

**TIPOLOGI PENAFSIRAN ULAMA KONTEMPORER ATAS QS. AL-BAQARAH/2: 106 SEBAGAI DALIL *NASKH* SERTA IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP *NĀSIKH MANSŪKH* DALAM AL-QUR'AN**



**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:

**NURUL HIKMAH AMIR**  
NIM: 30156120011

**JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH**

**STAIN MAJENE**

**2024**

## SURAT PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul, “Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur’an”, yang disusun oleh **Nurul Hikmah Amir**, NIM **30156120011**, 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, 25 Juli 2024 M bertepatan dengan tanggal 18 Muharram 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, 3 September 2024 M

29 Safar 1446 H

### DEWAN PENGUJI

Ketua	: Muhammad Nur Murdan, M.Th.I.	(.....)
Sekretaris	: Makmur, M.Th.I.	(.....)
Munaqisy I	: Dr. Muhammad Nasir, M.A.	(.....)
Munaqisy II	: Abdul Waris Marsyam, Lc., M.Hum.	(.....)
Pembimbing I	: Sulkifli, M.Th.I.	(.....)
Pembimbing II	: Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I.	(.....)

Diketahui oleh:  
Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab, dan  
Dakwah

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

## PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nurul Hikmah Amir  
Nim : 30156120011  
Tempat, Tanggal Lahir : Polewali, 11 Agustus 2002  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Jurusan : Ushuluddin, Adab dan Dakwah  
Alamat : Desa Bonne-Bonne, Kec. Mapilli  
Judul : Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an

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, 11 Juli 2024

Penyusun,



**Nurul Hikmah Amir**  
NIM: 30156120011

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulisan skripsi saudara atas nama **Nurul Hikmah Amir**. NIM: 30156120011, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah STAIN Majene, setelah meneliti dan mengoreksi secara seksama proposal skripsi berjudul "Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas QS. al-Baqarah/2 : 106 sebagai Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an" memandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk diujikan.

Demikian persetujuan ini diberikan untuk diproses lebih lanjut.

Majene, 11 Juli 2024

Pembimbing I



Sul kifli, M.Th.I.  
NIP: 198803082019031010

Pembimbing II



Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I.  
NIP: 198310022018011001

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt. yang senantiasa melimpahkan segala rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini sebagai wujud dari upaya akademik serta kontribusi penulis dalam pengembangan keilmuan terkhusus di bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., manusia yang diutus oleh Allah swt. membawa petunjuk serta rahmat bagi seluruh alam.

Berkat rahmat Allah swt., penulis dapat menyelesaikan skripsi ini yang berjudul “Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas QS. al-Baqarah/2 : 106 sebagai Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an”. Adapun tujuan formal dari penelitian ini 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.).

Penelitian terkait tipologi penafsiran ulama kontemporer atas QS. al-Baqarah/2 : 106 ini, murni dari hasil pembacaan dan pemahaman penulis terhadap kajian tersebut, 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 menyadari bahwa untuk menyelesaikan skripsi ini terdapat banyak kesulitan yang dihadapi. Namun, bantuan dari banyak pihak menjadikan kesulitan-kesulitan tersebut dapat diatasi. Penulis mengkhusukan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada kedua orang tua penulis yakni, Amir Yusuf dan Salmah

yang telah banyak mendoakan serta mendukung dan membantu segala kebutuhan penulis selama proses penyelesaian skripsi ini. Semoga kesehatan dan kebahagiaan selalu terlimpahkan kepada keduanya. 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 Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I. selaku pembimbing II yang senantiasa memberikan kritik, saran, dan arahan serta dukungannya kepada penulis hingga akhirnya skripsi ini dapat selesai sesuai dengan yang diharapkan.
5. Dr. Muhammad Nasir, M.A. selaku penguji I dan Abdul Waris Marsyam, Lc., M.Hum. 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. Kepada kedua orang tua penulis yang senantiasa mendukung selama masa pendidikan ini. Dukungan berupa materi maupun non materi, terutama doa yang tidak pernah putus selalu menjadi kekuatan bagi penulis untuk menyelesaikan skripsi ini. Begitu juga kepada ketiga saudara penulis.

8. Terkhusus kepada sahabat penulis semasa bersekolah di MAN Lampa, Alfina Damayanti yang selalu menjadi teman berbagi dan salah satu motivator penulis dalam menyelesaikan skripsi ini.
  9. Terkhusus kepada ketiga sahabat penulis, Nadila, Andi Amirah Farhana, dan Sumadi yang juga selalu mendukung dan menjadi teman diskusi penulis. Keberadaan mereka sangat berarti bagi penulis terutama di masa-masa penyusunan skripsi ini.
  10. Terkhusus kepada teman kelas penulis prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (UQ-1) yang senantiasa mendoakan dan memberikan semangat serta bantuannya selama masa-masa perkuliahan di STAIN Majene.
  11. Terakhir kepada diri penulis sendiri yang telah berhasil menyelesaikan masa perkuliahan ini terutama masa-masa pengerjaan skripsi dengan baik.
- Semoga hasil penelitian ini dapat menjadi amal shaleh bagi penulis, serta dapat memberikan manfaat bagi para pembacanya maupun bagi pengembangan keilmuan di bidang al-Qur'an dan tafsir ke depannya.

Majene, 11 Juli 2024

Penyusun,



**Nurul Hikmah Amir**

NIM: 30156120011

## DAFTAR ISI

SURAT PENGESAHAN SKRIPSI .....	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI .....	ii
KATA PENGANTAR .....	iii
DAFTAR ISI .....	vii
DAFTAR TABEL .....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN SINGKATAN .....	x
ABSTRAK .....	xviii
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	5
C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus .....	5
D. Tinjauan Penelitian Terdahulu .....	7
E. Metodologi Penelitian .....	10
F. Metode Analisis dan Penyajian Data .....	14
G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	16
<b>BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG <i>NĀSIKH MANSŪKH</i> .....</b>	<b>18</b>
A. Definisi <i>Nāsikh Mansūkh</i> .....	18
B. Jenis-Jenis <i>Nāsikh Mansūkh</i> .....	20
C. Syarat-Syarat <i>Nāsikh Mansūkh</i> .....	28
D. Hikmah dan Urgensi Adanya <i>Nāsikh Mansūkh</i> .....	29
E. Ayat-Ayat Al-Qur'an yang dianggap <i>Nāsikh</i> dan <i>Mansūkh</i> .....	30
F. Pro Kontra <i>Nāsikh Mansūkh</i> di Kalangan Ulama Pra Kontemporer .....	35
<b>BAB III TIPOLOGI PEMIKIRAN TAFSIR AL-QUR'AN PADA MASA KONTEMPORER .....</b>	<b>42</b>
A. Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an .....	42
B. Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an Pada Masa Kontemporer .....	43

<b>BAB IV TIPOLOGI PENAFSIRAN ULAMA KONTEMPORER ATAS QS. AL-BAQARAH/2 : 106 SEBAGAI DALIL <i>NASKH</i> SERTA IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP <i>NĀSIKH MANSŪKH</i> DALAM AL-QUR’AN .....</b>	<b>49</b>
A. Penafsiran Ulama Kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil <i>Naskh</i> .....	49
B. Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil <i>Naskh</i> serta Implikasinya terhadap Konsep <i>Nāsikh Mansūkh</i> dalam al-Qur’an.....	62
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>77</b>
A. Kesimpulan .....	77
B. Saran .....	78
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>79</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....</b>	<b>83</b>

## DAFTAR TABEL

<b>Tabel 1</b> Penafsiran Ulama Kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil <i>Naskh</i> .....	62
---	----

## 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>dammah</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 : *hauila*

## 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... أَ... أَ...	<i>fathah dan alif atau yā'</i>	ā	a dan garis di atas
إِي	<i>kasrah dan yā'</i>	ī	i dan garis di atas
أُو	<i>dammah 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 *ḍammah*, 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 : *rabbānā*

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. Lafz 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 *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fi rahmatillāh*

## 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 lallaẓī 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

صلی اللہ علیہ و سلم = صلعم

طبعة = ط

بدون ناشر = دن

الى اخرها \ الى اخره = الخ

جزء = ج

## ABSTRAK

Nama : Nurul Hikmah Amir  
NIM : 30156120011  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Judul : Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas QS. al-Baqarah/2 : 106 sebagai Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an

---

Skripsi ini membahas tentang tipologi penafsiran ulama kontemporer atas QS. al-Baqarah ayat 106 sebagai dalil *naskh* serta implikasinya terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an. Secara sederhana, *naskh* merupakan penghapusan suatu hukum dalam ayat karena terdapat ayat lain yang datang kemudian. Konsep tersebut pun menuai pro kontra di kalangan ulama karena perbedaan dalam memahami dalil terkait *naskh*, sehingga objek inilah yang diangkat.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif yang berbasis kepustakaan atau dikenal dengan istilah *library research*. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis (sejarah) karena akan menelusuri sejarah panjang persoalan *naskh* dari ulama pra kontemporer hingga ulama kontemporer, terutama pandangan dari masing-masing tokoh.

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa ulama kontemporer berbeda dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 106, terutama pada pemaknaan kata *āyat*. Sebagian memaknainya sebagai ayat al-Qur'an dan sebagian yang lain memaknainya sebagai mukjizat atau syariat terdahulu. Mereka yang memaknai sebagai ayat al-Qur'an umumnya mengakui *naskh* terjadi dalam al-Qur'an atau memiliki syarat *naskh* yang ketat. Adapun mereka yang memaknainya sebagai syariat terdahulu, umumnya menolak keberadaan *naskh* dalam al-Qur'an, atau memiliki konsep yang berbeda. Penafsiran-penafsiran tersebut penulis klasifikasikan ke dalam tiga tipologi pemikiran tafsir kontemporer yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin, yakni quasi-objektif konservatif, quasi subjektif, dan quasi-objektif progresif. Ditemukan bahwa sebagian besar ulama kontemporer tergolong dalam tipologi quasi-objektif progresif.

Implikasi dari penelitian ini adalah dapat memberikan gambaran mengenai letak perbedaan ulama terkait ada tidaknya *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an. Tipologi penafsiran sendiri memberikan gambaran mengenai sikap ulama kontemporer terkait dalil *naskh*, dalam hal ini adalah QS. al-Baqarah ayat 106 yang kemudian tercermin dalam implikasi penafsiran tersebut terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi upaya pengembangan kajian '*Ulūm al-Qur'an*' serta menjadi upaya dalam menjaga keilmuan yang telah disusun oleh para ulama.

**Kata Kunci:** *Nāsikh Mansūkh*, Tipologi, Kontemporer

# BAB I

## PENDAHULUAN

### *A. Latar Belakang Masalah*

Pembagian era penafsiran al-Qur'an jika dilihat berdasarkan waktunya maka akan ditemukan istilah era kontemporer. Era kontemporer merupakan era yang di mana problematika umat semakin beragam dan kompleks. Banyak hal yang terjadi di era ini, namun di masa pra kontemporer belum pernah terjadi. Oleh karena itu, penafsiran-penafsiran di era ini berfokus pada upaya menyelesaikan problematika umat yang belum mampu dijawab oleh tafsir-tafsir pra kontemporer. Kaidah (perangkat) penafsiran yang ada di era ini memiliki perbedaan dengan era pra kontemporer, misalnya beberapa perangkat tafsir sudah mengalami perkembangan serta adanya pengaruh hermeneutika.

Jika kembali melihat sejarah umat Islam, ayat-ayat al-Qur'an dipahami oleh para sahabat berdasarkan penjelasan langsung dari Rasulullah saw. Setiap kali mereka mendapatkan ayat-ayat yang sulit untuk dipahami, mereka langsung menanyakannya kepada Rasulullah. Setelah wafatnya Rasulullah saw., hal tersebut tentu sudah tidak bisa lagi dilakukan sehingga para sahabat memilih untuk melakukan ijtihad terutama bagi mereka yang memiliki kemampuan terkait hal tersebut.<sup>1</sup> Ijtihad-lah yang kemudian menjadi cikal bakal munculnya beragam kitab tafsir hingga saat ini. Hal ini menunjukkan bahwa kajian terhadap al-Qur'an terus berjalan dan mengalami perkembangan.

Penting bagi seorang penafsir untuk menguasai kaidah penafsiran agar penafsiran yang dihasilkannya itu berdasar dan dapat dipertanggung jawabkan. Salah satu kaidah penafsiran yang perlu dikuasai oleh seorang penafsir adalah

---

<sup>1</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Cet. XXX; Bandung: Penerbit Mizan, 2007), h. 71.

persoalan *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Qur'an karena hal tersebut sangat berimplikasi terhadap otentisitas al-Qur'an.<sup>2</sup> Imam Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H) misalnya yang dalam kitabnya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, menyebutkan bahwa ada lima belas ilmu yang mesti dikuasai sebelum menafsirkan al-Qur'an. Salah satu dari ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu tentang *nāsikh mansūkh*.<sup>3</sup> Selain itu, Manna al-Qatthan (w. 1420 H) dan Shubhi Shalih (w. 1407 H) juga membahasnya dalam kitab mereka *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*.

Adapun ulama lain yang menjelaskan pentingnya ilmu tersebut adalah Abu Ja'far al-Nahhas (w. 338 H/949 M) dalam kitabnya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Hal ini karena bahaya yang ditimbulkan ketika seorang penafsir tidak memahami *nāsikh* dan *mansūkh*. Beliau menguraikan beberapa riwayat dan pandangan para ulama yang menjelaskan pentingnya mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*.<sup>4</sup> Meski demikian, perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait *naskh* dalam al-Qur'an tidak dapat dielakkan. Hal tersebut karena tidak adanya keterangan yang pasti terkait ada tidaknya ayat-ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh*. Konsep *nāsikh mansūkh* dirumuskan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dan keterangan sahabat yang mengindikasikan keberadaannya.

Terkait pemaknaan *nāsikh mansūkh*, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ulama klasik umumnya memahami *nāsikh* dalam pengertian yang sangat luas. Dapat dikatakan bahwa mereka memahaminya berdasarkan pada makna bahasa saja, sehingga meskipun sedikit saja maka mereka menganggapnya sebagai *nāsikh*. Hal ini menyebabkan ayat-ayat yang dianggap telah dihapus menjadi

---

<sup>2</sup>Wardani, *Tren-Tren Pergeseran Pemaknaan Naskh dalam Al-Qur'an: dari Penganuliran sampai Penundaan*, Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol. 1, No.1, 2015, h. 2.

<sup>3</sup>Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, (Cet. I; Surakarta: Indiva Pustaka, 2009), h. 909-912.

<sup>4</sup>Abu Ja'far al-Nahhas, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (Riyadh: Dār al-'Aṣīmah, 1430 H/2009 M), h. 123-126.

sangat banyak, meskipun tidak semua ayat tersebut yang dianggap hukumnya telah batal.<sup>5</sup>

Adapun ulama yang mengakui keberadaan *nāsikh mansūkh* menggunakan dalil dalam QS. al-Baqarah/2 : 106 dan QS. al-Nahl/16 : 101.

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

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?”<sup>6</sup> (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?”<sup>7</sup>*

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

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.<sup>8</sup> (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 napaturing, ise’iya ma’uang: “Sitongangna i’omo to mappapi-papia tappa’, mala mae’diangi ise’iya andiang ma’issang.”<sup>9</sup>*

<sup>5</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Cet. IV; Tangerang: Lentera Hati, 2019), h. 241-243.

<sup>6</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), h. 21.

<sup>7</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, (Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019), h. 26.

<sup>8</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 388.

<sup>9</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 474.

Sedangkan bagi ulama-ulama yang menolak *nāsikh mansūkh*, mereka berdalil dengan QS. Fuṣṣilat/41 : 42.

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۚ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

Terjemahnya:

“Tidak ada kebatilan yang mendatangnya, baik dari depan maupun dari belakang. (Al-Qur’an itu adalah) kitab yang diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.”<sup>10</sup> (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.*”<sup>11</sup>

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa tidak ada sesuatu yang batil (batal/salah) di dalam al-Qur’an.<sup>12</sup> Adapun dengan meyakini adanya *nāsikh mansūkh* di dalam al-Qur’an, itu akan menunjukkan bahwa al-Qur’an memuat perkara yang batil sehingga ayat yang turun selanjutnya adalah untuk membenarkan ayat yang dianggap batil tersebut.

Perbedaan pendapat yang menimbulkan pro kontra terkait *nāsikh mansūkh*, masih berlanjut hingga era kontemporer. Tentu hal ini disebabkan oleh perbedaan dalam memahami dalil terkait *naskh*. Oleh karena itu, penulis akan mengkaji penafsiran ulama kontemporer terhadap salah satu dalil utama *naskh* yakni QS. al-Baqarah/2: 106. Kemudian penafsiran tersebut akan dibagi berdasarkan tipologi penafsiran kontemporer untuk mengetahui bagaimana ulama kontemporer menyikapi *naskh* berdasarkan ayat tersebut serta implikasinya terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur’an.

<sup>10</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 699.

<sup>11</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 880.

<sup>12</sup>Muhammad Rafi, *Konsep Nasikh Wa Mansukh Menurut Syah Wali Allah Al-Dahlawi dan Implementasinya*, Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr, Vol. 9, No. 2, 2020, h. 123.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan di atas, maka penulis merumuskan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana penafsiran ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai dalil *naskh* dalam al-Qur'an?
2. Bagaimana tipologi penafsiran ulama kontemporer atas QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai dalil *naskh* serta implikasinya terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an?

## **C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus**

Fokus penelitian dalam sebuah kajian ilmiah bertujuan agar penelitian yang dilakukan tidak keluar dari pembahasan dan hanya berfokus pada tema penelitian. Adapun judul penelitian ini adalah “Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an”. Untuk lebih jelasnya, penulis uraikan judul penelitian ini sebagai berikut:

### **1. Tipologi**

Kata tipologi tersusun dari dua kata yaitu *type* yang bermakna bentuk, impresi, gambaran, jenis, ataupun karakter dari sebuah objek serta *logy* yang bermakna suatu ilmu tertentu. Olehnya itu, tipologi dapat dimaknai sebagai suatu ilmu yang mempelajari tentang bentuk, impresi, gambaran, jenis, ataupun karakter dari sebuah objek, yang berimplikasi pada upaya pengklasifikasian atau pengelompokkan sesuatu berdasarkan aspek-aspek tertentu.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>Gatot Suharjanto, *Keterkaitan Tipologi dengan Fungsi dan Bentuk: Studi Kasus Bangunan Masjid*, Comtech, Vol. 4, No. 2, 2013, h. 976.

## 2. *Nāsikh Mansūkh*

Secara bahasa, *naskh* berarti menghilangkan atau memindahkan sesuatu ke tempat yang lain.<sup>14</sup> Selain itu, *naskh* juga berarti menukar (*tabdīl*) dan mengubah (*tahwīl*).<sup>15</sup> Adapun secara istilah, pemaknaan *naskh* terbagi menjadi dua kelompok. **Pertama**, ulama salaf yang memahami *naskh* sebagai penjelasan terhadap sebuah hukum dengan menggunakan lafal yang maknanya tidak dipahami dengan makna lafal yang sebenarnya, tetapi makna yang berada di luar lafal tersebut. **Kedua**, ulama kontemporer yang memahami *naskh* sebagai mengangkat suatu hukum yang sudah pasti namun diturunkan lebih dahulu dengan *khitāb* yang kemudian turun belakangan.<sup>16</sup> Sedangkan *mansūkh* berarti hukum yang telah dihapuskan oleh ayat yang turun kemudian.

## 3. Periode Tafsir Kontemporer

Pembagian penafsiran memiliki banyak teori yang telah dikemukakan oleh beberapa tokoh, seperti Ignaz Goldziher, J.J.G. Jansen, al-Dzahabi, hingga Amina Wadud. Masing-masing ada yang membagi penafsiran berdasarkan periode waktu, ada yang berdasarkan corak tafsir, serta ada pula yang berdasarkan isu tertentu. Abdul Mustaqim dalam bukunya “Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an” membagi periode tafsir berdasarkan pada waktu yakni dimulai dari periode klasik, periode pertengahan, hingga periode modern-kontemporer. Adapun periode kontemporer sendiri dimulai dari abad 12-14 H atau abad 18-21 M. Penafsiran-penafsiran yang muncul di era ini diwarnai dengan ide, gagasan, dan juga metode yang baru dalam rangka untuk menyesuaikan dengan perkembangan tafsir dan modernitas serta

---

<sup>14</sup>Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Terj. Umar Mujtahid, (Cet. III; Jakarta: Ummul Qura, 2018), h. 365.

<sup>15</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), h. 171.

<sup>16</sup>Salman Harun, dkk, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, (Cet. I; Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020), h. 805-806.

tuntutan masa kini.<sup>17</sup> Selain itu, Ignaz Goldziher juga membagi penafsiran berdasarkan waktu, di mana periode modern-kontemporer diistilahkan dengan periode tafsir modernis (*al-Tafsīr fī Ḍau'i al-Tamaddun al-Islāmi*). Periode ini berisi tafsir-tafsir yang telah dikembangkan dengan perspektif Islam modern dan juga banyak menyuarakan gerakan-gerakan pembaharuan. Adapun dalam penelitian ini, penulis menggunakan pembagian penafsiran yang dikemukakan oleh Abdul Mustaqim.

#### **D. Tinjauan Penelitian Terdahulu**

Sebelum melaksanakan suatu penelitian, sangat penting untuk dilakukan telaah kepustakaan. Hal ini bertujuan untuk mengetahui apakah penelitian yang akan dilakukan pernah diteliti atau belum, dan apakah ada penelitian lain yang objek penelitiannya berkaitan dengan yang akan diteliti. Berdasarkan kajian penulis, ditemukan beberapa penelitian atau literatur yang terkait dengan tema penelitian yang akan dibahas, diantaranya:

1. Skripsi yang ditulis oleh Irfan pada tahun 2016 dengan judul “Penerapan Nasikh Mansukh dalam Al-Qur’an”. Dalam skripsi ini, dipaparkan mengenai hakikat *nāsikh mansūkh* dalam ulumul qur’an juga memaparkan tentang pendapat ulama terkait *nāsikh mansūkh* baik yang menolak maupun yang menerimanya. Adapun pembahasan inti dalam skripsi ini adalah mengenai penerapan *nāsikh mansūkh* itu sendiri di dalam al-Qur’an di mana dipaparkan ayat-ayat yang dianggap oleh para ulama telah terjadi penghapusan. Kemudian memaparkan bukti-buktinya jika memang ayat tersebut tergolong ayat yang telah dihapus dengan melihat kembali kepada tinjauan umum dari *nāsikh mansūkh* itu sendiri. Selain itu, juga dipaparkan pandangan ulama terkait ayat-ayat tersebut.

---

<sup>17</sup>Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, (Cet. 2; Yogyakarta: Idea Press, 2016), h. 145-146.

2. Skripsi yang ditulis oleh Khubbibatul Masruroh pada tahun 2022 dengan judul “Pro-Kontra Nasikh Mansukh dalam Studi Ilmu Al-Qur’an”. Dalam skripsi ini dipaparkan mengenai sejarah kontroversial dari *nāsikh mansūkh* dengan menyebutkan beberapa tokoh yang pro dan kontra akan adanya *nāsikh mansūkh* itu sendiri. Salah satunya adalah Imam Jalaluddin al-Suyuthi sebagai tokoh yang pro dan Hasbi as-Shiddiqie sebagai tokoh yang kontra akan *nāsikh mansūkh*. Kemudian dipaparkan juga mengenai argumen-argumen yang menjadi landasan dari pandangan masing-masing pihak serta memaparkan implikasi dari adanya teori *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur’an.
3. Skripsi yang ditulis oleh Ja’far Shodiq pada tahun 2021 dengan judul “Penerapan Kaidah Nasikh Mansukh dalam Tafsir Al-Azhar”. Adapun skripsi ini memaparkan tentang bagaimana kaidah-kaidah *nāsikh mansūkh* yang diterapkan oleh Hamka dalam kitab tafsirnya, yaitu tafsir Al-Azhar. Terlebih dahulu dipaparkan mengenai tinjauan umum dari *nāsikh mansūkh* yang kemudian dilanjutkan dengan riwayat hidup dari Hamka serta keterangan mengenai kitab tafsirnya. Setelah itu barulah dipaparkan mengenai upaya yang dilakukan Hamka dalam mengharmonisasikan ayat-ayat yang dianggap bertentangan (kontradiktif) dalam hal ini yakni ayat-ayat yang tergolong *nāsikh* dan *mansūkh*.
4. Artikel penelitian yang ditulis oleh Abdul Rahman Malik pada Jurnal Studi Al-Qur’an: Membangun Tradisi Berfikir Qur’ani, volume 12, nomor 1, tahun 2016 dengan judul “Abrogasi dalam Alquran: Studi Nasikh dan Mansukh”. Adapun yang dibahas dalam jurnal penelitian ini adalah mengenai *nāsikh mansūkh* dan segala seluk beluknya, mulai dari definisi, pembagiannya, hingga pro kontra.

5. Artikel penelitian yang ditulis oleh Muhammad Rafi pada Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr, volume 9, nomor 2, tahun 2020 dengan judul “Konsep Nasikh Wa Mansukh Menurut Syah Wali Allah Al-Dahlawi dan Implementasinya”. Jurnal penelitian ini memaparkan tentang konsep *nāsikh mansūkh* secara umum serta pro kontra yang ada di dalamnya. Kemudian menjelaskan mengenai konsep *nāsikh mansūkh* menurut pendapat al-Dahlawi di mana secara umum ia mengikuti pendapat ulama mutaakhirin namun secara khusus juga memiliki metode dan bilangannya sendiri terkait ayat-ayat yang dihapus.
6. Artikel penelitian yang ditulis oleh Risa Fadhilah pada jurnal Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam, volume 8, nomor 2, tahun 2021 dengan judul “Konsep Nasikh Mansukh di Era Modern dalam Perspektif Imam Al-Tabathaba’i”. Adapun jurnal penelitian ini juga terlebih dahulu membahas tentang *nāsikh mansūkh* secara umum beserta pandangan-pandangan ulama yang setuju ataupun tidak setuju dengan adanya *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur’an. Selanjutnya adalah pemaparan mengenai pandangan al-Tabathaba’i sendiri terkait *nāsikh mansūkh*, bahwa ia mengakui adanya *nāsikh mansūkh* namun ia menolak teori yang umumnya dikembangkan oleh penafsir klasik. Menurutnya, *nāsikh mansūkh* itu bukan pembatalan, tetapi penetapan dan penguatan.<sup>18</sup>

Berdasarkan beberapa tinjauan penelitian terdahulu di atas, ditemukan bahwa persamaan antara penelitian yang penulis lakukan dengan beberapa penelitian sebelumnya tersebut adalah sama-sama membahas tentang *nāsikh mansūkh* dalam ilmu al-Qur’an. Adapun perbedaannya adalah kajian yang penulis lakukan lebih mengarah kepada tipologi penafsiran atas dalil keberadaan *naskh*

---

<sup>18</sup>Risa Fadhilah, *Konsep Nasikh Mansukh di Era Modern dalam Perspektif Imam Al-Tabathaba’i*, Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam, Vol. 8, No. 2, 2021, h. 305.

dalam pandangan ulama kontemporer serta bagaimana implikasi penafsiran mereka terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an. Penulis belum menemukan penelitian yang sama dengan permasalahan utama yang penulis angkat dalam penelitian ini. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat aspek kebaruan dalam penelitian ini sehingga penulis akan membahas “Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer atas Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an”.

#### **E. Metodologi Penelitian**

Metodologi penelitian merupakan suatu ilmu yang mempelajari tentang beragam metode yang digunakan dalam sebuah penelitian. Adapun metode penelitian sendiri merupakan tata cara yang dilalui dalam pelaksanaan sebuah penelitian dengan tujuan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang telah dirumuskan sebelum melakukan sebuah penelitian.<sup>19</sup>

Dalam metode penelitian dikenal dua jenis penelitian, yaitu penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif. Penelitian kualitatif adalah sebuah kajian terhadap beragam studi dan kumpulan jenis-jenis materi yang empiris, misalnya studi kasus, pengalaman pribadi, kisah hidup, wawancara, artifak, beragam teks dan produksi kultural (budaya), pengamatan, historis (sejarah), serta beragam teks visual.<sup>20</sup> Hasil dari penelitian jenis ini akan berupa deskripsi dari objek penelitian. Adapun penelitian kuantitatif adalah penelitian yang menggunakan data-data berupa angka yang kemudian menjadi alat dalam proses analisis data.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup>Sukiati, *Metodologi Penelitian: Sebuah Pengantar*, (Medan: CV. Manhaji, 2016), h. 10-11.

<sup>20</sup>Septiawan Santana K., *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Cet. 2; Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), h. 5.

<sup>21</sup>Mayang Sari Lubis, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Deepublish, 2018), h. 48.

Adapun penelitian yang penulis lakukan tergolong dalam penelitian kualitatif. Namun untuk lebih jelasnya, ada beberapa poin penting yang penulis cantumkan terkait dengan metodologi penelitian yaitu:

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif berbasis kepustakaan atau yang dikenal juga dengan istilah *library research*. Penelitian kepustakaan sendiri merupakan penelitian di mana seorang peneliti melakukan analisis terhadap sumber-sumber berupa teks atau data yang berupa angka, bukan melalui pengamatan di lapangan. Hal ini menunjukkan bahwa kegiatan membaca teks (buku, artikel ilmiah, jurnal penelitian) bagi seorang peneliti adalah sesuatu yang sangat mendasar. Selain itu, penelitian jenis ini dapat dikatakan sebagai penelitian yang ‘siap pakai’ karena seorang peneliti tidak perlu pergi ke mana-mana karena dapat langsung berhadapan dengan referensi-referensi yang telah tersedia di perpustakaan.<sup>22</sup>

### 2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis, yakni sebuah pendekatan dalam penelitian yang melihat sebuah problem berdasarkan sudut pandang sejarah guna memperoleh jawaban terkait problem tersebut dengan analisis sejarah. Penulis menggunakan pendekatan ini karena penelitian ini akan berangkat dari periode klasik untuk mengetahui perkembangan *nāsikh mansūkh* pada saat itu hingga periode kontemporer.<sup>23</sup> Selain itu, penulis juga menggunakan pendekatan

---

<sup>22</sup>Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Cet. 4; Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017), h. 4.

<sup>23</sup>Kartini, dkk., *Pendekatan Historis dan Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam*, Jurnal Jukim: Jurnal Ilmiah Multidisiplin, Vol. 2, No. 3, 2023, h. 108.

normatif yaitu sebuah pendekatan yang didasarkan pada konsep dan teori, dalam hal ini berkaitan dengan *nāsikh mansūkh* dalam ilmu al-Qur'an.<sup>24</sup>

### 3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua sumber, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber data primer adalah salah satu dari jenis data yang didapatkan melalui sumber utama, yaitu sumber asli dari objek penelitian yang dikaji baik itu data kuantitatif maupun kualitatif. Sementara sumber data sekunder adalah jenis data lainnya yang didapatkan setelah melewati proses pengolahan data oleh pihak kedua, baik itu data kualitatif maupun kuantitatif.<sup>25</sup>

Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah bersumber dari buku, jurnal, dan dokumen penelitian ilmiah lainnya yang membahas perkembangan *nāsikh mansūkh* dalam penafsiran kontemporer ataupun pendapat-pendapat dari kalangan penafsir dan ulama ilmu al-Qur'an kontemporer terkait *nāsikh mansūkh*, terutama pendapat dari tokoh-tokoh yang masih jarang dibahas. Dalam hal ini, penulis merujuk ke beberapa sumber diantaranya *Rawā'i al-Bayān* karya Ali al-Shabuni, *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Sa'di* karya Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, Tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab, Tafsir al-Nur karya Hasbi ash-Shiddieqy, kitab *Tafnīd Da'wā al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Jamal al-Banna, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahṣ fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah* karya Jasser Auda, *Maḥūm al-Naṣ; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Nasr Hamid Abu Zaid, serta beberapa tokoh tafsir dan ilmu al-Qur'an kontemporer lainnya. Sedangkan sumber data sekunder yang digunakan sebagai pelengkap referensi adalah buku, jurnal, dan dokumen penelitian ilmiah yang juga

---

<sup>24</sup>Irfan, *Pencerapan Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an*, Skripsi, (Makassar: UIN Alauddin, 2016), h. 13.

<sup>25</sup>Sukiati, *Metodologi Penelitian: Sebuah Pengantar*, h. 177.

membahas *nāsikh mansūkh* secara umum, termasuk juga kitab-kitab ilmu al-Qur'an yang telah banyak dikenal secara umum.

#### 4. Metode Pengumpulan Data

Pada bagian ini, akan dikemukakan mengenai bagaimana cara yang digunakan oleh penulis untuk memperoleh data serta apa instrumen (alat) penelitian yang digunakan untuk memperoleh data tersebut.

Instrumen dalam sebuah penelitian memiliki peranan yang sangat penting dalam menentukan kualitas dari sebuah penelitian. Hal ini karena instrumen penelitian berfungsi untuk mengungkap sebuah fakta menjadi sebuah data. Jika instrumen yang digunakan itu memiliki kualitas yang baik yakni valid dan dapat dipercaya, maka data yang didapatkan pun akan sejalan dengan fakta yang ada. Sedangkan jika instrumen penelitian itu tidak baik yakni memiliki tingkat validasi yang rendah, maka data yang didapatkan juga tidak akan sesuai dengan fakta yang ada.<sup>26</sup>

Adapun instrumen penelitian dalam penelitian kualitatif adalah peneliti itu sendiri. Oleh karena itu, seorang peneliti harus memvalidasi dirinya mengenai kesiapannya dalam melakukan sebuah penelitian, mulai dari validasi pemahaman peneliti terhadap metode penelitian kualitatif, penguasaan terhadap objek penelitian, serta kesiapan peneliti baik secara akademik maupun logistik.<sup>27</sup> Kemudian metode pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode dokumenter yaitu metode pengumpulan data dengan mengkaji benda-benda tertulis.<sup>28</sup> Dalam hal ini, penulis mengumpulkan dan mengkaji data-data

---

<sup>26</sup>Mamik, *Metodologi Kualitatif*, (Cet. 1; Surabaya: Zifatama Publisher, 2015), h. 70.

<sup>27</sup>Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Cet. I; Makassar: CV. Syakir Media Press, 2021), h. 141.

<sup>28</sup>Mundir, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, (Cet. I; Jember: STAIN Jember Press, 2013), h. 86.

yang bersumber dari buku, jurnal, artikel penelitian ilmiah yang membahas tema terkait.

## F. *Metode Analisis dan Penyajian Data*

### 1. Metode Analisis Data

Analisis data merupakan upaya untuk menyelidiki dan memahami secara mendalam terkait data yang telah dikumpulkan guna memperoleh informasi yang lengkap. Lebih jelasnya, analisis data adalah rangkaian proses dari upaya penelaahan, pengelompokkan, penyusunan secara sistematis, penginterpretasian, serta verifikasi data sehingga terdapat nilai sosial, akademis, dan ilmiah dari suatu peristiwa. Tujuannya adalah agar data tersebut lebih sederhana sehingga mudah dibaca dan ditafsirkan.<sup>29</sup> Dalam penelitian kualitatif, data didapatkan dari beragam sumber dengan menggunakan metode pengumpulan data yang juga beragam, serta dilakukan hingga data sampai pada titik jenuh.<sup>30</sup> Adapun langkah-langkah menganalisis data dalam penelitian ini adalah:

- a. Terlebih dahulu penulis membaca dan memahami sumber-sumber data dalam penelitian ini, baik data primer maupun data sekunder.
- b. Kemudian penulis melakukan analisa terhadap data-data yang ada dengan:
  - 1) Menganalisis aspek kebahasaan dari kata *nāsikh* dan *mansūkh*.
  - 2) Menjelaskan definisi *nāsikh mansūkh* dalam ilmu al-Qur'an serta bagian-bagian yang melingkupinya.
  - 3) Memaparkan tipologi penafsiran ulama kontemporer atas QS. al-Baqarah/2 : 106 sebagai dalil *naskh*.

---

<sup>29</sup>Mamik, *Metodologi Kualitatif*, h. 124-125.

<sup>30</sup>Hardani, dkk., *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, (Cet. I; Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020), h. 160.

- 4) Memaparkan implikasi dari tipologi penafsiran tersebut terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an.

Terkait dengan upaya pengklasifikasian penafsiran, penulis menggunakan tipologi pemikiran tafsir yang disusun oleh Sahiron Syamsuddin sebagaimana terdapat dalam bukunya yang berjudul "Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an". Dalam buku ini, Sahiron Syamsuddin membagi pemikiran tafsir di era kontemporer ke dalam tiga kelompok, yaitu quasi-objektif konservatif, subjektif, dan quasi-objektif progresif. Ketiga kelompok tersebut yang akan menjadi acuan penulis dalam mengklasifikasikan penafsiran QS. al-Baqarah/2 : 106 di kalangan ulama kontemporer yang umumnya menjadi acuan terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an.

## 2. Metode Penyajian Data

Metode penyajian data dalam penelitian ini adalah dengan metode analisis deskriptif. Analisis diartikan sebagai upaya penyelidikan terhadap sebuah peristiwa untuk memperoleh informasi tentang kondisi yang sebenarnya. Selain itu, analisis juga berarti penguraian bagian utama dari sesuatu atas seluruh bagian-bagiannya serta menelaah bagian tersebut dan juga hubungan antar setiap bagiannya guna mendapatkan pengertian yang tepat dan pemahaman yang menyeluruh.<sup>31</sup> Sedangkan deskripsi secara bahasa diartikan sebagai pemaparan dengan menggunakan kata-kata yang jelas dan disusun secara terperinci. Adapun deskriptif berarti menggambarkan secara apa adanya.<sup>32</sup> Dapat disimpulkan bahwa metode analisis deskriptif dilakukan dengan mengumpulkan data sesuai fakta sebenarnya, kemudian disusun, diolah, dan dianalisis guna mendapatkan gambaran yang menyeluruh terkait masalah yang ada.

---

<sup>31</sup>Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, h. 59.

<sup>32</sup>Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, h. 347.

### **G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Berdasarkan pada permasalahan di atas, maka penulis mencantumkan beberapa tujuan sebagai berikut:

#### **1. Tujuan Penelitian**

- a. Untuk mengetahui penafsiran ulama kontemporer terhadap dalil *naskh* dalam al-Qur'an.
- b. Untuk mengetahui tipologi penafsiran ulama kontemporer atas dalil *naskh* serta implikasinya terhadap konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an.

#### **2. Kegunaan Penelitian**

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberi kegunaan secara teoritis maupun praktis.

##### **a. Kegunaan Teoritis**

- 1) Penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan khususnya terkait dengan *nāsikh mansūkh* di bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.
- 2) Penelitian ini diharapkan dapat menjadi sebuah upaya pengembangan pengetahuan terutama di bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

##### **b. Kegunaan Praktis**

- 1) Penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi tambahan bagi para pembaca maupun bagi penelitian berikutnya yang terkait dengan judul penelitian ini.
- 2) Penelitian ini diharapkan dapat menumbuhkan semangat intelektual dalam upaya menjaga dan memelihara keilmuan-keilmuan yang telah disusun oleh para ulama sejak dahulu,

terutama ilmu al-Qur'an (dalam hal ini adalah *nāsikh mansūkh*) sebagai pondasi ilmu tafsir itu sendiri.

## BAB II

### TINJAUAN UMUM TENTANG *NĀSIKH MANSŪKH*

#### A. *Definisi Nāsikh Mansūkh*

Secara bahasa, *naskh* berarti menghilangkan atau menghapus (*izālat*) sebagaimana perkataan *nasakhat al-syamsu al-zilla* yang artinya matahari menghilangkan kegelapan dan perkataan *nasakhat al-rīhu asar al-masyyi* yang artinya angin menghilangkan jejak kaki.<sup>33</sup> *Naskh* juga berarti memindahkan (*al-naql*) sesuatu ke tempat yang lain sebagaimana perkataan *nasakhtu al-kitāb* yang artinya saya menyalin buku.<sup>34</sup> Selain itu, *naskh* juga dapat diartikan menukar (*tabdīl*) dan mengubah (*tahwīl*).<sup>35</sup>

Adapun secara istilah, para ulama memaknai *naskh* dengan redaksi yang berbeda namun memiliki makna yang sama, yaitu *rafʿu al-hukum al-syarʿi bi al-khitāb al-syarʿi* yang berarti menghapus hukum syara' dengan khitab syara' juga atau *rafʿu al-hukm bi al-dalīl al-syarʿi* yang berarti menghapuskan suatu hukum syara' dengan dalil syara' yang lain.<sup>36</sup> Sedangkan ulama-ulama *mutaqaddimīn* memaknai *naskh* dengan pemaknaan yang lebih luas karena mereka memahaminya hanya berdasarkan pemaknaan secara bahasa, sehingga meskipun sedikit saja maka mereka menganggapnya sebagai *nāsikh*.<sup>37</sup> Adapun yang termasuk *naskh* dalam pengertian ulama *mutaqaddimīn* yaitu<sup>38</sup>:

1. Pembatalan hukum yang telah ditetapkan sebelumnya karena adanya hukum lain yang ditetapkan kemudian.

---

<sup>33</sup>Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qurʿān*, Terj. Umar Mujtahid, h. 365.

<sup>34</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr*, h. 241.

<sup>35</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsīr*, h. 171.

<sup>36</sup>Ajahari, *Ulumul Qurʿan (Ilmu-Ilmu Al-Qurʿan)*, (Cet. I; Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2018), h. 104.

<sup>37</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr*, h. 241.

<sup>38</sup>Ajahari, *Ulumul Qurʿan (Ilmu-Ilmu Al-Qurʿan)*, h. 104.

2. Ayat yang men-*takhṣiṣ* (mengkhususkan) ayat yang ‘*am* (umum).
3. Penjelasan terhadap hukum yang belum jelas maknanya.
4. Penetapan suatu syarat bagi hukum yang baru dengan tujuan untuk membatalkan atau menjadikan berakhirnya masa berlaku dari hukum yang telah lama.

Hal ini menyebabkan ayat-ayat yang dianggap telah dihapus menjadi sangat banyak, meskipun tidak semua ayat tersebut yang dianggap hukumnya telah batal.<sup>39</sup>

Imam al-Zarkasyi (w. 794 H) dalam kitabnya juga mengemukakan makna *naskh*, yakni *al-izālah* (menghapus/penghapusan), *al-tabdīl* (mengganti), *al-tahwīl* (merubah), dan *al-naql* (memindahkan)<sup>40</sup> Adapun dalam pembicaraan orang Arab, al-Qurthubi (w. 671 H) menjelaskan bahwa kata *naskh* memiliki dua makna. **Pertama**, bermakna *al-naql* (salinan). Maksudnya adalah al-Qur’an disalin dari *Lauhul Mahfudz* kemudian diturunkan ke langit dunia. Makna ini dikatakan tidak sesuai dengan QS. al-Baqarah ayat 106. **Kedua**, bermakna *al-ibtāl* (pembatalan) dan *al-izālah* (penghapusan). Makna inilah yang dimaksud dalam ayat tersebut.<sup>41</sup> Al-Baghawi menambahkan satu makna lain yaitu *al-raf’u* yang berarti pengangkatan atau penggantian.<sup>42</sup>

Adapun menurut ulama ushul fikih, *naskh* adalah membatalkan penerapan suatu hukum dalam syariat dengan dalil yang datang kemudian bagi kemaslahatan umat. Adapun menurut ilmu fikih, *naskh* dimaknai dengan penghapusan ayat

---

<sup>39</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 243.

<sup>40</sup>Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2006), h. 347.

<sup>41</sup>Abu Abdullah al-Qurthubi, *Tafsīr al-Qurṭubī*, Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 148-150.

<sup>42</sup>Al-Husain Ibnu Mas’ud al-Baghawi, *Tafsīr al-Bagāwi; Ma’ālim al-Tanzīl*, Jilid 1, (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1988), h. 134.

tertentu dalam al-Qur'an baik teks ayatnya saja, maupun teks ayat dan hukumnya, juga bermakna pencabutan ketentuan ayat yang lebih awal diturunkan dengan ketentuan yang dibawa oleh ayat yang turun kemudian.<sup>43</sup>

## B. *Jenis-Jenis Nāsikh Mansūkh*

Pembagian *nāsikh mansūkh* secara umum ada empat macam sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah (w. 1974 M) sebagaimana yang disebutkan oleh Nashruddin Baidan dalam bukunya "Wawasan Baru Ilmu Tafsir, yaitu<sup>44</sup>:

### 1. *Naskh Ṣāriḥ*

*Naskh ṣāriḥ* adalah *naskh* yang menunjukkan berakhirnya suatu hukum dengan jelas. Misalnya tentang perubahan arah kiblat yang awalnya menghadap ke Baitul Maqdis, kemudian diubah ke arah Ka'bah (Masjidil Haram).

Terkait masalah ini, 'Ali bin Thalhah berkata dari Ibnu 'Abbas bahwa persoalan yang pertama kali di-*naskh* dalam al-Qur'an adalah masalah kiblat ke Baitul Maqdis. Saat itu, Rasulullah saw. berhijrah ke Madinah di mana mayoritas penduduknya adalah Yahudi, maka Allah menyuruhnya agar berkiblat ke Baitul Maqdis. Umat Yahudi senang akan hal tersebut. Meski selama 10 bulan berkiblat ke Baitul Maqdis, Rasulullah sangat mencintai kiblat Nabi Ibrahim a.s. sehingga selalu berdoa kepada Allah dengan menghadap ke langit. Maka Allah menurunkan QS. al-Baqarah/2 : 144.<sup>45</sup>

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 بِعَافٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

<sup>43</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 171-172.

<sup>44</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 172-173.

<sup>45</sup>Muhammad Nasib al-Rifa'i, *Taisiru al-'Aliyyul Qadīr li Ikhtisāri Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, Terj. Syihabuddin, (Cet. I; Jakarta: Gema Insani, 1999), h. 245-246.

Terjemahnya:

Sungguh, Kami melihat wajahmu (Nabi Muhammad) sering menengadah ke langit. Maka, pasti akan Kami 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<sup>41</sup>) benar-benar mengetahui bahwa (pemindahan kiblat ke Masjidilharam) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan.<sup>46</sup>

*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.<sup>47</sup>*

Ayat ini juga sejalan dengan QS. al-Baqarah/2 : 150.

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

Terjemahnya:

Dari mana pun engkau (Nabi Muhammad) keluar, maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam.<sup>48</sup>

*Battuanna:*

*Anna pole inna topa pole' muengei messung, pagilingi (pepecoli) rupammu lao di Masigi Haram.<sup>49</sup>*

## 2. *Naskh Zimmi*

*Naskh zimmi* adalah *naskh* yang menunjukkan berakhirnya suatu hukum namun tidak jelas, dalam artian berakhirnya hukum terjadi secara implisit atau

<sup>46</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 29.

<sup>47</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 28.

<sup>48</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 30.

<sup>49</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 37.

tersirat. *Naskh* jenis ini terjadi karena terdapat dua ayat yang bertentangan dan tidak dapat dikompromikan, serta keduanya datang pada waktu yang berbeda. Ayat yang datang lebih dulu merupakan ayat yang dihapus (*mansūkhāt*) dan ayat yang datang berikutnya merupakan ayat yang menghapus (*nāsikhāt*). Misalnya dalam QS. al-Baqarah/2 : 240 yang menjelaskan tentang wasiat bagi istri yang ditinggal mati oleh suaminya yaitu tidak boleh keluar rumah selama satu tahun.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ

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).<sup>50</sup>

*Battuanna:*

*Anna to na mate di sesemu mie' anna mappelei baine sitinayannai mappasang lao di baina, na balanjai setaung saena anna andiang nasio malai (dio di boyangna).*<sup>51</sup>

Ayat tersebut di-*nasakh* oleh QS. al-Baqarah/2 : 234 yang menjelaskan bahwa masa iddah bagi istri yang ditinggal mati oleh suaminya adalah selama empat bulan sepuluh hari.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Terjemahnya:

Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridah) empat bulan sepuluh hari.<sup>52</sup>

*Battuanna:*

<sup>50</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 52.

<sup>51</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 61.

<sup>52</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 50-51.

*Anna to matemo iya mappelai (mappamottong) pa'baliang (baine sitinayai) baine di'o na jagai alawena (ma-iddah) patambulan sappulo allona.<sup>53</sup>*

### 3. *Naskh Kullī*

*Naskh kullī* adalah pembatalan suatu hukum yang telah ada sebelumnya secara keseluruhan. Hal ini dapat dilihat dalam QS. al-Nisā'/4 : 11-14 yang membahas tentang warisan. Ayat tersebut menjadi pembatal hukum dari QS. al-Baqarah/2 : 180 yang membahas tentang wajibnya wasiat kepada orang tua dan kerabat.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ  
حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Terjemahnya:

Diwajibkan kepadamu, apabila seseorang di antara kamu didatangi (tanda-tanda) maut sedang dia meninggalkan kebaikan (harta yang banyak), berwasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.<sup>54</sup>

*Battuanna:*

*Diwaji'io mie' mua' napoleio tanda amateang, mua' diang mie' mupamottong mac'di barang-barang, pappasango'o di indo amammu anna palulluareang meapa macoa, (iya di'e waji'i) di sesena to me'atakwa.<sup>55</sup>*

### 4. *Naskh Juz'ī*

*Naskh juz'ī* adalah pembatalan sebagian dari hukum sebelumnya. Misalnya dalam QS. al-Nūr/24 : 4 yang menjelaskan tentang hukuman cambuk 80 kali bagi orang yang menuduh orang lain berzina tanpa menghadirkan 4 orang saksi.

<sup>53</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 59.

<sup>54</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 36.

<sup>55</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 44.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ  
شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Terjemahnya:

Orang-orang yang menuduh (berzina terhadap) perempuan yang baik-baik dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (para penuduh itu) delapan puluh kali dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik.<sup>56</sup>

*Battuanna:*

*Anna to massanga (makkapang) to baine macoa (mappanga'ding) anna andiangi ise'iya mappapole appe' sa'bi, jari cambo'i (darrai to massanga/makkapang di'o) pe'arua pulona peddarra, anna da mie' rua pattarima passa'biangna situngguang lino. Anna ise'iyamo di'o to pase'.<sup>57</sup>*

Ayat tersebut di-*nasakh* sebagian hukumnya dengan QS. al-Nūr/24 : 7 yang membahas tentang *li'an* bagi suami istri.

وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ

Terjemahnya:

(Sumpah) yang kelima adalah bahwa laknat Allah atasnya jika dia termasuk orang-orang yang berdusta.<sup>58</sup>

*Battuanna:*

*Anna (tunda) malima iyamo paccalla (la'na'na) Puang Allah Taala di sesena, mua' diangi di lalangna to loso-losong.<sup>59</sup>*

<sup>56</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 498.

<sup>57</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 616.

<sup>58</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 498.

<sup>59</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 616.

Selain pembagian tersebut, terdapat pula pembagian *nāsikh mansūkh* yang lain, yaitu<sup>60</sup>:

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

Di kalangan ulama yang menerima adanya *naskh*, jenis ini diterima kebolehnya karena keberadaannya yang memang terjadi dalam al-Qur'an. Misalnya ayat yang membahas tentang iddah dengan hitungan tahun di-*naskh* oleh ayat tentang iddah dengan hitungan empat bulan sepuluh hari.

### 2. *Naskh* al-Qur'an dengan Hadis

*Naskh* jenis ini terbagi lagi ke dalam dua bentuk, yakni:

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

Kebanyakan ulama memandang bahwa *naskh* jenis ini tidak diperbolehkan, karena al-Qur'an itu *mutawātir* yang menunjukkan adanya keyakinan. Sedangkan hadis *ahad* hanya bersifat dugaan. Oleh karena itu, tidak boleh menghapus ataupun membatalkan sesuatu yang bersifat pasti dengan sesuatu yang sifatnya dugaan (tidak pasti).

#### b. *Naksh* al-Qur'an dengan Hadis *Mutawātir*.

Terdapat perbedaan ulama dalam menyikapi *naskh* jenis ini. Imam Malik, Imam Abu Hanifah, serta Imam Ahmad dalam suatu riwayat menyatakan kebolehan *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 (Al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya)<sup>61</sup>

<sup>60</sup>Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Umar Mujtahid, h. 371-373.

<sup>61</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 772.

*Battuanna:*

*Anna andiangi iya anu napau di'o (Koroang) turu' me'apa elo' nassunna. Paunna di'o andiang laeng selaengna wahyu iya nawahyukangi (lao).*<sup>62</sup>

Sedangkan Imam Syafi'i, mazhab Zhahiri<sup>63</sup>, dan Imam Ahmad dalam riwayat yang berbeda tidak membolehkan adanya *naskh* seperti ini, sebagaimana dalam firman Allah dalam QS. al-Baqarah/2 : 106. Ayat ini menunjukkan bahwa yang menjadi pengganti adalah yang lebih baik ataupun sebanding dengan al-Qur'an. Adapun hadis tidak lebih baik atau sebanding dengan al-Qur'an.

### 3. *Naskh* Hadis dengan al-Qur'an

Jumhur ulama membolehkan *naskh* jenis ini. Misalnya tentang shalat menghadap ke Baitul Maqdis yang berlaku berdasarkan hadis. Kemudian, syari'at tersebut dihapus oleh QS. al-Baqarah/2 : 144 yang berisi perintah untuk shalat menghadap ke Ka'bah di Masjidil Haram.

### 4. *Naskh* Hadis dengan Hadis

*Naskh* jenis ini terbagi lagi ke dalam empat bentuk, yakni:

- a. *Naskh* hadis *mutawātir* dengan hadis *mutawātir*
- b. *Naskh* hadis *aḥad* dengan hadis *aḥad*
- c. *Naskh* hadis *aḥad* dengan hadis *mutawātir*
- d. *Naskh* hadis *mutawātir* dengan hadis *aḥad*

Tiga bentuk pertama hukumnya boleh, sedangkan yang keempat masih diperdebatkan. Namun, jumhur ulama menyatakan ketidakbolehannya.

---

<sup>62</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 973.

<sup>63</sup>Madzhab Zhahiri merupakan salah satu madzhab fikih dalam dunia Islam. Madzhab ini pertama kali didirikan oleh seorang ahli fikih bernama Dawud bin Khalaf al-Isfahani sekitar abad ke-3 H. Madzhab ini dinamai madzhab zhahiri karena mereka hanya berpegang pada makna zahiri dari al-Qur'an dan hadis serta menolak ta'wil.

Dua jenis pembagian *naskh* tersebut sama-sama dapat terjadi baik dalam al-Qur'an maupun hadis. Adapun yang hanya terjadi dalam al-Qur'an terbagi dalam tiga macam, yakni<sup>64</sup>:

### 1. *Naskh* pada bacaan dan hukum secara bersamaan

Contohnya adalah hadis yang diriwayatkan Muslim dan lainnya, dari 'Aisyah r.a. ia berkata, "Di antara (ayat-ayat) yang pernah diturunkan, 'Sepuluh susuan yang diketahui mengharamkan', lalu dihapus dengan lima susuan yang diketahui. Kemudian, Rasulullah saw. wafat dan lafal ini termasuk yang dibaca dari al-Qur'an". Perkataan 'Aisyah bahwa lafal tersebut termasuk yang dibaca dari al-Qur'an secara zahir menunjukkan bacaannya masih ada. Namun, nyatanya lafal tersebut tidak termasuk dalam mushaf Usmani, artinya bacaannya telah dihapus.

### 2. *Naskh* pada hukum, tetapi bacaan tetap ada

Contohnya menghapus hukum ayat tentang *iddah* yang menggunakan hitungan tahun namun bacaannya tetap ada. *Naskh* jenis inilah yang banyak disebutkan oleh para ulama dalam kitab-kitab mereka. Adapun hikmah dibalikny adalah karena al-Qur'an selain dibaca untuk diamalkan, juga dibaca sesuai dengan kapasitasnya sebagai kalam Allah, sehingga terdapat pahala di dalamnya. Selain itu, *naskh* umumnya untuk meringankan, sehingga penghapusan yang bacaannya tetap dipertahankan adalah untuk mengingatkan nikmat dari diangkatnya kesulitan dan diberikannya kemudahan.

### 3. *Naskh* pada bacaan, tetapi hukum tetap ada

Contohnya adalah ayat tentang rajam, sebagaimana berikut ini. Lafaz al-Quran yang dihapus tersebut adalah:

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

Terjemahnya:

---

<sup>64</sup>Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Umar Mujtahid, h. 373-376. Lihat juga: Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 179-182.

“Laki-laki yang tua (maksudnya : yang sudah menikah) dan wanita yang tua (maksudnya : yang sudah menikah) jika berzina, maka rajamlah keduanya sungguh-sungguh, sebagai hukuman yang mengandung pelajaran dari Allah, dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.”

Meskipun bacaannya sudah dihapuskan, namun hukum yang dijelaskan dalam ayat ini masih berlaku hingga saat ini. Pezina yang sudah menikah (*muḥsan*) baik laki-laki maupun perempuan akan mendapat hukuman rajam, yakni badannya ditanam di dalam tanah hingga menyisakan kepala, kemudian dilempari hingga mati.

### C. *Syarat-Syarat Nāsikh Mansūkh*

Menurut Muhammad Abu Zahrah sebagaimana yang disebutkan oleh Nashruddin Baidan dalam bukunya, terdapat beberapa syarat yang harus terpenuhi dalam masalah *nāsikh mansūkh*, yakni<sup>65</sup>:

1. Hukum yang di-*nasakh* tidak menunjukkan berlaku selamanya.
2. Hukum yang di-*nasakh* bukanlah suatu hukum yang baik buruknya telah disepakati secara akal sehat. Misalnya perbuatan jujur, aniaya, dan lain sebagainya.
3. Ayat yang menghapus (*nāsikhāt*) turun kemudian setelah ayat yang dihapus (*mansūkhāt*).
4. Kedua ayat dalam keadaan bertentangan satu sama lain dan tidak dapat diselesaikan secara kompromi.

Adapun al-Zarqani dalam kitabnya juga menyebutkan syarat-syarat terjadinya *nāsikh mansūkh*, yakni<sup>66</sup>:

1. Hukum yang di-*nasakh* berupa hukum syar'i dan bukan 'aqli.

---

<sup>65</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 175.

<sup>66</sup>Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), h. 141.

2. Ayat yang me-*nasakh* turun kemudian setelah ayat yang di-*nasakh*. Kedua ayat saling bertentangan dan tidak dapat dikompromikan baik dengan *takhṣīs* atau *al-tadarruj fī al-tasyri'*.
3. *Khitāb* yang hukumnya dihapus bukanlah yang terkait dengan waktu tertentu, karena hukum tersebut dengan sendirinya akan berhenti jika waktunya telah habis.
4. *Naskh* hanya terjadi dalam permasalahan hukum, tidak terjadi dalam masalah akidah, sejarah, atau hal-hal lain yang tidak bersifat hukum.

Syarat tersebut dapat dilengkapi dengan syarat tambahan bahwa ayat yang menasakh harus lebih kuat atau setidaknya memiliki kekuatan yang setara dengan ayat yang dinasakh. Misalnya, al-Qur'an dengan al-Qur'an atau al-Qur'an dengan hadis *mutawātir*.<sup>67</sup>

#### **D. Hikmah dan Urgensi Adanya *Nāsikh Mansūkh***

Ada beberapa hikmah dari adanya *nāsikh mansūkh*, yaitu<sup>68</sup>:

1. Menjaga kemaslahatan seluruh umat.
2. Perkembangan syariat sampai pada tahapan sempurna sesuai dengan perkembangan dakwah dan juga kondisi umat.
3. Sebagai ujian bagi umat Islam apakah mau melaksanakannya atau tidak.
4. Memberikan manfaat bagi umat manusia, terkhusus umat Islam serta memberikan keringanan atas beban mereka. Hal ini karena apabila *naskh* beralih menjadi kondisi yang lebih berat dari sebelumnya maka berarti ada tambahan pahala yang akan didapatkan. Sedangkan apabila *naskh* beralih menjadi kondisi yang lebih ringan, maka berarti ada kemudahan yang diberikan.

---

<sup>67</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 175.

<sup>68</sup>Manna al-Qatthan, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Terj. Umar Mujtahid, h. 376.

Kajian tentang *nāsikh mansūkh* sangat penting untuk dilakukan, terutama ketika menyangkut permasalahan hukum fikih. Bahkan dalam penyelesaian ayat-ayat yang dianggap bertentangan dan tidak dapat dikompromikan, *nāsikh mansūkh* selalu menjadi solusi penyelesaiannya. Inilah yang menyebabkan ulama terdahulu memberikan perhatian pada permasalahan *nāsikh mansūkh*.<sup>69</sup> Ibnu ‘Abbas dalam tafsirnya menjelaskan makna *al-hikmah* dalam QS. al-Baqarah/2 : 269 berikut.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Terjemahnya:

Dia (Allah) menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Siapa yang dianugerahi hikmah, sungguh dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak. Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (darinya), kecuali ululalbab.<sup>70</sup>

*Battuanna:*

(Puang Allah Taala) mambei al hikmah (pa’issangan Koroang anna Hadis) di to napoelo’. Anna inai-inai natandoi al hikmah tongang natandoi acoangan iya mai’di. Anna andiang diang mala maala pe’guruang selaengna to keakkalang.<sup>71</sup>

Menurut Ibnu ‘Abbas, makna *al-hikmah* dalam ayat tersebut adalah pengetahuan tentang *nāsikh mansūkh*, *muhkam mutasyābih*, kronologi turunnya ayat, serta halal haram dalam al-Qur’an.<sup>72</sup>

#### **E. Ayat-Ayat Al-Qur’an yang dianggap Nāsikh dan Mansūkh**

Imam al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* menyebutkan bahwa terdapat 20 ayat dalam al-Qur’an yang tergolong ke dalam ayat yang *mansūkh*. Adapun ayat-ayat tersebut yakni QS. al-Baqarah/2 ayat 180, 184, 183, 217, 240, 284, QS. Alī-‘Imrān/3 ayat 102, QS. al-Nisā’/4 ayat 33, 8, 15, QS. al-

<sup>69</sup>Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur’an*, (Cet. III; Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014), h. 186.

<sup>70</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 60.

<sup>71</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 71-72.

<sup>72</sup>Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur’an*, h. 187.

Mā'idah/5 ayat 2, 42, 106, QS. al-Anfāl/8 ayat 65, QS. al-Taubah/9 ayat 41 dan 91, QS. al-Nūr/24 ayat 3 dan 58, QS. al-Ahzāb/33 ayat 52, QS. al-Mujādilah/58 ayat 12, QS. al-Mumtahanah/60 ayat 11, serta QS. al-Muzzammil/73 ayat 2.

Jumlah keseluruhan dari ayat-ayat yang dianggap *mansūkh* tersebut adalah 21 ayat. Namun, pendapat yang paling kuat adalah ayat tentang perizinan dan pemberian warisan kepada yang hadir ketika warisan tersebut dibagikan bukanlah termasuk ayat yang *mansūkh*, melainkan ayat yang *muḥkam*. Oleh karena itu, jumlahnya menjadi 19 ayat. Kemudian terdapat penambahan ayat lain yang dianggap *mansūkh* yakni QS. al-Baqarah/2 : 115 sehingga jumlahnya menjadi 20 ayat.<sup>73</sup> Untuk lebih jelasnya, penulis akan memaparkan beberapa ayat yang tergolong *mansūkh*, sebagai berikut.

### 1. Surah al-Baqarah/2 : 180

Ayat tersebut menjelaskan tentang wajibnya berwasiat kepada orang tua dan kerabat ketika telah nampak tanda kematian pada diri seseorang. Namun, ayat ini dinyatakan *mansūkh* oleh ayat yang menjelaskan masalah warisan yaitu dalam surah al-Nisā' ayat 11, juga oleh hadis yang menyatakan tidak ada wasiat bagi para ahli waris atau "*lā waṣiyyata li wārīsīn*". Selain itu, ayat ini juga *mansūkh* berdasarkan *ijmā'*.<sup>74</sup>

### 2. Surah al-Nisā'/4 : 15

Ayat ini di-*naskh* oleh surah al-Nūr ayat 2.<sup>75</sup>

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ  
حَتَّىٰ يَتَوَقَّعَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

<sup>73</sup>Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 190.

<sup>74</sup>Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 183.

<sup>75</sup>Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 186.

Terjemahnya:

Para wanita yang melakukan perbuatan keji<sup>76</sup> di antara wanita-wanita kamu, maka mintalah kesaksian atas (perbuatan keji)-nya dari empat orang di antara kamu. Apabila mereka telah memberikan kesaksian, tahanlah mereka (para wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajal atau sampai Allah memberi jalan (yang lain)<sup>77</sup> kepadanya.<sup>78</sup>

*Battuanna:*

*Anna lao di para to baine iya mappogau' panggauang merissi-rissi' (mappanga'ding), sitinayannai diang appe' sa'bi di sesemu mie' (iya ma'ita). Anna mua' diangmi massa'bi, jari tarukkungi ise'iya (para to baine) di'o dio di boyangna lambi' pole ajjalna, iyade' Puang Allah Taala mambei'i tangalalang (laengna).<sup>79</sup>*

Dalam ayat tersebut diijelaskan mengenai hukum bagi wanita yang berlaku keji, dalam hal ini yang dimaksud adalah zina. Hukuman yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah menahan para wanita di dalam rumahnya dan tidak boleh keluar hingga menemui ajalnya sendiri, maksudnya adalah dikurung hingga mati. Ayat ini kemudian dihapus dengan turunnya surah al-Nūr ayat 2 yang menjelaskan tentang hukuman bagi pezina yaitu 100 kali cambukan.

### 3. Surah al-Mā'idah/5 : 2

Pada QS. al-Mā'idah/5 : 2. Disebutkan dalam ayat tersebut mengenai larangan untuk melanggar kehormatan bulan haram. Salah satu hal yang menunjukkan kehormatan bulan haram adalah adanya larangan berperang. Oleh

---

<sup>76</sup>Kata keji dalam ayat ini berarti perbuatan zina. Akan tetapi, menurut pendapat lain, kata ini mencakup juga perbuatan mesum yang lain, seperti hubungan sejenis dan yang semisalnya.

<sup>77</sup>Yang dimaksud dengan jalan yang lain adalah dengan turunnya surah an-Nūr (24): 2 tentang hukum dera.

<sup>78</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 108.

<sup>79</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 129.

karena itu, ayat ini di-*nasakh* oleh ayat yang menyatakan bolehnya berperang pada bulan-bulan haram,<sup>80</sup> sebagaimana dalam surah al-Taubah ayat 36.

#### 4. Surah al-Anfāl/8 : 65

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

Terjemahnya:

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.<sup>81</sup>

*Battuanna:*

*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.*<sup>82</sup>

Ayat ini menjelaskan tentang berita gembira yang Allah swt. sampaikan terkait perang di mana dua puluh orang yang sabar dapat mengalahkan dua ratus orang musuh, serta seratus orang yang sabar dapat mengalahkan seribu orang kafir. Dalam artian, masing-masing orang dapat mengalahkan sepuluh musuh. Hal ini terasa berat bagi kaum muslimin karena mereka tidak boleh lari dari perang menghadapi musuh tersebut.<sup>83</sup>

Ayat ini kemudian di-*nasakh* oleh ayat setelahnya yakni ayat 66 di mana Allah swt. meringankan mereka dalam hal bilangan sesuai dengan kadar

<sup>80</sup>Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 186.

<sup>81</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 255.

<sup>82</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 308.

<sup>83</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Tahzīb Tafīr Ibnū Kaṣīr*, Jilid 4, (Cet. I; Bandung: Sygma Creative Media Corp, 2012), h. 39-41.

kemampuan mereka. Oleh karena itu, apabila jumlah kaum muslimin adalah separuh dari jumlah musuh maka mereka tidak diperkenankan lari dari medan perang. Namun, apabila jumlah mereka kurang dari separuh jumlah musuh, maka mereka diperkenankan mundur, tidak wajib memerangi musuhnya. Hal ini telah diriwayatkan salah satunya oleh Ali Ibnu Abu Thalhah dan al-Aufi dari Ibnu ‘Abbas.<sup>84</sup>

### 5. Surah al-Mujādilah/58 : 12

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ بِذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطَهَّرٌ فَإِنْ لَمْ  
تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu (ingin) melakukan pembicaraan rahasia dengan Rasul, hendaklah kau mengeluarkan sedekah (kepada orang miskin) sebelum (melakukan) pembicaraan itu. Hal itu lebih baik bagimu dan lebih bersih. Akan tetapi, jika kamu tidak mendapatkan (apa yang akan disedekahkan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>85</sup>

*Battuanna:*

*E inggannana to matappa', mua' mappadiango'o mie' assipauang husus lao di suro sitinayanna mie' massulakka (lao di to kasi-asi) di andiangnapa assipauang di'o. Iya bassa di'o la'bi macoai di sesemu mie' anna la'bi mapaccing, mua' andiango'o mie' marruppa' (anu iya na mupasulakkang). Jari sitongangna Puang Allah Taala Masarro Pa'dappang na Makkesayang.<sup>86</sup>*

Ayat ini berisi perintah untuk mengeluarkan sedekah sebelum mengadakan pembicaraan dengan Nabi. Namun ayat ini kemudian di-*nasakh* oleh ayat

<sup>84</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Taḥzīb Tafṣīr Ibnu Kaṣīr*, Jilid 4, h. 39-41.

<sup>85</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 803.

<sup>86</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1016.

setelahnya yakni ayat ke-13 sehingga kewajiban memberi sedekah sebelum mengadakan pembicaraan dengan Nabi tidak lagi diberlakukan.<sup>87</sup>

#### F. *Pro Kontra Nāsikh Mansūkh di Kalangan Ulama Pra Kontemporer*

Sebagaimana yang diketahui bahwa persoalan adanya *naskh* dalam al-Qur'an telah menjadi perdebatan sejak dahulu. Perdebatan tersebut menyebabkan ulama terbagi menjadi dua kelompok yakni kelompok yang mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an dan kelompok yang menolak. Berikut penulis paparkan pro kontra di kalangan ulama pra kontemporer terkait *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an.

##### 1. *Naskh dalam Pandangan Pendukungnya*

Kebanyakan dari ulama klasik hingga pertengahan umumnya mengakui keberadaan *naskh* dan menerima teori tersebut sebagai sesuatu yang secara akal dan nyata dapat terjadi dalam lingkup syariat Nabi Muhammad saw.. Bahkan sebagian berpendapat bahwa mengakui keberadaan *naskh* merupakan konsekuensi logis dari bukti yang nyata akan kenabian Muhammad. Maksudnya adalah bahwa terdapat banyak hal yang membuktikan kenabian Muhammad, akan tetapi kenabian tersebut tidak mungkin terjadi melainkan dibangun di atas prinsip bahwa diutusnya Muhammad untuk menghapus syariat nabi terdahulu. Sehingga menjadi suatu hal yang pasti bagi yang beriman kepada Nabi Muhammad untuk mengakui adanya *naskh* dan teorinya, terlebih lagi karena teori tersebut pun telah disepakati secara ijma' oleh ulama salaf.<sup>88</sup>

Dalil yang digunakan oleh para pendukung *naskh* umumnya adalah QS. al-Baqarah/2 : 106, yang dikuatkan dengan QS. al-Nahl/16 : 101. Surah al-Baqarah

---

<sup>87</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Taḥzīb Tafīr Ibnū Kaṣīr*, Jilid 10, h. 23-24.

<sup>88</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, Tesis, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2021), h. 38.

ayat 106 secara konteks berkaitan dengan umat Yahudi. Dalam tafsir *Ma'ālim al-Tanzīl*, al-Baghawi (w. 516 H/1120 M) menjelaskan bahwa ayat tersebut sehubungan dengan orang-orang Yahudi yang menuduh Nabi Muhammad memerintahkan para sahabatnya melakukan sesuatu kemudian melarangnya, atas dasar inisiatifnya sendiri.<sup>89</sup> Dalam hal ini, tuduhan yang dilontarkan adalah sehubungan dengan terjadinya perubahan hukum atau yang umumnya diistilahkan dengan *naskh*, yakni mengganti suatu ayat dengan ayat yang lain.

Turunnya ayat ini adalah sebagai bantahan terhadap argumen umat Yahudi yang mengingkari adanya *nāsikh mansūkh* dalam ayat Allah swt., yang mana hukum-hukum dalam Taurat telah dihapus oleh al-Qur'an. Pengingkaran mereka ini pula yang menyebabkan mereka mengingkari Nabi Isa a.s. dan Nabi Muhammad saw. Diantara hukum-hukum terdahulu yang telah dihapus oleh al-Qur'an adalah menikahi anak perempaun (masa Nabi Adam), memakan semua jenis hewan (masa Nabi Nuh), membunuh anak laki-laki (masa Nabi Ibrahim), perintah membunuh orang yang melakukan penyembahan kepada sapi sebagai upaya penebusan dosa (masa Nabi Musa).<sup>90</sup>

Kembali pada persoalan *naskh* yang disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 106, Ibnu 'Abbas (w. 68 H) menafsirkan bahwa apa saja ayat yang Allah ganti atau membiarkannya tanpa ada pengganti, itu semua karena terdapat manfaat yang lebih baik dan sesuai dengan kondisi hamba-Nya.<sup>91</sup> Lebih jelas lagi, al-Thabari (w. 310 H/923 M) menjelaskan bahwa *mā nansakh min āyatin* mengandung makna bahwa Allah swt. mengganti dan mengubah suatu ayat dengan ayat yang lainnya. Maksudnya adalah mengubah hukum dalam ayat tersebut, yang tadinya halal

---

<sup>89</sup>Al-Husain Ibnu Mas'ud al-Baghawi, *Tafsīr al-Bagāwi; Ma'ālim al-Tanzīl*, h. 133.

<sup>90</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Taḥzīb Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, Jilid 1, h. 250.

<sup>91</sup>Ali bin Abu Thalḥah, *Tafsīr Ibnu 'Abbās*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), h. 99-100.

menjadi haram atau sebaliknya, yang dilarang menjadi boleh atau sebaliknya. Perubahan seperti ini hanya terjadi pada ayat-ayat yang berisi perintah dan larangan, ancaman, perkara mutlak dan boleh, serta tidak terjadi pada ayat-ayat yang memuat kabar.<sup>92</sup> Riwayat-riwayat yang disebutkan dalam tafsirnya, semua menunjukkan bahwa kebanyakan sahabat juga memahami maksud dari *mā nansakh min āyatīn* sebagai penggantian hukum dalam ayat baik tetapnya bacaan ataupun tidak.<sup>93</sup>

Sejalan dengan pendapat al-Thabari, Ibnu Katsir (w. 774 H/1374 M) dalam tafsirnya mengenai QS. al-Baqarah ayat 106 memaparkan riwayat dari Ibnu ‘Abbas r.a. mengenai lafal *mā nansakh min āyatīn* “Ayat yang Kami batalkan ....,” berarti Allah swt. telah mengganti suatu ayat dengan ayat yang lain.<sup>94</sup> Adapun berkaitan dengan lafal *nunsihā*, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sebagian membacanya dengan *nunsihā* dan sebagian yang lain membaca dengan *nansa’hā*. Lafal tersebut diartikan sebagai “mengakhirkan ayat”, sehingga makna *naskh* dalam ayat tersebut berarti pengubahan substansi hukum namun teks tidak berubah. Adapun jika diartikan sebagai “menghilangkan dari ingatan”, maka *naskh* dalam ayat tersebut berarti tidak berlakunya ayat yang dihapus karena adanya ayat lain yang datang kemudian.<sup>95</sup>

Jalaluddin al-Mahalli (w. 864 H/1459 M) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H/1505 M) dalam *Tafsir Jalalain* juga memaknainya demikian. Lafaz *mā nansakh* yang diartikan sebagai “Apa yang Kami *nasakh*-kan ...” merupakan bentuk syarat

---

<sup>92</sup>Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’ān; Tafsīr al-Ṭabari*, Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), h. 355-356.

<sup>93</sup>Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’ān; Tafsīr al-Ṭabari*, h. 356.

<sup>94</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Taḥzīb Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, Jilid 1, h. 249.

<sup>95</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Taḥzīb Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, Jilid 1, h. 249.

(*syarṭiyah*). Penghapusan yang dimaksud dalam ayat ini adalah penghapusan status hukum suatu ayat, baik dihapus sekaligus bersama lafaznya maupun hanya hukumnya saja. Ada bacaan lain terkait lafaz ini, yakni dibaca *nunsikh* yang artinya adalah Kami menyuruhmu atau Jibril untuk me-*nasakh*-nya.<sup>96</sup>

Seperti kebanyakan ulama, al-Baidhawi (w. 685 H/1292 M) juga mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Surah al-Baqarah ayat 106 juga dianggapnya sebagai dalil kebolehan penghapusan dan penundaan wahyu karena memang demikian asalnya. *Naskh* dalam al-Qur'an memang mungkin terjadi karena hukum-hukum ditetapkan dan ayat-ayat diturunkan untuk kemaslahatan manusia sebagai nikmat dan rahmat yang diberikan Allah swt.. Hal tersebut berbeda-beda sesuai dengan perbedaan zaman dan kondisi manusia, seperti sebab-sebab kehidupan karena sesuatu yang bermanfaat untuk suatu zaman bisa jadi berbahaya bagi zaman yang lain.<sup>97</sup>

Ibnu Katsir juga menjelaskan bahwa hikmah dari adanya *nāsikh mansūkh* ini adalah bahwa Allah swt. menginginkan ketentuan hukum yang baru bagi, lebih bermanfaat, dan sesuai dengan kebutuhan umat. Ketetapan hukum yang baru tersebut merupakan keringanan yang diberikan Allah swt. bagi umat manusia dalam melaksanakan ketentuan hukum.<sup>98</sup> Hal ini menunjukkan kebesaran dan kekuasaan Allah swt. di mana segala sesuatu yang terjadi tidak lepas dari kehendak-Nya.

Adapun mengenai QS. al-Nahl/16 : 101, al-Thabari menafsirkan bahwa yang dimaksud *baddal* dalam ayat tersebut bahwa Allah swt. menghapus suatu

---

<sup>96</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Terj. Najib Junaidi, Jilid 1, (Cet. II; Surabaya: PT. eLBA Fitrah Mandiri Sejahtera, 2015), h. 87.

<sup>97</sup>Nashiruddin al-Baidhawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl Tafsīr al-Baiḍāwī*, Juz 1, (Beirut: Dār Ṣādir, 2001), h. 86.

<sup>98</sup>Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Tahzīb Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, Jilid 1, h. 250.

ayat kemudian menggantikannya dengan ayat yang memuat hukum yang lain.<sup>99</sup> Ibnu Katsir menjelaskan lebih lanjut bahwa ayat ini memuat pemberitahuan dari Allah mengenai kelemahan nalar kaum musyrikin serta kurang kokohnya iman mereka. Hal tersebut terbukti setelah mereka melihat perubahan hukum. Akibatnya mereka melontarkan tuduhan kepada Muhammad bahwa dirinya adalah seorang pendusta. Padahal perubahan itu adalah dari Allah, Dia melakukan apa yang dikehendaki-Nya dan menetapkan apa yang diinginkan-Nya.<sup>100</sup> Penjelasan ini sejalan dengan apa yang telah dipaparkan sebelumnya mengenai surah al-Baqarah ayat 106.

Penafsiran-penafsiran tersebut memberikan kesimpulan bahwa kebanyakan ulama klasik mengakui keberadaan *naskh* dalam al-Qur'an. Bahkan sebagaimana yang dikatakan oleh M. Quraish Shihab dalam bukunya "Kaidah Tafsir" bahwa ulama klasik cenderung memaknai konsep *nāsikh mansūkh* dalam pandangan yang luas. Bukan hanya terkait dengan penghapusan hukum tetapi pengkhususan yang umum (*takhṣīṣ al-'am*), pembatasan yang mutlak (*taqyīd al-mutlaq*) dan perincian yang global (*tafsīl al-mujmal*) juga termasuk dalam kategori *naskh*. Hal tersebut terus berlanjut hingga era pertengahan di mana banyak ayat-ayat dalam al-Qur'an yang dikategorikan sebagai ayat yang *mansūkh*, misalnya Muhammad Ibn Hazm (w. 1064 M) dengan 214 ayat, Abu Ja'far al-Nahhas (w. 949 M) dengan 138 ayat, Abd al-Rahman ibn Ali al-Jauzi (w. 597 H) dengan 274 ayat, dan ulama-ulama lainnya.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup>Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān; Tafsīr al-Ṭabari*, Jilid 16, h. 327.

<sup>100</sup>Muhammad Nasib al-Rifa'i, *Taisiru al-'Aliyyul Qadīr li Ikhtiṣāri Tafsir Ibnu Kaṣṣir*, Terj. Syihabuddin, h. 1065-1066.

<sup>101</sup>Fadhil Hasan Abbas, *Itqān al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, (Yarmuk: Dār al-Furqān, 1997), h. 18.

## 2. *Naskh* dalam Pandangan Penentangannya

Ulama pra kontemporer yang menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an adalah Abu Muslim al-Ashfahani, seorang ulama dari kalangan muktazilah. Menurutnya, penghapusan hukum (*naskh*) tidak pernah terjadi dalam al-Qur'an. Apabila terjadi, maka hal tersebut akan menunjukkan kelemahan dalam al-Qur'an, padahal al-Qur'an merupakan wahyu Allah yang terhindar dari kelemahan dan kebatilan. Pendapatnya ini didasari oleh firman Allah swt. dalam surah Fuṣṣilat ayat 42, yang menjelaskan bahwa tidak ada yang batil (batal/salah) dari al-Qur'an. Hal ini menunjukkan kemustahilan terjadinya *naskh* dalam pandangan Abu Muslim al-Ashfahani.<sup>102</sup> *Naskh* dapat terjadi menurut akal tetapi tidak dalam syariat. Oleh karena itu, Abu Muslim membawa persoalan *naskh* ini kepada *takhsis*.<sup>103</sup>

Terkait dengan dua ayat yang dijadikan dalil adanya *naskh* oleh pendukungnya, Abu Muslim menjelaskan bahwa makna *āyat* dalam surah al-Baqarah dan al-Nahl tersebut bukanlah ayat al-Qur'an. Akan tetapi, makna yang tepat adalah hukum-hukum syariat yang tertuang dalam kitab-kitab umat terdahulu. Perubahan arah kiblat misalnya, yang awalnya di Bait al-Maqdis kemudian dipindahkan ke Ka'bah di Mekah. Ayat yang membahas hal ini umumnya oleh jumbuh ulama dikategorikan sebagai *nāsikh mansūkh*. Berbeda dengan Abu Muslim yang menjadikannya sebagai penguat pandangannya. Baginya, hukum yang dihapus dalam kasus ini adalah dari kitab-kitab terdahulu dan bukan dari syariat Muhammad.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup>Samsul Arifin, *Nasakh Menurut Abu Muslim Al-Asfahani*, Al-Adillah: Jurnal Hukum Islam, Vol. 1, No. 1, 2021, h. 53.

<sup>103</sup>Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 177.

<sup>104</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 40.

Selain Abu Muslim, Fakhruddin al-Razi juga termasuk dalam kelompok yang menentang adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Salah satu hal yang diangkat terkait masalah ini adalah mengenai perbedaan terkait kata *nunsihā*. Ibnu Katsir dan Abu 'Amr membaca lafal *nunsihā* dengan mem-*fathah*-kan *nun* dan *hamzah* sehingga bacaannya menjadi *nansaahā*. Adapun selainnya membaca dengan di-*dhammah* *nun* dan di-*kasrah* *sin*. Sebagian memaknainya sebagai *al-nisyān* yang berarti lupa dan sebagian yang lain memaknainya sebagai lalai yakni meninggalkan.<sup>105</sup> Lupa di sinilah adalah hal yang tidak masuk akal dan tertolak berdasarkan dalil naqli lainnya. Hal itu didasarkan karena penetapan ayat melalui proses transmisi yang *mutawātir*, sehingga sangat tidak masuk akal apabila semua *ahl al-mutawātir* tersebut secara tiba-tiba melupakan isi al-Qur'an. Selain itu, juga akan bertentangan dengan pernyataan dari al-Qur'an itu sendiri bahwa kesuciannya akan selalu terjaga dari segala pemalsuan dan penyelewengan.<sup>106</sup>

Lebih lanjut, al-Razi menjelaskan bahwa surah al-Baqarah ayat 106 yang menjadi dasar teori *naskh* dalam al-Qur'an merupakan dalil yang tergolong lemah. Menurutnya, kata "*mā*" sebelum kata "*nansakh*" dan seterusnya memuat maksud pengandaian dan jawaban atas pengandaian tersebut.<sup>107</sup> Hal ini memberikan gambaran bahwa ayat tersebut bukan menunjukkan realitas *naskh* dalam al-Qur'an, akan tetapi lebih ke arah pengandaian. Maksudnya adalah seandainya *naskh* itu terjadi maka tentu akan didatangkan hukum baru yang lebih baik atau minimal sebanding dengan yang sebelumnya.

---

<sup>105</sup>Fakhruddin al-Razi, *Tafsīr al-Kabīr: Mafātihūl Ġaib*, Juz 2, (Kairo: Dār al-Hadiṣ, 2012), h. 257.

<sup>106</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 39.

<sup>107</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 40.

### BAB III

## TIPOLOGI PEMIKIRAN TAFSIR AL-QUR'AN PADA MASA KONTEMPORER

### A. *Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an*

Secara umum, terdapat tipologi penafsiran al-Qur'an yang digagas oleh Johanna Pink. Hal tersebut tertuang dalam penelitiannya yang berjudul *Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunni Tafsir: Toward a Typology of Qur'an Commentaries from The Arab World, Indonesia, and Turkey*. Menurut Johanna, kekayaan tradisi tafsir pada masa pra kontemporer banyak ditinggalkan oleh para penafsir dan pengkaji al-Qur'an saat ini karena menganggap bahwa metodologi tafsir pra kontemporer telah usang. Padahal, penafsiran pra kontemporer adalah aset berharga yang bisa digali lebih dalam dengan kerangka epistemologi modern.<sup>108</sup>

Dalam penelitiannya, Johanna menggunakan 11 karya tafsir yang terbagi ke dalam empat wilayah, yaitu Mesir, Suriah, Indonesia, dan Turki. Berdasarkan analisisnya, Johanna membagi penafsiran ke dalam beberapa tipologi. Tipologi pertama adalah berdasarkan strategi dan metode penafsiran. Tipologi ini terdiri dari tiga bagian yaitu, 1) Mufasir klasik hingga pra-modern yang lebih menekankan penggunaan sanad hadis sebagai rujukan dan cenderung tidak tertarik pada penafsiran di luar hal tersebut; 2) Mufasir modern yang menggunakan pendekatan literal ayat, namun dengan kerangka penafsiran reformis; 3) Mufasir kontemporer yang cenderung menggunakan pendekatan historis-kontekstual dan tidak tertarik pada penggunaan hadis.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup>Miftahus Syifa Bahrul Ulumiyah, *Tipologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Johanna Pink*, diakses pada hari Jum'at, 10 Mei 2024, pukul 22.25 WITA, [Tipologi Penafsiran Al-Quran Menurut Johanna Pink \(Part I\) \(tafsiralquran.id\)](https://tafsiralquran.id)

<sup>109</sup>Miftahus Syifa Bahrul Ulumiyah, *Tipologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Johanna Pink*, [Tipologi Penafsiran Al-Quran Menurut Johanna Pink \(Part I\) \(tafsiralquran.id\)](https://tafsiralquran.id)

Tipologi berikutnya adalah berdasarkan tujuan dalam sebuah penafsiran. Tipologi ini terdiri dari tiga bagian yaitu, 1) Polivalensi, yakni penafsiran yang tetap menerima adanya beberapa kemungkinan pemaknaan yang lain terhadap suatu ayat; 2) Praktis, yakni penafsiran yang memberikan pesan yang jelas terhadap pemaknaan suatu ayat, sehingga penafsir-penafsir yang tergolong dalam tipe ini tidak segan untuk menolak penafsiran yang dianggapnya keliru; 3) Relatif, yakni penafsiran yang membiaskan suatu makna sehingga selaras dengan semua kelompok sebagai upaya penyebaran dakwah.<sup>110</sup>

Tipologi berikutnya yang digagas oleh Johanna Pink adalah berdasarkan sikap penafsir. Tipologi ini terdiri dari tiga bagian yaitu konservatif yang berpegang pada dogma teologis tradisional, cukup ortodoks yang mengambil pandangan kaum reformis modern dan juga pandangan tradisional klasik, serta modernis yang penafsirannya menyesuaikan pesan al-Qur'an dengan problematika kontemporer. Terakhir, terdapat tipologi berdasarkan wilayah, yakni kawasan Arab (Mesir dan Suriah) yang cenderung literal dan konservatif, kawasan Indonesia yang cenderung menggunakan penafsiran sufi, serta kawasan Turki yang menggunakan pendekatan hermeneutika dan filsafat.<sup>111</sup> Berdasarkan penelitian Johanna Pink tersebut, dapat dilihat bahwa tipologi penafsiran yang digagasnya tidak terkhusus pada masa kontemporer saja, tetapi juga masa pra kontemporer.

#### **B. *Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an Pada Masa Kontemporer***

Adapun tipologi yang khusus pada penafsiran al-Qur'an di masa kontemporer, para peneliti studi tafsir al-Qur'an berbeda-beda dalam merumuskannya. Diantaranya adalah Rotraud Wielandt yang merupakan seorang

---

<sup>110</sup>Miftahus Syifa Bahrul Ulumiyah, *Tipologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Johanna Pink*, [Tipologi Penafsiran Al-Quran Menurut Johanna Pink \(Part 2\) \(tafsiralquran.id\)](https://tafsiralquran.id)

<sup>111</sup>Miftahus Syifa Bahrul Ulumiyah, *Tipologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Johanna Pink*, [Tipologi Penafsiran Al-Quran Menurut Johanna Pink \(Part 2\) \(tafsiralquran.id\)](https://tafsiralquran.id)

professor dalam Kajian Islam dan Sastra Arab di Otto Friedrich University Bamberg, Jerman. Wielandt membagi pemikiran tafsir modern-kontemporer menjadi enam macam.<sup>112</sup>

Pertama, adalah penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme pencerahan (*enlightenment*), misalnya penafsiran Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad ‘Abduh. Kedua, adalah penafsiran yang didasarkan pada sains modern-kontemporer, misalnya penafsiran Thanthawi Jawhari. Ketiga, adalah penafsiran yang didasarkan pada ilmu sastra, misalnya penafsiran Amin al-Khuli, Ahmad Muhammad Khalafallah, dan ‘Aisyah Abdurrahman (Bint al-Syathi’). Keempat, adalah penafsiran yang didasarkan pada perspektif kesejarahan (historisitas) teks al-Qur’an, misalnya penafsiran Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd. Kelima, adalah penafsiran yang cenderung kembali kepada pemahaman generasi Islam awal, misalnya penafsiran Sayyid Qutb dan Abu al-A’la al-Mawdudi. Keenam, adalah penafsiran dengan bentuk tematik, misalnya penafsiran Hassan Hanafi.<sup>113</sup>

Selain Rotraud Wielandt, Abdullah Saeed juga membagi pemikiran tafsir periode kontemporer menjadi tiga macam. Pertama, adalah aliran tekstualis (*textualist approach*) yakni penafsiran yang mengikuti teks al-Qur’an dengan kaku dan hanya berfokus pada makna literal ayat. Para penafsir yang berada dalam aliran ini beralasan bahwa al-Qur’an harus senantiasa menjadi pandangan hidup pada setiap masa termasuk masa kontemporer di mana kebutuhan hidup modern tidak boleh menjadi patokan hidup. Selain itu, makna ayat-ayat al-Qur’an sudah bersifat tetap dan menyeluruh untuk diaplikasikan sepanjang masa. Adapun kelompok

---

<sup>112</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, (Cet. II; Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2017), h. 51-52.

<sup>113</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, h. 52.

yang masuk ke dalam aliran ini menurut Abdullah Saeed adalah kelompok ‘Tradisionalis’ dan ‘Salafi’.<sup>114</sup>

Kedua, adalah aliran semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) yang juga sangat memperhatikan aspek linguistik ayat serta tidak tertarik untuk mengulik konteks historisitas ayat. Namun, yang membedakannya dengan aliran tekstualis adalah aliran ini menggunakan ungkapan-ungkapan modern dalam mempertahankan makna ayat secara literal. Adapun kelompok yang masuk ke dalam aliran ini menurut Abdullah Saeed adalah gerakan-gerakan neo-revivalis seperti Ikhwanul Muslimin dan Jama’ah Islami. Ketiga, adalah aliran kontekstualis (*contextualist approach*) yang lebih memperhatikan konteks sosio-historis dalam upaya memahami makna ayat. Adapun yang masuk ke dalam aliran ini misalnya Fazlur Rahman, Ijtihadi, Muslim Progresif, dan Muslim Liberal.<sup>115</sup>

Tipologi yang digagas oleh Abdullah Saeed dianggap sudah sangat bagus oleh salah satu guru besar ilmu al-Qur’an dan tafsir di Indonesia yaitu Sahiron Syamsuddin. Menurutnya, apa yang telah dirumuskan oleh Abdullah Saeed dapat memberikan pemahaman mengenai model penafsiran pada masa ini. Namun, pembagian tersebut belum meng-*cover* semua pemikiran tafsir yang ada di era ini. Oleh karena itu, Sahiron Syamsuddin membaginya menjadi tiga macam melalui perspektif pemaknaan ayat al-Qur’an, yaitu aliran Quasi-Objektivis Konservatif, aliran Subjektivis, dan aliran Quasi-Objektivis Progresif sebagai berikut.

### 1. Tipologi Quasi-Objektivis Konservatif

Aliran quasi-objektivis konservatif merupakan suatu pandangan di mana ayat-ayat dalam al-Qur’an harus dipahami, ditafsirkan, serta diaplikasikan di masa sekarang, sebagaimana ayat-ayat tersebut dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan

---

<sup>114</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, h. 53.

<sup>115</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, h. 53-54.

di masa al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.. Al-Qur'an ditafsirkan dengan menggunakan metode tafsir klasik seperti ilmu *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, *muḥkam mutasyābih*, dan perangkat tafsir yang lain guna mengetahui makna objektif atau makna asal ayat. Pandangan ini lebih condong pada pemahaman literal (tersurat) ayat. Hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an dianggap sebagai hakikat dari pesan Tuhan yang harus diterapkan oleh seluruh umat Islam kapanpun dan di manapun berada.<sup>116</sup>

Oleh karena itu, istilah *al-Qur'ān ṣālih li kulli zamān wal makān* adalah makna tekstual ayat yang secara jelas tersurat dalam al-Qur'an. Namun, pandangan ini memiliki kelemahan karena para penafsir yang tergolong dalam aliran ini tidak memperhatikan bahwa terdapat hukum-hukum dalam al-Qur'an yang di masa sekarang sudah tidak dapat diaplikasikan dalam kehidupan, misalnya hukum perbudakan. Selain itu, pandangan ini juga tidak tertarik untuk menjawab problematika modern dengan pembaruan pemahaman melalui pertimbangan atas perbedaan yang signifikan antara kondisi pada saat ayat diturunkan dengan kondisi di masa sekarang.<sup>117</sup>

## 2. Tipologi Subjektivis

Aliran ini menekankan bahwa setiap penafsiran adalah bentuk dari subjektivitas seorang penafsir, sehingga kebenaran suatu penafsiran itu bersifat relatif. Berdasarkan hal ini, setiap penafsir berhak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang ada. Diantara tokoh tafsir yang tergolong dalam aliran ini adalah Hassan Hanafi dan Muhammad Syahrur.<sup>118</sup>

Hassan Hanafi berpandangan bahwa setiap penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kepentingan, ketertarikan, dan latar belakang

---

<sup>116</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 54-55.

<sup>117</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 55.

<sup>118</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 55-56.

dari penafsirnya, sehingga menghasilkan penafsiran yang beragam. Bagi Hassan Hanafi, tidak ada penafsiran yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan dalam upaya untuk memahami ayat dari beragam sisi dan sudut pandang, serta motivasi yang berbeda, sehingga tidak ada penafsiran yang betul-betul objektif.<sup>119</sup>

Adapun Muhammad Syahrur mengatakan bahwa al-Qur'an harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Syahrur tidak tertarik untuk mengungkap makna literal ayat, sehingga dalam upaya menafsirkan al-Qur'an Syahrur tidak merujuk kepada penafsiran ulama-ulama terdahulu bahkan penafsiran Nabi sekalipun. Penafsiran Nabi dipandang hanya sebagai penafsiran pertama yang tidak mengikat umat Islam. Perangkat penafsiran seperti *asbāb al-nuzūl* sama sekali tidak dianggap. Subjektivitas ini kemudian diistilahkan oleh Syahrur sebagai *Qirā'ah Mu'āṣirah* (pembacaan kontemporer).<sup>120</sup>

Bagi Syahrur, penafsiran al-Qur'an di masa sekarang harus sesuai dengan perkembangan ilmu-ilmu kontemporer baik eksakta maupun non-eksakta. Tegasnya, kebenaran sebuah penafsiran terletak pada kesesuaiannya dengan kondisi, kebutuhan, problematika, serta perkembangan ilmu pengetahuan di masa itu. Dalam artian, teks al-Qur'an sifatnya tetap, tetapi kandungan maknanya senantiasa berkembang (*ṣabat al-naṣ wa harakat al-muḥtawā*).<sup>121</sup>

### 3. Tipologi Quasi-Objektifis Progresif

Terdapat persamaan antara quasi-objektifis konservatif dengan quasi-objektifis progresif, yakni pada hal keharusan setiap penafsir untuk tetap menggali makna asal ayat, baik menggunakan perangkat penafsiran al-Qur'an maupun perangkat dan metode lain, misalnya informasi mengenai sejarah Arab secara umum terutama ketika turunnya wahyu, ilmu bahasa dan sastra modern, hingga

---

<sup>119</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 56.

<sup>120</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 56-57.

<sup>121</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 57.

hermeneutika. Di antara penafsir yang tergolong dalam aliran ini diantaranya adalah Fazlur Rahman yang menawarkan konsep *Double Movement*, Muhammad al-Thalibi yang menawarkan konsep *al-Tafsīr al-Maqāṣidi*, dan Nasr Hamid Abu Zayd yang menawarkan konsep *al-Tafsīr al-Siyaqi*.<sup>122</sup>

Para tokoh tersebut memandang bahwa makna asal dari suatu ayat hanya menjadi pijakan awal (pondasi) bagi penafsiran al-Qur'an di masa ini. Maksudnya adalah, makna literal dari suatu ayat bukanlah menjadi pesan utama dari turunnya al-Qur'an. Pesan-pesan dibalik makna literal ayat yang diistilahkan dengan *ratio legis* (ideal moral) oleh Rahman, *maqāṣid* oleh al-Thalibi, dan *maghza* oleh Abu Zayd, inilah yang perlu diterapkan di masa ini.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 57-58.

<sup>123</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 58.

**BAB IV**  
**TIPOLOGI PENAFSIRAN ULAMA KONTEMPORER ATAS QS. AL-BAQARAH/2: 106 SEBAGAI DALIL *NASKH* SERTA IMPLIKASINYA TERHADAP KONSEP *NĀSIKH MANSŪKH* DALAM AL-QUR'AN**

**A. *Penafsiran Ulama Kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil Naskh***

Ulama-ulama yang menafsirkan lafaz *āyat* sebagai ayat al-Qur'an dalam QS. al-Baqarah ayat 106 umumnya berkesimpulan bahwa terjadi *naskh* dalam al-Qur'an. Muhammad Ali al-Shabuni (w. 2021 M) menjelaskan dalam tafsirnya mengenai konteks surah al-Baqarah ayat 106. Ayat tersebut merupakan jawaban Allah swt. atas tuduhan orang-orang Yahudi perihal terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an. Tuduhan yang mereka lontarkan merupakan bentuk penentangan mereka terhadap al-Qur'an. Al-Shabuni menafsirkan bahwa Allah tidak menghapus atau melupakan suatu ayat, yakni merubah hukumnya kecuali akan digantikan dengan ayat lain yang lebih baik atau yang semisal dengannya.<sup>124</sup>

Ayat yang lebih baik di sini dapat berupa ayat yang lebih bermanfaat bagi umat manusia baik jangka pendek maupun jangka panjang. Dapat pula lebih baik karena ayat yang mengganti tersebut menghilangkan kesulitan bagi umat manusia atau pun lebih baik dalam hal pahala yang lebih besar. Kemudian lafal *alam ta'lam annalāha 'alā kulli syai'in qadīr*, ditafsirkan oleh al-Shabuni bahwa Allah maha mengetahui, maha bijaksana, dan maha kuasa atas segala sesuatu.<sup>125</sup> Hal ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang Allah datangkan menunjukkan kebaikan untuk hamba-Nya, sehingga *naskh* mungkin saja terjadi sebagai kebijaksanaan Allah kepada para hamba-Nya.

Kemudian Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M) juga menjelaskan dalam *Tafsīr al-Munīr* bahwa *naskh* boleh terjadi berdasarkan logika dan akal pikiran.

---

<sup>124</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *Ṣafwa al-Tafāsīr*, Jilid 1, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981), h. 86.

<sup>125</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *Ṣafwa al-Tafāsīr*, h. 86.

Menurutnya, dalam syariat Islam *naskh* dikatakan benar-benar terjadi berdasarkan ijma' kaum muslimin. Dalil kebolehan *naskh* berdasarkan logika dan akal adalah bahwa dugaan terjadinya *naskh* tidak sepenuhnya mustahil, sehingga muncullah makna kebolehan tersebut. Alasannya adalah hukum-hukum Allah swt. tentu mengikuti kehendak-Nya. Terkadang Allah memerintahkan untuk melakukan suatu perbuatan di waktu tertentu dan melarang perbuatan tersebut di waktu yang lain. Misalnya, perintah berpuasa pada bulan ramadhan dan larangan berpuasa pada dua hari raya.<sup>126</sup>

Kebolehan terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an dikuatkan oleh al-Zuhaili dengan pendapat bahwa QS. al-Baqarah ayat 106 diturunkan sebagai solusi atas pengalihan arah kiblat. Sehingga, konteks ayat tersebut berbicara mengenai penghapusan hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam ayat. Adapun lafaz *āyat* apabila disebutkan secara mutlak tanpa adanya tambahan apapun, maka lafaz tersebut bermakna bagian dari surah yang memuat perintah, larangan, dan lain sebagainya.<sup>127</sup> Hal ini menunjukkan bahwa lafaz *āyat* dalam QS. al-Baqarah/2 :106 tersebut bermakna ayat al-Qur'an karena lafaznya disebutkan secara mutlak tanpa ada tambahan.

Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa *naskh* terjadi karena disesuaikan dengan masalah dan kebutuhan. Namun bukan berarti muncul masalah baru yang tidak Allah ketahui sebelumnya sehingga diganti. Segala hal di masa lampau, masa kini, dan masa depan telah Allah ketahui. Allah mengambil langkah secara bertahap dalam memperbaiki keadaan sesuai dengan perkembangan situasi, karena apa yang menjadi solusi di masa dahulu belum tentu dapat menjadi solusi di masa

---

<sup>126</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 1, (Cet. 1; Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 212.

<sup>127</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 1, h. 215.

yang akan datang.<sup>128</sup> Terkait dengan ayat-ayat yang dianggap *mansūkh*, al-Zuhaili menegaskan bahwa itu berbeda dengan pembatasan ayat yang mutlak (*al-īlāq wa al-taqyīd*) sehingga tidak dapat dianggap sebagai *naskh*.<sup>129</sup> Adapun contoh-contoh ayat yang dianggap *mansūkh* oleh al-Zuhaili tidak berbeda dengan jumhur ulama.

Secara ringkas, Abu Yahya Marwan bin Musa juga menjelaskan bahwa setiap ayat yang di-*naskh* atau dihilangkan dari ingatan, tentu akan Allah gantikan dengan yang sebanding bahkan lebih baik. Adapun orang yang mengkritik perkara *naskh* ini, maka sama saja mengkritik kerajaan dan kekuasaan Allah. Sebaliknya, orang-orang yang memperhatikan perkara ini akan memperoleh hikmah dan rahmat dari Allah.<sup>130</sup> Adapun Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di (w. 1957 M) dalam tafsirnya memaknai *naskh* dengan “memindahkan”. Maksudnya adalah memindahkan seorang mukallaf dari suatu hukum kepada hukum yang lain, bahkan sampai pada pengguguran hukum. Al-Sa'di juga menegaskan bahwa Allah tidak menghapus suatu ayat atau membuat manusia lupa dan menghapusnya dari hati mereka, melainkan akan Allah gantikan dengan yang lebih bermanfaat atau yang semisal dengannya.<sup>131</sup>

Untuk menguatkan argumen tersebut, surah al-Nahl ayat 101 yang juga merupakan dalil adanya *naskh*, dimaknai serupa oleh para ulama. Misalnya penafsiran yang dipaparkan oleh al-Syaukani (w. 1834 M) dalam tafsirnya *Fathul Qadīr*. Makna *baddalnā* atau *tabdīl* dalam ayat tersebut adalah mengangkat sesuatu dan meletakkan yang lainnya sebagai pengganti. Oleh karena itu, lafal *tabdīl al-*

---

<sup>128</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 1, h. 210-211.

<sup>129</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 1, h. 216.

<sup>130</sup>Abu Yahya Marwan bin Musa, *Tafsir Al-Qur'an Hidayatul Insan*, Jilid 1, [www.tafsir.web.id](http://www.tafsir.web.id) h. 47.

<sup>131</sup>Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, *Tafsīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Jilid 1, (Cet. VIII; Jakarta: Darul Haq, 2016), h. 117.

*āyah* bermakna mengangkat sebuah ayat dan menggantinya dengan yang lain, yakni menghapusnya dengan ayat yang lain.<sup>132</sup> Wahbah al-Zuhaili juga mengatakan demikian bahwa *tabdīl* dalam ayat tersebut berarti mengangkat suatu ayat dan menggantinya dengan yang lain.<sup>133</sup> Hal ini menunjukkan bahwa lafaz *āyat* dalam ayat ini juga dimaknai sebagai ayat al-Qur'an sebagaimana dalam surah al-Baqarah ayat 106.

Penafsiran dari beberapa ulama tersebut menunjukkan kecenderungan mereka terhadap konsep *naskh* yang dipegang oleh jumhur ulama, di mana terjadi penghapusan hukum syara' karena terdapat dalil syara' yang datang belakangan. Meskipun demikian, boleh jadi di antara ulama tersebut terjadi perbedaan dalam menetapkan jumlah ayat yang *mansūkh* dalam al-Qur'an, sebagaimana perbedaan yang terjadi antara beberapa ulama di era pertengahan.

Adapula al-Thabathaba'i (w. 1981 M) yang secara tegas mengakui adanya *naskh* dengan ungkapannya "sungguh adanya *naskh* antara ayat-ayat al-Qur'an adalah sesuatu yang tidak perlu diragukan".<sup>134</sup> Menurutnya, lafaz *āyat* bermakna tanda yang bentuk dan ekspresinya sangat beragam. Sebagian dari ayat al-Qur'an disebut ayat karena menjadi tanda bahwa manusia tidak mampu menandinginya. Hukum atau aturan syariat disebut ayat karena menjadi tanda atas keberadaan Allah swt. sebagai penciptanya. Begitupun dengan para nabi dan para wali, mereka juga disebut ayat karena perkataan dan perilakunya mengajak yang lain kepada Allah.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup>Al-Syaukani, *Tafsīr Fathul Qadīr*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h. 435.

<sup>133</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 7, (Cet. 1; Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 475.

<sup>134</sup>Risa Fadhilah, *Konsep Nasikh Mansukh di Era Modern dalam Perspektif Imam Al-Tabathaba'i*, h. 305.

<sup>135</sup>Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Vol. 1; Beirut: Muassasat al-'A'lā li al-Maṭbū'āt, 1997), h. 249.

Meskipun mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an, dirinya menolak konsep *naskh* secara umum. Menurutnya, tidak ada pembatalan dalam al-Qur'an, yang ada adalah penetapan dan menguatkannya dengan memberikan ketetapan yang lain karena adanya suatu masalah.<sup>136</sup> Pandangan tersebut sejalan dengan penafsiran Quraish Shihab terutama pada lafaz *nunsihā* yang umumnya dimaknai sebagai menjadikan manusia lupa. Dirinya menegaskan ketidaksetujuannya akan pemaknaan tersebut. Menurutnya, lafaz tersebut lebih tepat jika dimaknai sebagai penangguhan hukum, sebagaimana didasarkan pada *qira'at nunsi'uhā* yang maknanya adalah penangguhan.<sup>137</sup>

Berbeda dengan kebanyakan ulama, Mahmud Muhammad Thaha (w. 1985 M) memiliki konsep tersendiri terkait *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an yang dipandang kontroversial. Konsepnya tersebut lahir dari penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah ayat 106. Lafal *mā nansakh min āyatin* dimaknai sebagai pembatalan atau pencabutan, serta lafal *aw nunsihā* dimaknai penundaan pelaksanaan hukum tersebut. Lebih tegas lagi, Thaha memaknai lafal *na'ti bikhairin minhā* sebagai penggunaan suatu ayat yang sesuai dengan pemahaman, kondisi, dan kebutuhan masyarakat dibandingkan dengan ayat yang ditunda. Sedangkan lafal *aw mislihā* dimaknai sebagai pengembalian ayat yang ditunda tersebut ketika memungkinkan untuk kembali digunakan.<sup>138</sup>

Oleh karena itu, dirinya berkesimpulan bahwa *naskh* merupakan penghapusan atau penangguhan suatu hukum yang sifatnya kondisional sesuai dengan kebutuhan umat. Ayat yang sudah tidak relevan tidak bisa lagi digunakan

---

<sup>136</sup>Risa Fadhillah, *Konsep Nasikh Mansukh di Era Modern dalam Perspektif Imam Al-Tabathaba'i*, h. 306.

<sup>137</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 1, (Cet. V; Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 290.

<sup>138</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur'an*, *Tajdid*, Vol. 20, No. 2, 2021, h. 441-442.

hingga terdapat masalah lain yang memungkinkan ayat tersebut kembali digunakan.<sup>139</sup> Thaha kemudian mengaitkan hal ini dengan konsep ayat *makkī* dan *madani* yang mana umumnya ayat *madaniyah* yang menghapus ayat *makiyah*. Namun, Thaha melihat bahwa justru ayat-ayat *makiyah* lebih sesuai digunakan di zaman ini karena mengandung dasar hukum Islam berupa nilai keadilan bagi seluruh manusia tanpa ada perbedaan baik dari segi keyakinan, ras, keturunan, ataupun gender.

Bergeser pada ulama yang menolak terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an, umumnya mereka memaknai lafaz *āyat* yang terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai mukjizat atau syariat umat terdahulu. Maksudnya adalah bahwa yang di-*naskh* bukanlah ayat al-Qur'an secara langsung, melainkan mukjizat para nabi terdahulu dengan adanya mukjizat Nabi Muhammad saw. atau syariat umat terdahulu dengan turunnya syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Pemaknaan seperti ini banyak penulis temukan di kalangan ulama kontemporer.

Abid al-Jabiri (w. 2010 M) misalnya, sebagaimana dalam kitabnya *Fahmu al-Qur'ān al-Ḥakīm; al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasbi Tartīb al-Nuzūl*. Dalam penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah/2 : 106, al-Jabiri memaknai lafaz *āyat* dengan kenabian yang ada pada masa kaum Yahudi, yaitu Taurat sebagai kitab suci mereka. Adapun *aw nunsihā* dimaknai sebagai sebuah isyarat atau tanda mengenai adanya kenabian di kalangan *Ahlī al-Qurā'*, misalnya kaum 'Ad dan Tsamud, di mana keduanya telah terlupakan karena rentang waktu yang lama. Sedangkan, lafal *na'ti bikhairin minhā aw mislihā* dimaknai sebagai kenabian dalam agama Islam. Pemaknaan ini dikuatkan oleh QS. al-Mā'idah/5 : 48 yang menjelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan membawa kebenaran sekaligus

---

<sup>139</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur'an*, h. 441-442.

membenarkan apa yang ada sebelumnya, maksudnya adalah kitab-kitab yang diturunkan sebelum al-Qur'an.<sup>140</sup>

Lebih lanjut, al-Jabiri menjelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk membenarkan segala sesuatu yang termuat dalam kitab-kitab sebelumnya. Ini juga menunjukkan bahwa al-Qur'an sebagai kitab yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. memiliki sisi yang lebih baik dari kitab-kitab sebelumnya. Sehingga al-Qur'an berposisi sebagai tolok ukur dan menghapus kitab-kitab sebelumnya.<sup>141</sup> Selanjutnya, ayat ini diakhiri dengan lafal *alam ta'lam annalāha 'alā kulli syai in qadīr* yang menunjukkan adanya hubungan antara praktek *naskh* dengan kekuasaan Allah swt., tidak hanya berkaitan dengan penghapusan ayat al-Qur'an saja. Inilah makna yang lebih tepat dalam pandangan al-Jabiri bahwa kekuasaan Allah swt. dalam ayat ini menyangkut kekuasaan-Nya dalam mendatangkan syariat dan mukjizat-mukjizat.<sup>142</sup>

Hal tersebut selaras dengan apa yang disampaikan oleh Muhammad Syahrur (w. 2019 M), bahwa teori *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an adalah penghapusan (*naskh*) risalah dan syariat nabi terdahulu dan digantikan dengan risalah dan syariat Nabi Muhammad, baik berupa perbaikan maupun penggantian. Dalam arti lain, Syahrur menafsirkan kata "*āyat*" dalam QS. al Baqarah/2 : 106 dan QS. al-Nahl/16 : 101 sebagai risalah para nabi terdahulu. Konsep yang dipegangnya tersebut berbeda dengan konsep mayoritas ahli hukum Islam yang

---

<sup>140</sup>Rifqatul Husna, *Kritik Muhammad 'Abid Al-Jabiri Terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur Al-Ulama'*, Tesis, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), h. 60-62.

<sup>141</sup>Rifqatul Husna, *Kritik Muhammad 'Abid Al-Jabiri Terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur Al-Ulama'*, h. 62.

<sup>142</sup>Rifqatul Husna, *Kritik Muhammad 'Abid Al-Jabiri Terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur Al-Ulama'*, h. 62.

berupa penghapusan ayat atau hukum dengan ayat atau lain yang datang kemudian yang terjadi pada risalah dan syariat Nabi Muhammad saw..<sup>143</sup>

Bagi Syahrur, tidak mungkin terjadi penggantian ayat-ayat yang mengandung syariat yang sama untuk rasul yang sama, tetapi pasti terjadi penggantian syariat antara syariat yang berbeda dan rasul yang datang secara berurutan. Untuk memperkuat argumennya, Syahrur memberikan beberapa contoh ayat yang menyebutkan tentang ahli kitab dan sesuatu yang diwahyukan kepada mereka, seperti dalam QS. al-Baqarah/2 : 105-106, QS. al-Mā'idah/5 : 15, dan QS. al-Syūrā/42 : 13. Menurut Syahrur, ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa syariat Nabi Muhammad diturunkan dalam rangka memperbarui dan menyempurnakan syariat para nabi sebelumnya.<sup>144</sup>

Lebih tegas disampaikan oleh Muhammad al-Ghazali (w. 1996 M) di dalam kitabnya *Kayfā Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*. Disebutkan bahwa umumnya para ulama modern menentang makna yang telah umum di kalangan para ulama tafsir dan ilmu al-Qur'an. Menurutnya, sejak dahulu hingga saat ini *nāsikh mansūkh* seringkali disalahpahami sebagai penggantian hukum suatu ayat dalam al-Qur'an dengan hukum dari ayat yang lain. Pandangannya tersebut dikuatkan dengan mengutip pendapat Muhammad al-Khudri yang juga secara tegas menolak *naskh* karena *naskh* yang ada hanya berupa *takhṣīṣ al-'am*, *taqyīd al-mutlaq*, atau *tafsīl al-mujmāl*. Selain itu, dikutip pula pendapat Rasyid Ridha (w. 1935 M) yang memaknai kata *āyat* yang dihapus dalam surah al-Baqarah ayat 106 adalah ayat-ayat *takwiniyah* dan bukan ayat-ayat *taklifiyah*.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup>Mia Fitriah El Karimah, 'Ulūm Al-Qur'ān; Discourse Nāsikh-Mansūkh Syahrur's Perspective, Proceeding International Conference on Religion, Science and Education, 2023, h. 442.

<sup>144</sup>Mia Fitriah El Karimah, 'Ulūm Al-Qur'ān; Discourse Nāsikh-Mansūkh Syahrur's Perspective, h. 442-443.

<sup>145</sup>Muhammad al-Ghazali, *Kayfā Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, (Kairo: Nahdah Miṣr, 2005), h. 82.

Selanjutnya ada Jasser Auda yang mengatakan bahwa hanya ada dua dalil yang secara tegas membicarakan masalah penghapusan (*al-naskh*) dan penggantian (*al-tabdīl*), yakni dalam surah al-Baqarah ayat 106 dan surah al-Nahl ayat 101. Dua dalil inilah yang menjadi pondasi kuat bagi mayoritas ulama untuk membuktikan adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Jasser Auda tidak serta merta menerimanya. Penafsirannya terhadap dua ayat tersebut menunjukkan adanya substansi lain yang termuat dalam ayat. Lebih lanjut, Jasser mengatakan bahwa substansi surah al-Baqarah ayat 106 sama sekali tidak memiliki keterkaitan dengan penghapusan hukum dalam al-Qur'an, melainkan penghapusan sebagian hukum syariat terdahulu. Dalam hal ini yang dimaksud adalah syariat hukum umat Yahudi yang dihapus dengan adanya syariat Islam.<sup>146</sup> Adapun surah al-Nahl ayat 101 tergolong ke dalam ayat *makiyah* sebagaimana pendapat Muhammad al-Ghazali. Ini menunjukkan bahwa saat itu belum ada penghapusan dan penggantian hukum.<sup>147</sup>

Bagi Jasser, penafsiran yang tepat terkait ayat tersebut adalah berkaitan dengan pengingkaran kaum kafir Quraisy akan aspek kemukjizatan al-Qur'an. Mereka menantang Muhammad untuk menunjukkan kemukjizatan tersebut berupa keajaiban yang sifatnya materi dan dapat dirasakan langsung oleh indrawi manusia. Ayat ini merupakan respon atas tantangan tersebut. Dijelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an memiliki manfaat yang lebih bagi mereka, lebih tepat dan sesuai dengan zaman dalam upaya membangkitkan keimanan manusia. Baginya, penafsiran ini lebih kuat karena selaras dengan aspek historis dan konteks ayat.<sup>148</sup> Hal tersebut senada dengan penafsiran Jamal al-Banna (w. 2013 M) bahwa yang

---

<sup>146</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 106.

<sup>147</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 107. Lihat juga: Muḥammad al-Ḡazālī, *Nazarat fī al-Qur'ān*, (Kairo: Naḥdah al-Miṣr li al-Ṭibā'ah, 2002), h. 202-204.

<sup>148</sup>Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Baḥṣ fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2013), h. 61.

dimaksud adalah penggantian mukjizat nabi-nabi terdahulu dengan mukjizat Nabi Muhammad saw., yakni al-Qur'an dan bukan maksudnya penggantian ayat-ayat dalam al-Qur'an secara spesifik.<sup>149</sup> Huseyin Atay juga memaknainya sebagai penghapusan syariat terdahulu dengan diturunkannya al-Qur'an.<sup>150</sup>

Pandangan yang sama juga disampaikan oleh Muhammad Abdullah Diraz (w. 1958 M) bahwa surah al-Baqarah ayat 106 tidak menunjukkan terjadinya penggantian atau penghapusan hukum di dalam al-Qur'an. Tegasnya bahwa apabila dicermati dengan baik, konteks yang dibahas dalam ayat sebelum dan sesudahnya berkenaan dengan seorang Yahudi yang membicarakan hukum yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Oleh karena itu, surah al-Baqarah ayat 106 ini lebih sesuai jika dimaknai sebagai penggantian syariat umat terdahulu dengan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Untuk menguatkan pandangannya, Abdullah Diraz menegaskan bahwa terdapat model bacaan lain yang juga *ṣahih* pada lafal *aw nunsihā*. Qira'at tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Katsir dan Abu 'Amr yakni dengan lafal *aw nansa'ahā* yang artinya adalah kami akhirkkan. Sehingga yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah penggantian syariat umat terdahulu dengan yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. sebagai syariat yang lebih baik.<sup>151</sup>

Menanggapi hal tersebut, Muhammad Abduh (w. 1905 M) mengatakan bahwa ragam bacaan dari kata tersebut tertuju pada kata *الإنساء* yang penggunaannya lebih sesuai diartikan sebagai penggantian mukjizat, syariat, ataupun risalah umat terdahulu karena panjangnya waktu yang telah dilalui. Sehingga manusia akan mulai lupa terhadap syariat terdahulu, kemudian syariat

---

<sup>149</sup>Jamal al-Banna, *Tafnīd Da'wā al-Naskh fī al-Qur'ān al-'Azīm*, (Kairo: Dār al-Syurūq, t.th.), h. 71.

<sup>150</sup>Huseyin Atay, *Kur'an'a Gore Arastirmalar*, Jilid 6, (Ankara: Atayy, 1995), h. 11.

<sup>151</sup>Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, (Sukabumi: Penerbit Haura Utama, 2024), h. 280-281.

tersebut diperbaharui dengan syariat yang baru yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Inilah makna yang lebih sesuai dibandingkan penggantian hukum atau ayat.<sup>152</sup>

Pandangannya tersebut didasarkan pada konteks ayat (*siyāq*) dan kesesuaian (*munāsabah*) dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Kata *āyat* dalam surah al-Baqarah ayat 106 berbeda dengan kata *āyat* dalam surah al-Nahl ayat 101 yang lebih sesuai jika dimaknai sebagai ayat al-Qur'an. Hal ini didasari karena ayat tersebut ditutup oleh kalimat “*alam ta'lam anna Allāh 'alā kulli syai'in qadīr*”, Kata *al-'ilm*, *al-tanzīl*, dan *da'wā al-iftirā* mengandaikan bahwa makna kata *āyat* tersebut adalah ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum. Tegasnya bahwa ayat yang berbicara tentang hukum lazimnya menggunakan kata *al-'ilm* dan *al-hikmah* karena penggantian hukum adalah bagian dari kebijaksanaan (*al-hikmah*) Allah atas pengetahuan-Nya (*al-'ilm*) yang disesuaikan dengan kemaslahatan manusia.<sup>153</sup>

Selanjutnya ada Nasr Hamid Abu Zaid (w. 2010 M) yang menjelaskan pondasi awal konsep *naskh* bersumber dari dalil *makiyah* yakni QS. al-Nahl/16 : 101 dan dalil *madaniyah* yakni QS. al-Baqarah/2 : 106. Dalil *makiyah* tersebut menunjukkan bahwa lafal *āyat* dimaknai sebagai bagian dasar dari suatu teks. Dalam konteks ayat ini, penggantian ayat dengan ayat yang lain berarti perubahan suatu hukum yang terkandung dalam suatu teks dengan teks yang lain, namun tetap mempertahankan keduanya. Sedangkan dalil *madaniyah* menunjukkan konteks yang berbeda, yakni mengenai sikap masyarakat ahli kitab yang memusuhi kaum muslimin karena merasa kedudukan mereka tersingkirkan dan kekuasaan

---

<sup>152</sup>Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, h. 281. Lihat juga: Abd al-Muta'al al-Jabari, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh baina al-Muṣabbiṭīn wa al-Munkirīn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1987), h. 169.

<sup>153</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār*, (Vol. 1; Kairo: Dār al-Manār, 1947), h. 416.

mereka berkurang. Oleh karena itu, mereka melontarkan tuduhan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang kontradiktif.<sup>154</sup>

Misalnya para kaum ahli kitab (orang-orang Yahudi) menyebutkan tentang pemindahan kiblat kaum muslimin ke Ka'bah. Hal tersebut menimbulkan sikap angkuh dan sombong dalam diri orang-orang Yahudi bahwa kaum muslimin mengikuti mereka terkait arah kiblat, sehingga mereka mengajukan keberatan sebagaimana dalam QS. al-Baqarah/2 : 142-144. Oleh karena itu, terdapat konteks lain dalam memaknai lafal *āyat* tersebut, yakni dimaknai sebagai sebuah tanda yang bermakna. Hal ini dikuatkan dengan dua alasan. Pertama, pembicaraan tentang kekuasaan Allah swt. yang meliputi kerajaan langit dan bumi, sebagaimana dijelaskan secara lengkap dalam QS. al-Baqarah ayat 105-108. Kedua, pembicaraan tentang permintaan orang-orang Yahudi kepada Nabi Muhammad saw., sebagaimana kaum Nabi Musa pernah meminta untuk melihat Allah secara langsung.<sup>155</sup>

Lebih tegas dijelaskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid bahwa konsep *naskh* bertumpu pada peristiwa *tabdīl* (penggantian). Dua teks yang terlihat bertentangan tetap dikatakan ada dan tetap berlaku berdasarkan dengan tuntutan keadaan. Teks al-Qur'an dimasukkan ke dalam realitas yang memuat perubahan yang berhubungan erat. Sehingga menurutnya bahwa *naskh* bukanlah sesuatu yang kaku karena ayat yang mengalami *naskh* hanya ditunda pemberlakuannya dan masih bisa untuk kembali dipertimbangkan keberlakuannya dengan menyesuaikan pada konteks masalah.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, (Cet. III; Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 140-141.

<sup>155</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 141-142.

<sup>156</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 107. Lihat juga: Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥūm al-Naṣ; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Maroko: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī, 2014), h. 120-123.

Bergeser pada ulama kontemporer Indonesia, ada Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M) dalam kitab nya Tafsir al-Nur menjelaskan bahwa beberapa ahli tahqiq menafsirkan lafaz *āyat* yang dimaksud dalam QS. al-Baqarah/2 : 106 adalah mukjizat dan inilah pendapat yang dipegang oleh Hasbi ash-Shiddieqy.<sup>157</sup> Lafal *mā nansakh min āyatīn* tidak serta merta menunjukkan bahwa terdapat ayat yang dihapus dalam al-Qur'an, karena *āyat* dapat bermakna mukjizat. Selain itu, juga dapat dimaknai bahwa al-Qur'an turun dan me-*naskh* kitab-kitab terdahulu atau berpindahnya ayat dari *Lauh al-Mahfudz* kepada Nabi Muhammad saw. dan ditulis dalam mushaf.<sup>158</sup>

Penafsiran para ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2 : 106 sebagai dalil *naskh* yang telah dipaparkan tersebut, dapat disimpulkan sebagaimana pada tabel berikut.

Nama Tokoh	Tahun Lahir-Wafat	Penafsiran terhadap Lafaz <i>Āyat</i> pada Dalil <i>Naskh</i>	
		Ayat al-Qur'an	Syariat Umat Terdahulu
M. Quraish Shihab	Lahir tahun 1944 M	✓	
Jasser Auda	Lahir tahun 1966 M		✓
Abu Yahya Marwan bin Musa	Lahir tahun 1985 M	✓	
Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha	1849-1905 M dan 1865-1935 M		✓
Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di	1889-1957 M	✓	
Muhammad Abdullah Diraz	1894-1958 M		✓
Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy	1902-1975 M		✓

<sup>157</sup>Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd al-Nūr*, Jilid 1, (Cet. II; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002), h. 176-177.

<sup>158</sup>Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Cet. VI; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014), h. 95.

Al-Thabathaba'i	1903-1981 M	✓	
Mahmud Muhammad Thaha	1909-1985 M	✓	
Muhammad al-Ghazali	1917-1996 M		✓
Jamal al-Banna	1920-2013 M		✓
Ali al-Shabuni	1930-2021 M	✓	
Abid al-Jabiri	1935-2010 M		✓
Muhammad Syahrur	1938-2019 M		✓
Nasr Hamid Abu Zaid	1943-2010 M		✓
Wahbah al-Zuhaili	1952-2015 M	✓	

**Tabel 1** Penafsiran Ulama Kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil *Naskh*

**B. Tipologi Penafsiran Ulama Kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai Dalil *Naskh* serta Implikasinya terhadap Konsep *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an**

Berdasarkan perbedaan penafsiran ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2 : 106 yang menjadi dalil *naskh*, penulis membagi penafsiran tersebut ke dalam tiga tipologi. Perlu penulis tekankan bahwa klasifikasi ini tidak menunjukkan kecenderungan seorang penafsir secara menyeluruh, karena penulis hanya berfokus pada penafsiran dalil *naskh* dalam hal ini adalah QS. al-Baqarah/2: 106 yang kemudian berimplikasi pada konsep *naskh* yang diakui oleh masing-masing ulama. Adapun tipologi tersebut adalah sebagai berikut.

**1. Tipologi Quasi-Objektivis Konservatif**

Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya pada bab tiga, bahwa tipologi quasi-objektivis konservatif merupakan pandangan dalam penafsiran al-Qur'an di mana al-Qur'an harus dipahami dan diaplikasikan seperti pada masa diturunkan. Maksudnya adalah ayat-ayat al-Qur'an dipahami berdasarkan makna literalnya atau apa yang disampaikan ayat tersebut secara eksplisit. Penulis menyimpulkan ada beberapa ciri yang menunjukkan tipologi tersebut, yaitu:

- a. Menggunakan metodologi tafsir klasik.
- b. Berpegang pada makna literal ayat.
- c. Esensi pesan Tuhan terletak pada pemahaman hukum yang tersurat.

- d. Tidak memperhatikan alasan penetapan hukum.
- e. Makna literal ayat adalah letak kebenaran ungkapan bahwa al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Berdasarkan penafsiran-penafsiran dari ulama kontemporer yang telah dipaparkan sebelumnya, penulis mengklasifikasikan beberapa ulama yang tergolong dalam tipologi quasi-objektivistis konservatif berdasarkan ciri-ciri yang telah disimpulkan. Ulama yang masuk dalam tipologi ini, dari sisi penafsiran terhadap dalil *naskh*, dalam hal ini adalah QS. al-Baqarah/2: 106 yang ditafsirkan secara tekstual. Lafaz *mā nansakh* dimaknai sebagai “penghapusan” dan *aw nunsihā* sebagai “menjadikan lupa”. Adapun yang dihapus dan dilupa tersebut adalah *āyat* yang dimaknai sebagai ayat al-Qur'an sebagaimana makna yang langsung dapat ditangkap dari teks ayat tersebut. Sehingga bagi mereka yang memaknainya seperti ini, definisi *naskh* adalah penghapusan suatu hukum yang telah ditetapkan dalam ayat al-Qur'an karena terdapat dalil *syara'* lain yang datang kemudian.

Di antara penafsiran ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2 : 106 yang tergolong dalam tipologi ini adalah Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, Wahbah al-Zuhaili, Muhammad Ali al-Shabuni, serta Abu Yahya Marwan bin Musa. Nuansa penafsiran tekstual sangat terasa dalam penafsiran mereka terhadap QS. al-Baqarah ayat 106. Sekali lagi, penulis tidak mengarah pada klasifikasi keseluruhan pemikiran setiap ulama, akan tetapi klasifikasi ini didasarkan pada bagaimana penafsiran ulama tersebut terkait QS. al-Baqarah ayat 106 yang tentu akan berimplikasi pada konsep *naskh* yang dipeganginya.

Oleh karena itu, penafsiran mereka terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 menjadikan konsep *nāsikh mansūkh* sebagaimana yang dianut oleh jumah ulama, tetap dipertahankan hingga saat ini. Meskipun para ulama tersebut tidak

membahas *nāsikh mansūkh* secara khusus, namun penafsiran mereka terhadap QS. al-Baqarah ayat 106 cukup memberikan gambaran terkait konsep *naskh* mereka. Tidak adanya kajian yang lebih jauh terkait hal tersebut serta kajian mereka tidak berbeda dari jumbuh ulama menunjukkan bahwa mereka mengakui konsep *naskh* yang telah ada sebelumnya. Dalam pandangan penulis, banyaknya ulama kontemporer yang menolak adanya *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an atau bahkan memiliki konsep yang berbeda, tentu merupakan hasil dari pengembangan konsep yang ada sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa konsep *nāsikh mansūkh* klasik sangat berperan dalam pengembangan kajian ulumul qur'an.

## 2. Tipologi Subjektivis

Sebagai tipologi yang memandang bahwa kebenaran suatu interpretasi adalah perkara yang relatif, tipologi subjektivis lebih mengarah kepada penafsiran di mana seorang penafsir tidak lepas dari subjektivitasnya. Subjektivitas tersebut dapat berupa kepentingan, ketertarikan, maupun keilmuan penafsir tanpa melibatkan kaidah penafsiran al-Qur'an secara umum. Oleh karena itu, tidak ada hasil penafsiran yang benar dan salah karena semuanya berangkat dari latar belakang penafsirnya.

Adapun penafsiran ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 yang tergolong dalam tipologi subjektivis adalah penafsiran Mahmud Muhammad Thaha. Penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah ayat 106 berbeda dengan kebanyakan ulama. Meskipun dari segi pemaknaan lafaz *āyat*, tetap dimaknai sebagai ayat al-Qur'an, namun yang dianggap menjadi ayat yang menghapus adalah ayat *makiyah* dan ayat yang dihapus adalah ayat *madaniyah*. Hal ini disebabkan karena lafal *na'ti bikhairin minhā* dimaknai sebagai penggunaan suatu ayat yang sesuai dengan pemahaman, kondisi, dan kebutuhan masyarakat dibandingkan dengan ayat yang ditunda. Sedangkan lafal *aw miṣlihā* dimaknai

sebagai pengembalian ayat yang ditunda tersebut ketika memungkinkan untuk kembali digunakan.

Menurutnya, ayat-ayat *makiyah* adalah ayat-ayat yang mengandung dasar hukum Islam yang abadi dan fundamental, yakni berupa nilai keadilan bagi seluruh manusia tanpa ada perbedaan baik dari segi keyakinan, ras, keturunan, atau pun gender. Sedangkan ayat *madaniyah* diistilahkan sebagai ayat cabang yang berlaku bagi umat pada masa Rasulullah hidup, sehingga sudah tidak lagi relevan dengan dengan zaman modern karena tidak mengandung nilai keadilan dan kemanusiaan serta kesetaraan gender. Oleh karena itu, ayat pokok yang awalnya tidak dipakai di masa nabi dapat kembali diberlakukan di masa modern. Inilah rekonstruksi konsep *naskh* yang digagas oleh Thaha di mana terjadi evolusi dalam syariat yakni peralihan dari suatu teks yang telah difungsikan di masa nabi ke teks lain yang ditangguhkan agar diaplikasikan di masa modern.<sup>159</sup>

Dari sisi fungsi, konsep *naskh* yang digagas Mahmud Thaha dengan mayoritas ulama memiliki kesamaan, yakni sama-sama sebagai upaya penyelesaian dua ayat yang dinggap bertentangan. Adapun perbedaannya terletak pada proses perubahan hukum di mana menurut jumbuh ulama adalah menghapus atau menangguhkan ayat yang turun pertama dengan ayat yang turun kemudian dengan teks hukum yang sama atau serupa, serta ayat yang telah *mansūkh* tidak dapat digunakan lagi (*ghair muhkam*). Sedangkan dalam konsep Thaha, *naskh* merupakan penghapusan atau penangguhan suatu hukum yang sifatnya kondisional tergantung dengan kebutuhan masyarakat. Sehingga, ayat yang sudah tidak relevan akan dihapus, ditangguhkan, hingga hukumnya tidak lagi diberlakukan. Hal ini menunjukkan bahwa konsep *naskh* menurut mayoritas ulama lebih fokus pada waktu turunnya ayat, sedangkan Thaha lebih fokus pada kondisi

---

<sup>159</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Naskh Al-Qur'an*, h. 443.

dan kebutuhan masyarakat sehingga masih ada ruang ijtihad di mana penundaannya bersifat sementara hingga terjadi kondisi yang tepat untuk pelaksanaannya.<sup>160</sup>

Thaha memberikan contoh mengenai ayat-ayat yang berkaitan dengan jihad, seperti QS. al-Taubah/9: 5, 14, 29, dan 36, QS. al-Baqarah/2: 193, dan QS. al-Anfal/8: 39. Bagi Thaha, para sarjana muslim terjebak dalam kekeliruan mereka memahami ayat-ayat tersebut. Menurutnya, penggunaan pedang hanya untuk mencabut kebebasan yang secara keliru dipergunakan. Alasan mendasar dan legal mengapa Islam menggunakan pedang adalah sebagai pisau bedah dan bukan sebagai pisau algojo. Maka, syariat saat ini bukanlah tujuan Islam itu sendiri, karena ayat-ayat tentang jihad diturunkan karena kondisi waktu dan berdasarkan potensi manusia. Selama 13 tahun, Islam menggunakan cara yang persuasif dalam menyerukan pesan-pesan agama,<sup>161</sup> sebagaimana dalam QS. al-Nahl/16: 125 yang merupakan ayat *makiyah*.

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Terjemahnya:

Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah<sup>162</sup> dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.<sup>163</sup>

*Battuanna:*

---

<sup>160</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur'an*, h. 442-443.

<sup>161</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur'an*, h. 445.

<sup>162</sup>Hikmah adalah perkataan yang tegas dan benar yang dapat membedakan antara yang hak dan yang batil.

<sup>163</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 391.

*Sioi (peroi rupa tau) lao di tangalalang Puangmu sawa' hikmah (pau parua) anna pe'guruang iya macoa anna sakka'i ise'iya cara macoa. Sitongangna Puangmu Iyamo kaminang ma'issang di to pusa di tangalalang-Na anna Iya (Puang) kaminang ma'issang to mallolongan patiroang.*<sup>164</sup>

Dapat disimpulkan bahwa konsep *naskh* menurut Thaha adalah sebuah proses dalam perubahan atau perpindahan suatu hukum ke hukum yang lain sesuai dengan kondisi perkembangan zaman serta nilai-nilai kemanusiaan.<sup>165</sup> Apa yang menjadi fokus dalam konsep *naskh* yang digagas oleh Thaha adalah mengenai kondisi dan kebutuhan masyarakat, sehingga terdapat ruang ijtihad di mana penundaannya bersifat sementara hingga terjadi kondisi yang tepat untuk pelaksanaannya.<sup>166</sup> Thaha tidak memperhatikan urutan turunnya suatu ayat, yakni yang turun lebih dahulu dan yang turun kemudian. Baginya, nilai yang terkandung dalam ayat *makiyah* lebih cocok untuk diterapkan di masa modern saat ini karena sesuai dengan kebutuhan dan juga perkembangan zaman. Hukum yang berlaku hanya didasarkan pada tuntutan, kebutuhan, dan juga kemanusiaan. Inilah yang menjadi fokus utama dari konsep *naskh* Mahmud Thaha.

Penulis melihat subjektifitas Thaha dalam menyusun konsep *naskh* ini, dengan alasan bahwa Thaha mengambil jalan yang sangat berbeda dari kebanyakan ulama yang menerima konsep *naskh* dalam al-Qur'an. Maka wajar bila dirinya dianggap kontroversial terkait konsep *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an. Kejelasan ayat yang turun lebih dahulu dan yang turun belakangan merupakan salah satu syarat terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an. Sehingga mengesampingkan ayat-ayat *madaniyah* yang umumnya turun belakangan menjadi suatu hal yang perlu dikaji kembali. Selain itu, tidak ada bukti yang jelas bahwa ayat-ayat *madaniyah* tidak

---

<sup>164</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 479.

<sup>165</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur'an*, h. 441.

<sup>166</sup>Muhammad Al Fikri dan Ahmad Mustaniruddin, *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur'an*, h. 443.

menjunjung nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan, sebagaimana yang diyakini Thaha terdapat dalam ayat-ayat *makiyah*.

Ulama lain yang penulis klasifikasikan dalam tipologi ini adalah Muhammad Syahrur. Jika dilihat dari pandangannya terkait konsep *naskh*, tidak ada perbedaan dengan ulama lainnya yang memaknai *āyat* sebagai mukjizat atau syariat terdahulu. Dalam hal ini, Syahrur menolak adanya ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Qur'an. Bahkan Syahrur mengatakan bahwa konsep *naskh* yang telah digagas oleh para ahli hukum Islam klasik adalah bentuk tirani pada masa tersebut. Lebih lanjut dikatakan bahwa konsep *nāsikh mansūkh* yang ada, sangat dipengaruhi oleh tirani politik dan pemikiran.<sup>167</sup>

Poin penting lainnya yang perlu dikritisi dari Syahrur adalah solusi yang ditawarkannya dalam menyelesaikan ayat-ayat yang dipandang kontradiktif (sehingga penyelesaiannya dengan *nāsikh mansūkh*). Solusi tersebut adalah pendekatan hermeneutika yang didasarkan pada pendekatan linguistik yang diusung oleh Abu Ali al-Farisi, Ibn Junni, dan Abdul Qahir al-Jurjani. Dengan pendekatan linguistik yang disebutnya sebagai "*manhaj attarikhi al-'ilmi*" ini, Syahrur berkesimpulan bahwa tidak ada sinonimitas (*al-tarāduf*) dalam bahasa Arab, termasuk dalam bahasa al-Qur'an.<sup>168</sup> Jamal al-Banna mengkritik solusi tersebut dengan mengatakan bahwa pendekatan linguistik yang berfokus pada aspek kosa kata dan akar katanya di dalam kamus-kamus bahasa, telah menjadikan Syahrur abai terhadap konteks ayat dalam penafsirannya. Hal tersebut Jamal contohkan melalui penafsiran Syahrur terhadap perkara hijab/khimar<sup>169</sup> yang

---

<sup>167</sup>Mia Fitriah El Karimah, '*Ulūm Al-Qur'ān; Discourse Nāsikh-Mansūkh Syahrur's Perspective*', h. 443.

<sup>168</sup>Mia Fitriah El Karimah, '*Ulūm Al-Qur'ān; Discourse Nāsikh-Mansūkh Syahrur's Perspective*', h. 443-444.

<sup>169</sup>Saifuddin dan Habib, '*Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer)*', Analisis, Vol. XVI, No. 1, 2016, h. 115-117.

cukup kontroversial dalam kajian penafsiran al-Qur'an dengan teori hudud-nya (batasan).

Subjektivitas Thaha dalam melihat dalil terkait *naskh* yang berujung pada konsep *nāsikh mansūkh* yang sangat menyalahi konsep *naskh* pada umumnya, serta penyelesaian Syahrur terkait ayat *mansūkh* yang sangat subjektif menjadi alasan penulis menggolongkannya ke dalam tipologi ini.

### 3. Tipologi Quasi-Objektivis Progresif

Beberapa ciri yang penulis simpulkan yaitu:

- a. Tetap mengungkap makna asal ayat secara tekstual, baik menggunakan perangkat penafsiran klasik maupun perangkat yang lain.
- b. Menggunakan makna tekstual ayat sebagai dasar pijakan dalam mengungkap pesan utama ayat yang kemudian dapat diaplikasikan dalam kehidupan masa kini.

Pemikiran yang progresif menjadi ciri penting dalam tipologi ini sebagaimana pada kedua ciri yang sudah dipaparkan sebelumnya. Menjadikan makna teks sebagai pijakan dalam mengungkap pesan utama ayat sebagai pesan yang akan diaplikasikan pada masa kini, menunjukkan adanya kemajuan berpikir, dalam hal ini adalah terkait konsep *naskh*.

Penafsiran ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2 : 106 yang tergolong dalam tipologi quasi-objektivis progresif adalah al-Thabathaba'i dan Quraish Shihab. Tidak ada pernyataan dari keduanya yang menolak *naskh*, namun konsep *naskh* mereka berbeda dengan jumhur ulama. Al-Thabathaba'i mengatakan bahwa *naskh* merupakan penetapan dan penguatan hukum dengan adanya ketetapan yang baru karena terdapat suatu masalah. Begitu juga dengan Quraish Shihab yang lebih menguatkan pandangan terjadinya penangguhan hukum, berdasarkan qira'at *aw nunsī'uhā*. Keduanya sama-sama melihat bahwa setiap ayat

yang diturunkan tentu berdasarkan pada masalah. Ayat yang satu ditangguhkan hukumnya karena ada ayat yang lain yang masalahnya lebih sesuai dengan kondisi umat.

Kemudian ada Hasbi ash-Shiddieqy, Abid al-Jabiri, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, Muhammad al-Ghazali, Muhammad Abdullah Diraz, Jamal al-Banna, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Jasser Auda. Poin utama dari pandangan mereka adalah terletak pada perbedaan pemaknaan lafaz *āyat* dalam dalil keberadaan *naskh* yakni QS. al-Baqarah/2: 106. Mereka memaknainya bukan sebagai ayat al-Qur'an melainkan mukjizat atau syariat umat terdahulu. Artinya adalah makna ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa yang dihapus adalah ayat al-Qur'an melainkan penghapusan syariat umat terdahulu dengan datangnya syariat baru yang dibawa oleh Muhammad, yakni al-Qur'an sebagai mukjizat baginya. Sehingga bagi mereka tidak terjadi penghapusan hukum dalam ayat al-Qur'an.

Meskipun ulama-ulama tersebut menolak konsep *naskh* sebagaimana yang diakui oleh jumhur ulama, namun mereka juga mengatakan bahwa setiap ayat memiliki konteks dan masalah yang berbeda. Sehingga mereka cenderung memaknai *naskh* sebagai penundaan hukum, dan menganggapnya tetap berlaku karena adanya perbedaan konteks turunnya ayat serta masalah tersebut. Tentu hal ini sejalan dengan al-Thabathaba'i dan Quraish Shihab di mana poin masalah lah yang menjadi perhatian. Dalam wacana modern, pertimbangan terkait masalah merupakan sesuatu yang menjadi perhatian besar. Sehingga tak jarang ditemukan di kalangan sarjana modern yang menyimpulkan bahwa perubahan masalah adalah substansi utama dalam konsep *naskh*.<sup>170</sup>

Selain itu, karena *naskh* identik dengan ayat-ayat yang kontradiktif, tentu hal ini juga menjadi bagian yang perlu diperhatikan. Terkait hal tersebut, Jasser

---

<sup>170</sup>Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), h. 68.

Auda menjelaskan bahwa pertentangan memiliki dua bentuk, yaitu kontradiksi logis (*al-ta'arūḍ al-mantiqī*) dan kontradiksi literal (*al-ta'arūḍ al-ẓāhirī*). Kontradiksi secara logis merupakan pertentangan antara dua pernyataan di mana satu sama lain saling bersifat tegas secara logika, misalnya pernyataan tentang halal dan haram. Sedangkan kontradiksi secara literal merupakan pertentangan yang hanya terjadi dalam lingkup teks, meskipun secara makna teks tidak terjadi pertentangan.<sup>171</sup> Jasser menegaskan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak mengalami kontradiksi secara logis karena al-Qur'an merupakan kalam Allah yang mustahil terdapat kontradiksi di dalamnya (QS. al-Nisā'/4 : 82). Adapun Muhammad merupakan nabi yang dijamin selamat dari kesalahan (*ma'sūm*).<sup>172</sup>

Penulis menyimpulkan bahwa ayat-ayat yang digolongkan sebagai ayat *nāsikh* dan *mansūkh* tidak dianggap sebagai ayat yang bertentangan satu sama lain karena mustahil al-Qur'an mengalami hal tersebut. Apa yang nampak dalam pandangan mereka adalah kontradiktif dalam lingkup teksnya saja dan bukan dalam lingkup makna sebagaimana yang dikatakan oleh Jasser Auda.<sup>173</sup> Oleh karena itu, mereka menawarkan solusi penyelesaian ayat-ayat yang dianggap *naskh* oleh pendukungnya tersebut tanpa harus membatalkan salah satunya. Hasbi ash-Shiddieqy misalnya yang menawarkan solusi *ta'wil*. Hal tersebut contohnya dapat dilihat pada ayat QS. al-Baqarah/2: 217 sebagai berikut.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ

Terjemahnya:

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, “Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar”.<sup>174</sup>

<sup>171</sup>Rijalul Fikri, *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*, h. 107-108.

<sup>172</sup>Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahṣ fi Fiqh Maqāsid al-Syarī'ah*, h. 32.

<sup>173</sup>Jasser Auda, *Naqd Nazariyah al-Naskh: Bahṣ fi Fiqh Maqāsid al-Syarī'ah*, h. 32.

<sup>174</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 45.

*Battuanna:*

*Ise'iya mappatule'o (Muhammad) masalah mammusu' di bulan Haram. Pa'uango'o: "mammusu' di bulan di'o diangi dosa kaiyang."<sup>175</sup>*

Ayat ini dikatakan telah *mansūkh* oleh QS. al-Taubah/9: 36.

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

Terjemahnya:

“dan perangilah orang-orang musyrik semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya.”<sup>176</sup>

*Battuanna:*

*“Anna musu’i mie’ to mappa’dua di’o iyanasangna me’apai ise’iya mammusu’io mie’ iyanasangna.”<sup>177</sup>*

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, pokok pembicaraan pada kedua ayat tersebut jelas berbeda. Yang pertama berkaitan dengan masa dan yang kedua berkaitan dengan orang. Sehingga tidak ada kontradiksi diantara keduanya. Ayat tersebut tidak menjadikan peperangan yang misalnya terjadi di bulan haram, harus dihentikan apabila peperangan tersebut dilakukan untuk mencegah kemungkinan terjadinya mudharat yang lebih besar.<sup>178</sup>

Sementara Jasser Auda mengembalikan *naskh* pada keterangan dan bukti yang jelas akan terjadinya dan jika tidak ada maka ayat tetap berlaku dan terbuka untuk ditafsirkan. Hal yang senada juga disampaikan oleh Quraish Shihab bahwa menetapkan ada ayat yang telah batal hukumnya harus didasarkan pada keyakinan yang benar-benar kuat. Oleh karena itu, beliau menetapkan tiga syarat yang mesti diperhatikan apabila menganggap suatu ayat hukumnya telah *mansūkh* yaitu, sesuatu yang membatalkan harus lebih kuat daripada yang dibatalkan, ayat yang

---

<sup>175</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 53.

<sup>176</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, h. 264-265.

<sup>177</sup>Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 319.

<sup>178</sup>Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, h. 104.

dibatalkan benar-benar bertolak belakang dengan ayat yang membatalkan, serta harus terbukti dengan kuat mana ayat yang turun lebih dulu dan mana yang turun belakangan.<sup>179</sup> Ini menunjukkan bahwa dirinya tidak serta merta mengakui suatu ayat itu *mansūkh* apabila tidak memenuhi syarat tersebut.

Berkaitan dengan hal tersebut, Nasr Hamid menjelaskan bahwa tidak adanya sikap kritis terkait riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ilmu *nāsikh* dan *mansūkh* pada satu sisi serta lebih mengedepankan pola penukilan saja menjadikan banyak ulama klasik terjebak dalam kekeliruan tersebut. Menurutnya, masalah ini membutuhkan ijtihad, tidak hanya sekedar berhenti pada upaya untuk mengkompromikan antar riwayat yang ada.<sup>180</sup> Oleh karena itu, sangat beralasan jika banyak ulama yang memberikan syarat ketat dalam menggolongkan mana ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Qur'an.

Adapun sebagian ulama lainnya lebih memperhatikan konteks dan maslahat yang terkandung dalam ayat tersebut sesuai dengan kondisi zaman dan umat. Dalam artian terjadi penangguhan hukum yang terkandung dalam ayat al-Qur'an di mana hukum yang berlaku sesuai dengan kondisi pada saat itu, dan tidak menutup kemungkinan bahwa hukum yang ditangguhkan tadi dapat kembali digunakan ketika terjadi kondisi yang memungkinkan hukum tersebut kembali diberlakukan.

Nasr Hamid Abu Zaid menjelaskan bahwa apabila *naskh* dikatakan berfungsi sebagai penahapan dalam hukum dan memberikan kemudahan, tetap ditampilkannya ayat-ayat yang di-*naskh* adalah sebuah keharusan. Hal itu karena hukum dari ayat yang di-*naskh* dapat kembali dimunculkan oleh realitas. Oleh karena itu, memahami pengertian *naskh* sebagai penghapusan teks secara total

---

<sup>179</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 249.

<sup>180</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 151.

bertentangan dengan semangat mempermudah dan memberikan tahapan dalam *tasyri'*.<sup>181</sup>

Hal tersebut sejalan dengan Quraish Shihab dalam bukunya “Kaidah Tafsir” yang membahas mengenai tuntunan ayat-ayat hukum yang bertahap dalam pembahasan tentang *nāsikh mansūkh*. Dijelaskan bahwa salah satu ciri ajaran Islam terkait permasalahan hukum adalah adanya *al-tadarruj* atau penahapan.<sup>182</sup> Misalnya tentang keharaman *khamr*, yang dijelaskan hukumnya sebanyak empat kali dalam al-Qur'an di empat ayat yang berbeda, yakni QS. al-Nahl/16 : 67, QS. al-Baqarah/2 : 219, QS. al-Nisā'/4 : 43, dan QS. al-Mā'idah/5 : 91.

Ayat pertama yang berbicara masalah *khamr* adalah QS. al-Nahl/16 : 67. Dalam ayat tersebut, Allah swt. menjelaskan tentang buah kurma dan anggur yang dibuat menjadi minuman yang memabukkan (*khamr*) dan rezeki yang baik. Pemaknaan rezeki yang baik dalam ayat ini bukanlah menunjukkan *khamr* sebagai rezeki yang baik. Hal ini karena penggunaan huruf *'athaf waw* (dan) yang berfungsi untuk menghubungkan dua hal yang berbeda.<sup>183</sup>

Setelah ayat tersebut, turunlah QS. al-Baqarah/2 : 219 yang menjelaskan tentang *khamr* dan judi. Dijelaskan bahwa pada kedua hal tersebut terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Meskipun terdapat manfaat pada keduanya, tetapi dosanya lebih besar dibandingkan manfaatnya. Hal ini menunjukkan adanya penegasan akan buruknya *khamr*. Ayat berikutnya adalah QS. al-Nisa/4 : 43 yang memuat larangan shalat dalam keadaan mabuk hingga sadar dari mabuk tersebut (menyadari apa yang dikatakan). Dalam ayat ini sudah

---

<sup>181</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 147-148.

<sup>182</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 250.

<sup>183</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 250.

semakin jelas mengenai larangan meminum *khamr* meskipun hanya dikhususkan pada waktu shalat saja.<sup>184</sup>

Ayat terakhir yang turun berkenaan dengan *khamr* adalah QS. al-Mā'idah/5 : 91. Dalam ayat tersebut, dijelaskan mengenai perintah untuk meninggalkan dua perbuatan, yaitu meminum *khamr* dan berjudi. Alasan dari larangan dalam ayat tersebut adalah karena setan menginginkan permusuhan dan juga kebencian di antara manusia melalui *khamr* dan judi.<sup>185</sup> Hal ini sejalan dengan apa yang umumnya terjadi di masyarakat, di mana orang-orang yang berbuat judi ketika kalah dapat menimbulkan permusuhan dan perkelahian. Begitu pula mabuk-mabukan karena meminum *khamr* yang menimbulkan banyak kejahatan, mulai dari pelecehan, perusakan, hingga sampai pada pertengkaran dan permusuhan.

Terkait ayat-ayat tersebut, ada yang mengatakan bahwa tiga ayat pertama telah *mansūkh* karena turunnya ayat keempat (al-Mā'idah) yang telah memberikan larangan tegas. Adapun yang tidak menyetujui hal ini sebagai *naskh* beralasan bahwa ayat pertama dan kedua tidak mengandung hukum halal dan haram. Sedangkan ayat ketiga hanya mengandung larangan yang khusus pada waktu shalat. Tidak ada *mafhum mukhālafah* dalam ayat ini, yaitu ayat tersebut tidak bisa dipahami sebagai perintah (kebolehan) untuk meminum *khamr* di luar waktu shalat. Ayat keempatlah yang secara tegas mengandung larangan meminum *khamar*. Meski demikian, ayat keempat tidak menjadikan hukum yang dikandung dalam ayat ketiga menjadi batal, hukumnya masih berlaku bahkan dikukuhkan dan ditambahkan oleh ayat keempat.<sup>186</sup> Hal ini menunjukkan tidak terjadinya *naskh* tetapi justru terjadi penahapan atau yang diistilahkan dengan *al-tadarruj*.

---

<sup>184</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 251.

<sup>185</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 251.

<sup>186</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 251-252.

Bagi yang mengatakan bahwa ayat ini semestinya terjadi *naskh* akan menutup adanya penahapan karena beralasan bahwa hukum telah ditetapkan. Sedangkan yang tidak menganggapnya sebagai *naskh*, masih memberlakukan hal tersebut bagi orang-orang yang baru masuk Islam tetapi memiliki kebiasaan meminum *khamr* dengan tetap menganjurkannya untuk meninggalkan hal tersebut secara bertahap.<sup>187</sup> Hal ini menunjukkan bahwa setiap ayatnya mengandung maslahat dan pengamalannya berdasarkan pada perubahan kondisi dan situasi umat.

Apa yang disampaikan oleh Quraish Shibab tersebut sama seperti apa yang diistilahkan oleh al-Maraghi (w. 1952 M) sebagai “obat”. Menurutnya, penggantian tidak terjadi berdasarkan hawa nafsu belaka, melainkan karena hikmah dibalikinya yang sesuai dengan keadaan zaman. Al-Maraghi menyamakannya dengan dokter yang menyuruh pasiennya meminum satu jenis obat. Namun, ketika ditemui lagi di waktu dan kondisi yang berbeda, sang dokter melarang pasiennya meminum obat pertama dan menggantinya dengan obat yang lain sesuai dengan keadaan sang pasien. Begitupun dengan syariat yang penetapannya juga disesuaikan dengan zaman, keadaan, dan tempat yang mengitarinya.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 252.

<sup>188</sup>Qosim Nursecha Dzulhadi, *Kontroversi Nasikh-Mansukh dalam Al-Qur'an*, Jurnal Tsaqafah, Vol. 5, No. 2, 2009, h. 258.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. *Kesimpulan*

Berdasarkan hasil pengumpulan dan pengolahan data yang telah dilakukan, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Penafsiran ulama kontemporer terkait QS. al-Baqarah/2: 106, terdiri atas dua penafsiran. Pertama, adalah memandang ayat tersebut sebagai dalil terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an. Lafaz *mā nansakh min āyatin au nunsihā* ditafsirkan bahwa apa saja ayat yang Allah hapuskan (batalkan) atau Allah jadikan manusia lupa terhadapnya. Kemudian lafaz *na'ti bikhairin minhā au mišlihā* ditafsirkan bahwa ayat yang dihapus tersebut pasti Allah gantikan dengan yang lebih baik atau yang semisal dengannya. Kedua, QS. al-Baqarah/2: 106 ditafsirkan bahwa yang dihapus (dibatalkan) dalam ayat tersebut adalah mukjizat atau syariat umat terdahulu. Titik perbedaannya adalah pada apa yang menjadi objek *naskh* itu sendiri, yang mana kelompok pertama mengatakan ayat al-Qur'an dan kelompok kedua mengatakan syariat terdahulu.
2. Masing-masing dari penafsiran ulama kontemporer terhadap QS. al-Baqarah/2: 106 sebagai dalil *naskh* kemudian dibagi berdasarkan tipologi penafsiran yang telah disusun oleh Sahiron Syamsuddin. Pertama, tipologi quasi-objektifis konservatif yang lebih mengutamakan makna ayat secara tekstual. Diantara ulama yang tergolong dalam tipologi ini yaitu Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, Wahbah al-Zuhaili, Muhammad Ali al-Shabuni, serta Abu Yahya Marwan bin Musa, yang memaknai lafaz *āyat* dalam dalil tersebut sebagai ayat al-Qur'an sehingga konsep mereka sama dengan konsep *nāsikh mansūkh* klasik yang umumnya telah diketahui.

Kedua, tipologi subjektifis yang lebih mengarah kepada hasil penafsiran yang sesuai dengan kepentingan, ketertarikan, maupun keilmuan penafsir tanpa melibatkan kaidah penafsiran al-Qur'an secara umum, misalnya Mahmud Muhammad Thaha yang penafsirannya terkait QS. al-Baqarah ayat 106 sangat kontroversial. Ketiga, tipologi quasi-objektifis progresif yang menjadikan makna tekstual ayat sebagai pondasi untuk mengungkap pesan utama ayat, dalam artian terjadi kontekstualisasi. Diantaranya adalah Hasbi ash-Shiddieqy, Quraish Shihab, al-Thabathaba'i, Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad al-Ghazali, Abdullah Diraz, Jamal al-Banna, dan Jasser Auda. Mereka memahami *naskh* sebagai penghapusan syariat umat terdahulu dengan adanya syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Hal ini sesuai dengan konteks diturunkannya ayat tersebut yang berkaitan dengan tuduhan umat Yahudi atas adanya penghapusan hukum.

#### **B. *Saran***

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi tambahan mengenai *nāsikh mansūkh* bagi para pembaca, terutama bagi pegiat tafsir dan ilmu al-Qur'an. Selain itu, juga diharapkan menjadi upaya penulis dalam berkontribusi menjaga, memelihara, dan mengembangkan keilmuan yang telah disusun oleh para ulama dari dulu hingga saat ini. Tentu penulis menyadari bahwa penelitian ini masih memiliki banyak kesalahan, olehnya itu dibutuhkan kritik dan saran dari semua pihak sebagai bahan evaluasi ke depan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Fadhl Hasan. *Itqān al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz 2. Yarmuk: Dār al-Furqān, 1997.
- Abdussamad, Zuchri. *Metode Penelitian Kualitatif*. Cet. I; Makassar: CV. Syakir Media Press, 2021.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur’an: Kritik Terhadap Ulumul Qur’an*,. Cet. III; Yogyakarta: LKiS, 2013.
- , *Mathūm al-Naṣ; Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Maroko: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-‘Arabī, 2014.
- Ajahari. *Ulumul Qur’an (Ilmu-Ilmu Al-Qur’an)*. Cet. I; Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2018.
- Al Fikri, Muhammad dan Ahmad Mustaniruddin. *Studi Kritis terhadap Pemikiran Mahmud Muhammad Taha tentang Konsep Nasakh Al-Qur’an*. Tajdid. Vol. 20. No. 2, 2021.
- Arifin, Samsul. *Nasakh Menurut Abu Muslim Al-Asfahani*. Al-Adillah: Jurnal Hukum Islam. Vol. 1. No. 1, 2021.
- Atay, Huseyin. *Kur’an’a Gore Arastirmalar*. Jilid 6. Ankara: Atayy, 1995.
- Auda, Jasser. *Naqd Nazariyah al-Naskh: Baḥṣ fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī’ah*. Beirut: al-Syabakah al-‘Arabiyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2013.
- al-Baghawi, al-Husain Ibnu Mas’ud. *Tafsīr al-Bagāwi; Ma’ālim al-Tanzīl*. Jilid 1. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1988.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.
- al-Baidhawi, Nashiruddin. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl Tafsīr al-Baiḍāwī*. Juz 1. Beirut: Dār Ṣādir, 2001.
- al-Banna, Jamal. *Tafnīd Da’wā al-Naskh fī al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. 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.
- Dzulhadi, Qosim Nurseha. *Kontroversi Nasikh-Mansukh dalam Al-Qur’an*. Jurnal Tsaqafah. Vol. 5. No. 2, 2009.
- El Karimah, Mia Fitriah. *‘Ulūm Al-Qur’ān; Discourse Nāsikh-Mansūkh Syahrur’s Perspective*. Proceeding International Conference on Religion, Science and Education, 2023.
- Fadhilah, Risa. *Konsep Nasikh Mansukh di Era Modern dalam Perspektif Imam Al-Tabathaba’i*. Isti’dal: Jurnal Studi Hukum Islam. Vol. 8. No. 2, 2021.
- Fikri, Rijalul. *Teori Naskh Al-Qur’an Kontemporer: (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)*. Tesis. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2021.
- al-Ghazali, Muhammad. *Nazarat fī al-Qur’ān*. Kairo: Naḥdah al-Miṣr li al-Ṭibā’ah, 2002.
- , *Kayfa Nata’āmal ma’a al-Qur’ān*. Kairo: Naḥdah Miṣr, 2005.

- Hardani, dkk. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Cet. I; Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020.
- Harun, Salman, dkk. *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Cet. I; Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020.
- Husna, Rifqatul. *Kritik Muhammad ‘Abid Al-Jabiri Terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur Al-Ulama’*. Tesis, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur’an*. Cet. III; Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014.
- Irfan. *Penerapan Nasikh Mansukh dalam Al-Qur’an*. Skripsi, Makassar: UIN Alauddin, 2016.
- al-Jabari, Abd al-Muta’al. *al-Nāsikh wa al-Mansūkh baina al-Muṣabbiṭīn wa al-Munkiriṭīn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1987.
- Kartini, dkk. *Pendekatan Historis dan Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam*. Jurnal Jukim: Jurnal Ilmiah Multidisiplin. Vol. 2. No. 3, 2023.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur’an dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019.
- Lubis, Mayang Sari. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Suyuthi. *Tafsīr Jalalain*. Terj. Najib Junaidi. Jilid 1. Cet. II; Surabaya: PT. eLBA Fitrah Mandiri Sejahtera, 2015.
- Mamik. *Metodologi Kualitatif*. Cet. 1; Surabaya: Zifatama Publisher, 2015.
- Marwan bin Musa, Abu Yahya. *Tafsir Al-Qur’an Hidayatul Insan*. Jilid 1. [www.tafsir.web.id](http://www.tafsir.web.id).
- al-Mubarakfury, Shafiyurrahman. *Al-Misbah Al-Munir fi Tahdzib Tafsir Ibnu Katsir*. Jilid 1. Cet. I; Bandung: Sygma Creative Media Corp, 2012.
- , *Al-Misbah Al-Munir fi Tahdzib Tafsir Ibnu Katsir*. Jilid 4. Cet. I; Bandung: Sygma Creative Media Corp, 2012.
- , *Al-Misbah Al-Munir fi Tahdzib Tafsir Ibnu Katsir*. Jilid 10. Cet. I; Bandung: Sygma Creative Media Corp, 2012.
- Mundir. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Cet. I; Jember: STAIN Jember Press, 2013.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*. Cet. 2; Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- al-Nahhas, Abu Ja’far. *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Riyadh: Dār al-‘Aṣīmah. 1430 H/2009 M.
- Prayudi, Retno. *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*. Sukabumi: Penerbit Haura Utama, 2024.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- al-Qatthan, Manna. *Mabāhiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Terj. Umar Mujtahid. Cet. III; Jakarta: Ummul Qura, 2018.

- al-Qurthubi, Abu Abdullah. *Tafsīr al-Qurṭubī*. Jilid 2. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Rafi, Muhammad. *Konsep Nasikh Wa Mansukh Menurut Syah Wali Allah Al-Dahlawi dan Implementasinya*. Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr. Vol. 9. No. 2, 2020.
- al-Razi, Fakhrudin. *Tafsīr al-Kabīr: Mafātihūl Ḡaib*. Juz 2. Kairo: Dār al-Hadiṣ, 2012.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Manār*. Vol. 1. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- al-Rifa'i, Muhammad Nasib. *Taisiru al-'Aliyyul Qadīr li Ikhtisāri Tafsīr Ibnu Kaṣīr*. Terj. Syihabuddin. Cet. I; Jakarta: Gema Insani, 1999.
- al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Tafsīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Jilid 1. Cet. VIII; Jakarta: Darul Haq, 2016.
- al-Shabuni, Muhammad Ali. *Ṣafwa al-Tafāsīr*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1981.
- Saifuddin dan Habib. *Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer)*. Analisis. Vol. XVI. No. 1, 2016.
- Santana, Septiawan K.,. *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. 2; Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd al-Nūr*. Jilid 1. Cet. II; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Cet. VI; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbah*. Jilid 1. Cet. V; Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- , *Membumikan Al-Qur'an*. Cet. XXX. Bandung: Penerbit Mizan. 2007.
- , *Kaidah Tafsir*. Cet. IV; Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- Suharjanto, Gatot. *Keterkaitan Tipologi dengan Fungsi dan Bentuk: Studi Kasus Bangunan Masjid*. Comtech. Vol. 4. No. 2, 2013.
- Sukiati. *Metodologi Penelitian: Sebuah Pengantar*. Medan: CV. Manhaji, 2016.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Iṭqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Terj. Tim Editor Indiva. Jilid 2. Surakarta: Indiva Pustaka, 2009.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Cet. II; Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- al-Syaukani. *Tafsīr Fatḥul Qadīr*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān; Tafsīr al-Ṭabari*. Jilid 2. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- , *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān; Tafsīr al-Ṭabari*. Jilid 16. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- al-Thabathaba'i, Muhammad Husain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Vol. 1; Beirut: Muassasat al-'Ā'lā li al-Maṭbū'āt, 1997.
- Thalhah, Ali bin Abu. *Tafsīr Ibnu 'Abbās*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

- Ulumiyah, Miftahus Syifa Bahrul. *Tipologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Johanna Pink*. Diakses pada hari Jum'at, 10 Mei 2024. Pukul 22.25 WITA. [Tipologi Penafsiran Al-Quran Menurut Johanna Pink \(Part 1\) \(tafsiralquran.id\)](#)
- , *Tipologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Johanna Pink*. Diakses pada hari Jum'at, 10 Mei 2024. Pukul 22.25 WITA. [Tipologi Penafsiran Al-Quran Menurut Johanna Pink \(Part 2\) \(tafsiralquran.id\)](#)
- Wardani. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- , *Tren-Tren Pergeseran Pemaknaan Naskh dalam Al-Qur'an: dari Penganuliran sampai Penundaan*. Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an. Vol. 1. No.1, 2015.
- al-Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Hadīš. 2006.
- al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Cet. 4; Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jilid. 1. Cet. 1;. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- , *Tafsīr al-Munīr*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jilid 7. Cet. 1; Jakarta: Gema Insani, 2013.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP



**Nurul Hikmah Amir**, lahir di Polewali pada tanggal 11 Agustus 2002, anak kedua dari pasangan **Amir Yusuf** dan **Salmah**. Penulis pertama kali menempuh pendidikan di SDN 028 Ugi Baru dan lulus pada tahun 2014, lalu melanjutkan pendidikan di MTs. As'adiyah Banua Baru dan lulus pada tahun 2017. Penulis kemudian melanjutkan pendidikan di MAN 1 Polman, mengambil jurusan agama dan lulus pada tahun 2020. Pada tahun yang sama, penulis melanjutkan pendidikan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, dengan mengambil program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah.