

**PRO-KONTRA *NĀSIKH MANSŪKH*
DALAM STUDI ILMU AL-QURAN**

SKRIPSI

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember
Untuk memenuhi salah satu persyaratan
memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



UIN

Disusun Oleh:

Khubbibatul Masruroh

NIM: U20151040

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
**KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN HUMANIORA
JUNI 2022**

**PRO-KONTRA *NĀSIKH MANSŪKH*
DALAM STUDI ILMU AL-QURAN**




SKRIPSI

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember
Untuk memenuhi salah satu persyaratan
memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disusun Oleh:

Khubbibatul Masruroh
NIM: U20151040

UIN
Disetujui Pembimbing

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KH ACHMAD SIDDIQ

Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag
NIP : 197303102001121002
JEMBER

PRO-KONTRA *NĀSIKH MANSŪKH*
DALAM STUDI ILMU AL-QURAN

SKRIPSI

Telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Hari : Rabu
Tanggal : 22 Juni 2022

Tim Penguji

Ketua

Sekretaris

Dr. Win Ushuluddin, M.Hum.
NIP. 197001182008011012

Fitah Jamaluddin, M.Ag.
NIP. 199003192019031007

Anggota :

1. H. Mawardi Abdullah, Lc., M.A.

2. Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag.

Menyetujui

Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora

Prof. Dr. M. Khusna Amal, S.Ag., M.Si
NIP. 197212081998031001

MOTTO

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

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

(QS. Al-Baqarah [2]: 106).



PERSEMBAHAN

Skripsi ini saya persembahkan untuk:

1. Kedua orang tua penulis, Muhammad Sholeh dan Indahtun Nikmah yang selalu mendoakan dengan ketulusan hati, menasehati dan selalu memberikan dukungan dalam hal kebaikan. Semoga Allah *Subhānahū wa ta'ālā* senantiasa melimpahkan keberkahan atas keduanya dan keselamatan dunia akhirat, *Āmīn yā Rabb al-'Ālamīn*.
2. Kedua Ayah dan Ibu Mertua, Drs. H. Matoha dan Ibunda Sugiarti atas dukungan, semangat, dan doanya selama ini. Terlebih selama proses penulisan skripsi ini, terimakasih banyak atas bimbingannya dari awal hingga akhir, sehingga penulis dapat menyelesaikan studi pendidikan dengan baik. Terima kasih pula atas kebersamaan bersama si kecil Annisa Dzakiyyah Ammanillah sehingga menjadi pribadi yang cerdas dan *ṣāliḥah*. *Jazākumullāh Khair al-Jazā'*.
3. Suami penulis, Noer Muhammad Syah Rizal S.T, atas segenap support, doa, dan kasih sayang kepada penulis. Nasihat dan dukungan dalam kebaikan senantiasa menjadi pegangan bagi saya, penulis. Semoga Allah senantiasa melimpahkan rahmat, keberkahan dan kesehatan, sehingga suami tercinta senantiasa dalam kebaikan dan naungan-Nya. *Āmīn yā Rabb al-'Ālamīn*.
4. Si kecil sang buah hati, Annisa Dzakiyyah Amanillah yang selalu ceria dan bahagia dalam prosesnya sehingga memberikan semangat kepada penulis dalam segala hal. Semoga menjadi pribadi yang *ṣāliḥah*, cerdas,

ceria, dan menjadi *qurrota a'yun*. Semoga kelak menjadi seorang yang berakhlak *qur'āniy*, berpribadi *Rabbāniy*, berbakti kepada orangtua dan bermanfaat bagi yang lainnya.

5. Sahabat-sahabat seperjuangan di Pondok Pesantren al-Qur'an Ibnu Katsir Putri Angkatan kedua, Semoga persaudaraan ini sampai ke jannah-Nya.
Jazākunnallāhu Khairan Katsiran.
6. Teman-teman di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dari awal proses belajar hingga akhir. Semoga Ilmu yang didapat selama belajar di Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri KH Ahmad Siddiq Jember bermanfaat bagi nusa dan bangsa.
7. Semua pihak yang memberikan kontribusi dan mendukung dalam penyelesaian skripsi ini.

Semoga menjadi kebaikan bagi setiap pihak.



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan mengucapkan *Alḥamdulillāhi rabbi al-‘ālamīn* sebagai bentuk rasa syukur penulis kehadiran Allah swt. atas karunia *rahmat*, *hidāyah* serta *maūnah*-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan penuh kesabaran, ketelitian, dan keikhlasan. Dalam penulisan tentu banyak perubahan dan koreksi sehingga penulis mengucapkan *syukūr* kepada dosen, keluarga, serta teman-teman penulis yang mendorong atas penyelesaian karya tulis ini dengan baik.

Ṣalawāt serta salam penulis ucapkan kepada *qudwah* (teladan) terbesar umat manusia, Rasulullah *Ṣalla Allāhu ‘Alayhi wa Sallam*, yang diutus oleh Allah ke muka bumi sebagai pembawa risalah. Yang mana risalah tersebut berlaku hingga akhir zaman, yakni agama Islam yang mulia.

Skripsi dengan judul “**Pro Kontra *Nāsikh Mansūkh* dalam Studi Ilmu Al-Qur’an**” ini diajukan sebagai salah satu syarat menyelesaikan program sarjana Strata 1 guna memperoleh gelar Sarjana Agama dalam Jurusan Ilmu al-Qur’an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember. Tentu dalam penulisannya penulis tidak lepas dari banyak dukungan dari berbagai pihak, oleh karena hal tersebut penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM selaku Rektor Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember.

2. Bapak Prof. Dr. M. Khusna Amal, S.Ag, M.Si selaku Ketua Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora di Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember.
3. Bapak H. Mawardi Abdullah, Lc., M.A. sebagai Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember.
4. Bapak Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag selaku dosen pembimbing yang telah sabar membimbing dan meluangkan waktunya selama penulisan skripsi ini.
5. Seluruh dosen di Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora yang telah banyak berbagi ilmu selama proses perkuliahan sehingga penulis mendapatkan ilmu pengetahuan yang bermanfaat. *Jazākumullāh wa nafa'na bī ulūmihim.*
6. Yayasan pondok pesantren al-Qur'an Ibnu Katsir, serta para donatur yang telah memberikan beasiswa kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan pendidikan S1 di Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember. Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada *asātidz* dan *asāīdzah* yang telah membantu dan sabar membimbing penulis selama ini. *Jazākumullāh Khair al-Jazā'.*

Semoga amal kebaikan dari setiap pihak berbalas pahala kebaikan disisi Allah *Subhānahū wa ta'āla.* Aamiin.

Penulis menyadari bahwa penulisan skripsi ini masih jauh dari kata sempurna dan banyak sekali kekurangan. Oleh karena itu penulis berharap adanya kritik dan saran agar skripsi ini dapat diperbaiki. Akhir kata, semoga skripsi ini dapat memberi manfaat bagi semua pihak.

Jember, 22 Juni 2022

Penulis,

KHUBBIBATUL MASRUOH
NIM. U20151040



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

**KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER**

ABSTRAK

Khubbibatul Masruroh, 2022: Pro-Kontra *Nāsikh Mansūkh* dalam Studi Ilmu Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah kitab universal Tuhan yang berlaku di sepanjang zaman dan tempat (*Ṣālih lī kulli zamān wa makān*). Namun al-Qur'an diturunkan dalam ruang dan waktu yang memiliki kultur sosial dan peradaban yang berbeda yaitu pada masa masyarakat *Hijāz* abad ke 7. Oleh karena itu, al-Qur'an seringkali berbeda dalam merespon setiap persoalan partikular sosial budaya masyarakat 'Arab. Seringkali sebuah pernyataan al-Qur'an kemudian digantikan dengan pernyataan al-Qur'an yang lain karena persoalan masyarakat yang direspon berbeda-beda.

Kontradiksi ayat dalam al-Qur'an kemudian dimaknai berbeda oleh para ulama, sehingga timbullah ulama pendukung teori *naskh* dan ulama yang menolak adanya teori *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an. Setiap ulama memiliki argumen masing-masing mengenai terjadinya *nāsikh* dan *mansūkh*. Sehingga dari argumentasi para ulama dapat meredakan masalah yang terjadi dalam kontroversi tersebut. Penelitian ini menjawab beberapa permasalahan, di antaranya; (1) Mengetahui sejarah kontroversial *nāsikh mansūkh* dalam studi ilmu al-Qur'an. (2) Mengetahui biografi tokoh pro-kontra *nāsikh mansūkh*. (3) Mengetahui argumen pro dan kontra *nāsikh mansūkh* dan implikasi adanya teori *nāsikh mansūkh*.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif. Adapun jenis penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*Library Research*), dimana penulis menggunakan referensi tertulis dari kitab, buku, jurnal, dan karya tulis lainnya sebagai bahan penulisan skripsi.

Hasil penelitian ini adalah implikasi dari adanya argumen pro dan kontra *nāsikh mansūkh*, di antaranya *Nasakh* sebagai salah satu cara penyelesaian *Ta'aruḍ al-Adillah* dalam penentuan Hukum Islam. *Nasakh* juga berfungsi penyempurna hukum *syara'* (*Tadarruj fī Tasyri'*) dalam dakwah Islam.

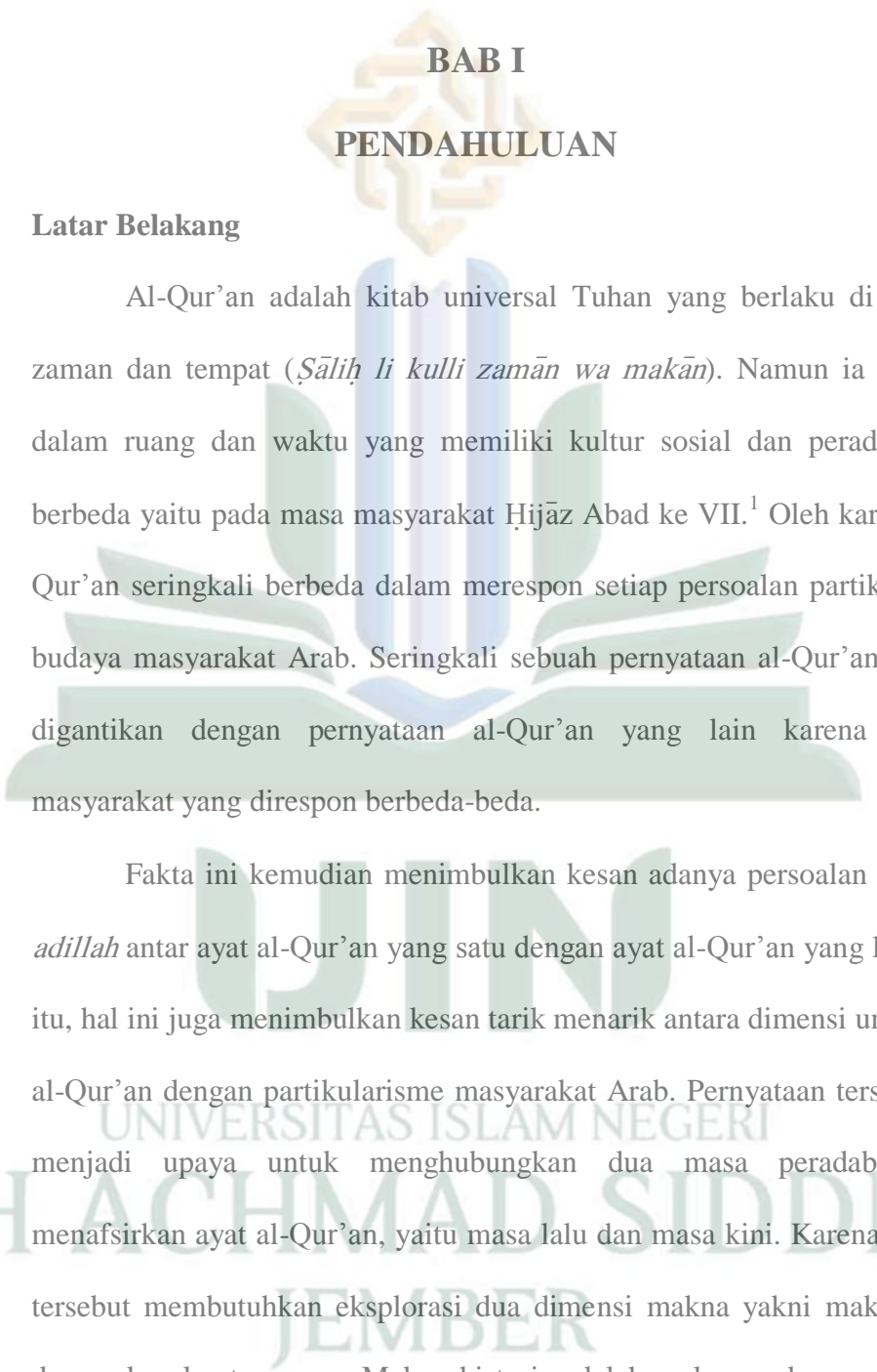
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – INDONESIA

Vocal Tunggal				Vocal panjang	
Arab	Indonesia	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	A	ط	Ṭ	ا	ā
ب	B	ظ	Zh	و	ū
ت	T	ع	‘	ي	ī
ث	Ts	غ	Gh	Vocal pendek	
ج	J	ف	F	َ	A
ح	Ḥ	ق	Q	ِ	I
خ	Kh	ك	K	ُ	U
د	D	ل	L	Vocal ganda	
ذ	Dz	م	M	َيّ	Yy
ر	R	ن	N	وّ	Ww
ز	Z	و	W	Diftong	
س	S	ه	H	أوّ	Aw
ش	Sy	ء	’	أيّ	Ay
ص	Ṣ	ي	Y		
ض	Ḍ				

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI.....	iii
MOTTO.....	iv
PERSEMBAHAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	vii
ABSTRAK.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xi
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	5
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Manfaat Penelitian.....	6
1. Manfaat Teoritis.....	6
2. Manfaat Praktis.....	7
E. Definisi Istilah.....	8
1. <i>Nāsikh</i>	8
2. <i>Mansūkh</i>	9
3. Pro Kontra.....	9
F. Metodologi Penelitian.....	10
1. Metode dan Teknis Penelitian.....	10
2. Sumber Data.....	10
G. Sistematika Penulisan.....	13
BAB II TINJAUAN PUSTAKA.....	15
A. Pustaka Terdahulu.....	15
B. Kerangka Teori.....	18
1. Terma <i>Naskh</i>	18
2. Jenis <i>Nāsikh Mansūkh</i>	20

3. <i>Nasakh dan Bada</i>	24
4. Permasalahan (polemik) <i>Nāsikh Mansūkh</i>	26
BAB III TOKOH-TOKOH PRO-KONTRA <i>NĀSIKH MANSŪKH</i>	28
A. Sejarah Kontroversial <i>Nāsikh Mansūkh</i>	28
B. Tokoh Pro <i>Nāsikh Mansūkh</i>	37
1. Imam al-Syāfi'ī (150 H – 204 H).....	37
2. Ibn Ḥāzm (364 H – 456 H)	42
3. Imam Jalāluddīn al-Suyūthī (849 H – 911 H)	46
C. Tokoh Kontra <i>Nāsikh Mansūkh</i>	49
1. Al-Rāzī (544 H – 606 H).....	49
2. Ahmad Mustafā al-Marāghī (1300 H – 1371 H).....	52
3. Ahmad Hassan (1305 H – 1378 H)	54
4. Hasbi as-Shiddiqie (1321 H – 1395 H)	56
D. Resensi Kitab Tokoh <i>Nāsikh Mansūkh</i>	61
1. <i>Al-Risālah</i> karya Imam Al-Syāfi'ī	61
2. <i>Al-Ihkām fī Uṣūli al-Ahkām</i> karya Ibnu Ḥāzm	62
3. <i>Al-Itqān fī 'Ulūmi al-Qur'ān</i> karya Imam Jalāluddīn al-Suyūthī	63
4. <i>At-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghaib)</i> karya Al-Rāzī.....	64
5. Tafsir <i>Al-Furqan</i> karya Ahmad Hassan	65
6. Tafsir <i>Al-Marāghī</i> karya Ahmad Mustafā al-Marāghī	66
7. Tafsir <i>An-Nur</i> karya Hasbi as-Shiddiqie	67
BAB IV ARGUMEN TOKOH PRO-KONTRA <i>NĀSIKH MANSŪKH</i>	70
A. Argumen Pendukung (Pro) <i>Nāsikh Mansūkh</i>	70
B. Argumen Penolakan (Kontra) <i>Nāsikh Mansūkh</i>	78
C. Implikasi Adanya Teori <i>Nāsikh Mansūkh</i>	78
BAB V PENUTUP.....	89
A. Kesimpulan	89
B. Saran	91
DAFTAR PUSTAKA	92
LAMPIRAN-LAMPIRAN	



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah kitab universal Tuhan yang berlaku di sepanjang zaman dan tempat (*Ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Namun ia diturunkan dalam ruang dan waktu yang memiliki kultur sosial dan peradaban yang berbeda yaitu pada masa masyarakat Hijāz Abad ke VII.¹ Oleh karena itu, al-Qur'an seringkali berbeda dalam merespon setiap persoalan partikular sosial budaya masyarakat Arab. Seringkali sebuah pernyataan al-Qur'an kemudian digantikan dengan pernyataan al-Qur'an yang lain karena persoalan masyarakat yang direspon berbeda-beda.

Fakta ini kemudian menimbulkan kesan adanya persoalan *Ta'āruḍ al adillah* antar ayat al-Qur'an yang satu dengan ayat al-Qur'an yang lain. Selain itu, hal ini juga menimbulkan kesan tarik menarik antara dimensi universalitas al-Qur'an dengan partikularisme masyarakat Arab. Pernyataan tersebut dapat menjadi upaya untuk menghubungkan dua masa peradaban dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, yaitu masa lalu dan masa kini. Karena hubungan tersebut membutuhkan eksplorasi dua dimensi makna yakni makna historis dan makna kontemporer. Makna historis adalah makna pada masa Nabi dan

¹Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualitas atas al-Qur'an*, Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina (Yogyakarta : Baitul Hikmah Press, 2016), 229.

generasi Islam awal, sedangkan makna kontemporer merujuk pada pemahaman bagi manusia sekarang ini.²

Para *mufassir* berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang bertentangan. Sebagian menggunakan konsep *nāsikh mansūkh* dalam mendamaikan ayat-ayat yang tampaknya kontradiktif dan sebagian menolak. Ulama yang menggunakan konsep *nāsikh mansūkh* adalah Imam al-Syāfi'ī, Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī, dan Ibn Ḥāzm. Sedangkan dari ulama yang menolak adanya konsep *nāsikh mansūkh* di antaranya adalah Abū Muslim al-Ishfahānī, Ahmad Mustafā al-Marāghī, Hasbi as-Shiddiqie, dan al-Rāzī.³

'*Ulūm al-Qur'ān* telah memunculkan kontroversi yang serius dikalangan para ulama dan ahli tafsir dalam sejarah penafsiran al-Qur'an sejak teori *Naskh* yang telah berkembang. Kontroversi itu meliputi banyak hal tentang ayat kontradiksi dan berkepanjangan karena tidak ada kesesuaian pendapat di antara para ulama mengenai ayat kontradiksi maupun terkait adanya *naskh*. Sekalipun ada kesepakatan bahwa *naskh* al-Qur'an hanya terjadi pada ayat-ayat al-Qur'an yang terjadi kontradiktif akan tetapi pendapat ulama tetap pada argumen masing-masing.⁴

²Ibid., 230.

³Muhammad Fajri, Skripsi, *Konsep Nāsikh Mansūkh menurut Naṣr Hamīd Abū Zaid* (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2017), 6.

⁴Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 81-81.

Kontroversi-kontroversi terdapat pula pada jumlah ayat-ayat *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an berikut juga ayat yang mana saja yang termasuk dalam ayat *nāsikh mansūkh*. Selanjutnya kontroversi mengenai perbedaan terminologi terma *naskh*, ada beragam pengertian *naskh* yang disampaikan para ulama *Uṣūliyyīn* di antara ulama yang mengemukakan adalah Ibnu Hāzm, Ibnu Khuzaymah, Abdul Wahab Khallaf, Muhammad Abū Zahrah, dan Al-Zarqāni. Berkaitan dengan hal tersebut definisi *naskh* menurut Imam al-Syāfi'ī kemudian berlaku dari kalangan *Uṣūliyyīn*. Imam al-Syāfi'ī sebagai pemerhati pertama perihal *naskh* menyebutkan dalam karyanya *al-Risālah*, “Demikianlah setiap yang telah di-*nasakh* oleh Allah adalah benar pada waktunya dan meninggalkan ke-*farḍu*-an ayat itu benar jika telah di *nasakh* oleh Allah. Arti *naskh* adalah meninggalkan ke-*farḍu*-annya. Siapa yang menjumpai, hendaknya menaati dengan cara ke-*farḍu*-an yang me-*nasakh*-nya, sedangkan bagi yang tidak menjumpai ke-*farḍu*-annya menaatinya dengan cara mengikuti ke-*farḍu*-an yang menggantinya.”⁵

Selanjutnya kontroversi terus berlanjut pada perbedaan dalam syarat *naskh* hingga munculnya ulama yang menolak *naskh*. Menurut kalangan yang menolak teori *naskh* dalam al-Qur'an, masing-masing dari ayat-ayat yang dianggap sebagai *mansūkh* dan *nāsikh* itu pada dasarnya mengemukakan pesan-pesan yang berbeda karena kondisi sosio historis yang berlainan pada

⁵ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 75-76.

saat itu diturunkan. Oleh sebab itu, masing-masing ayat yang dianggap bertentangan pada dasarnya dapat dipahami secara proporsional, dengan melihat kondisi sosio historis saat pewahyuan ayat-ayat tersebut. Menurut Fazlur Rahmān, setiap ayat al-Qur'an merupakan respons atas problem historis, yang karenanya ayat tersebut harus dipahami dalam konteks sosio historisnya. Dengan memahami masing-masing ayat dengan pertimbangan-pertimbangan sosio historis inilah, pertentangan antar ayat al-Qur'an yang satu dengan yang lain mengakibatkan munculnya pemikiran tentang *naskh* dalam al-Qur'an itu lenyap.⁶

Dari adanya ulama-ulama yang menolak *nāsikh mansūkh* kemudian muncul argumen-argumen ulama yang memodifikasi konsep *naskh* sehingga sesuai dengan pendapatnya. Ulama yang menggagas argumen ini ialah Muhammad Abduh⁷ dengan argumen sebelumnya telah menolak *naskh*. Kemudian pandangan Muhammad Abduh diikuti oleh Ahmad Hassan dan Abd al-Karīm al-Khatīb⁸ yang juga mengakui adanya perubahan hukum al-Qur'an demi kemaslahatan yang melingkupinya. Kemudian argumen ulama modifikasi kombinasi ini berhenti pada argumen dari Ahmad Mustafā al-

⁶ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 91-92.

⁷ Ahmad Baidowi, *Mengenal Thaba'thaba'i dan Kontroversi Nāsikh Mansūkh* (Bandung: Nuansa, 2005), 89.

⁸ Abd al-Karīm al-Khatīb, *Tafsīr al-Qur'ān fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr), 125.

Marāghī yang sepakat dengan ulama kontra *naskh* sebagai pembatalan dan menerima sebagai pergantian hukum.⁹

Setelah adanya ulama yang memodifikasi konsep *naskh*, ada pula ulama yang memahami *naskh* sebagai perubahan hukum karena adanya perubahan kemaslahatan. Mahmūd Muhammad Ṭāhā mengajukan pandangan berbeda dengan mereka bahwa *naskh* memiliki kebenaran sendiri namun tidak dapat diberlakukan secara permanen, sehingga membiarkan *naskh* permanen serta membiarkan adanya penolakan bagian terbaik dari agama. Kemudian argumen terakhir ini disebut dengan argumen dekontruksi *naskh*. Pendapat ini kemudian diikuti oleh muridnya, yakni Abdullāh Ahmad Naʿīm.¹⁰

Setelah pemaparan latar belakang di atas, penulis tertarik untuk melakukan penelitian studi analisis argumen antara pendapat ulama yang menyetujui adanya *naskh* dan pendapat ulama yang menolak adanya *naskh* dengan judul “**Pro-Kontra *Nāsikh Mansūkh* dalam Studi Ilmu Al-Qur’an**” sebagai tugas akhir sarjana Strata 1 (S1) UIN KH Achmad Siddiq Jember Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

⁹ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 93-94.

¹⁰ Abdullāh Ahmad Naim, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LkiS, 1994), 104-105.

1. Bagaimana sejarah kontroversial *nāsikh mansūkh* dalam studi ilmu al-Qur'an?
2. Bagaimana biografi tokoh pro-kontra *nāsikh mansūkh*?
3. Bagaimana argumen tokoh pro-kontra *nāsikh mansūkh* terhadap ilmu *nāsikh mansūkh* dan implikasi adanya teori *nāsikh mansūkh* dalam studi ilmu al-Qur'an?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui sejarah kontroversial *nāsikh mansūkh* dalam studi ilmu al-Qur'an.
2. Untuk mengetahui biografi tokoh pro-kontra *nāsikh mansūkh*.
3. Untuk mengetahui argumen tokoh pro-kontra *nāsikh mansūkh* dan implikasi adanya teori *nāsikh mansūkh* dalam studi ilmu al-Qur'an.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian berisi tentang kontribusi apa yang akan di berikan setelah selesai penelitian. Baik yang bersifat teoritis maupun yang bersifat praktis.

1. Manfaat Teoritis

Manfaat teoritis adalah fungsi penelitian bagi pengembangan bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Dari hasil penelitian,

diharapkan penelitian ini dapat memberikan landasan maupun teori baru dalam perkembangan studi ilmu al-Qur'an khususnya mengenai kehidupan tokoh dan argumen pro dan kontra naskh mansûkh dalam bidang '*Ulûm al-Qur'an*.

2. Manfaat Praktis

Manfaat praktis adalah kebermanfaatannya yang bersifat aplikatif untuk memberikan kecukupan atau manfaat terhadap sesuatu hal yang telah terjadi. Bagian terbaik dari manfaat praktis adalah pada intinya apapun yang didapatkan melalui cara praktis sehingga pengetahuan akan tetap bersama pembaca dalam waktu yang lama. Berikut manfaat praktis penelitian ini:

a. Bagi Penulis

Dapat menambah pengetahuan penulis mengenai kajian '*Ulûm al-Qur'ân* terutama perihal *nāsikh mansûkh* beserta argumen ulama yang menyetujui adanya teori *nāsikh mansûkh* dan argumen ulama yang menolak adanya teori *nāsikh mansûkh* dalam al- Qur'an.

b. Bagi UIN KH Achmad Siddiq Jember

Semoga penelitian ini dapat memberi sumbangsih kepada UIN KH Achmad Siddiq Jember terutama pada Program Studi

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai referensi dalam penelitian-penelitian yang bersifat kepastakaan (*Library Reseacrh*).

c. Bagi Masyarakat Umum

Penulis berharap penelitian ini dapat menjadi referensi ilmiah bagi masyarakat dan kalangan pelajar studi al-Qur'an akan masalah *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an, sehingga lebih bijak dalam memahami adanya kontradiksi ayat dalam al-Qur'an serta memberi kemudahan dalam segala urusan yang berkaitan dengan adanya *nāsikh mansūkh*.

E. Definisi Istilah

Definisi istilah berisi tentang istilah-istilah penting di dalam judul penelitian, tujuannya agar tidak terjadi kesalahan terhadap makna istilah sebagaimana yang di maksud oleh peneliti.¹¹ Adapun dalam penelitian ini definisi istilah yang hendak dijelaskan dalam penulisan karya ilmiah ini adalah mengenai beberapa poin berikut:

1. *Nāsikh*

Nāsikh merupakan *isim fā'il* (kata benda yang berkedudukan sebagai pelaku) dari *fi'il māḍī* (kata kerja lampau) *nasakha* yang bermakna yang menghapus. Ditinjau dari segi bahasa *naskh* diartikan menghilangkan (*izālah*), menukar (*tabdīl*), memindahkan sesuatu yang

¹¹ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah* (Jember: IAIN Jember Press, 2017), 45.

tetap (*al-tahwīlu ma'a baqā'ihī fī nafsihī*) dan memindahkan, menyalin atau mengutip (*al-naqlu*), serta dapat pula diartikan menghapus.¹²

2. *Mansūkh*

Mansūkh merupakan *isim maf'ūl* (kata benda yang dikenai pekerjaan), dari *fi'il māḍī* yang sama dengan *nāsikh* yaitu *nasakha*, yang bermakna yang dihapus. Sedangkan bentuk *maṣdar*-nya 1 yakni *naskh* yang bermakna pembatalan. Sedangkan *mansūkh* adalah yang telah di-*nasakh*. *Nāsikh* dan *Mansūkh* ini termasuk dalam kajian ' *Ulūm al-Qur'an* yang membahas ayat-ayat al-Qur'an yang mengalami pembaharuan hukum, ayat, maupun hukum dan ayat.

3. Pro-Kontra

Pro berdasarkan kata sifat adalah lebih dalam kata proaktif, setuju apabila disandingkan dengan kontra. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) pro berarti setuju.

Kontra berdasarkan kata sifat adalah dalam keadaan tidak setuju atau juga berarti dalam keadaan menentang. Sedangkan kontra berdasarkan Verba (kata kerja) berarti menentang. Kontra juga berarti berlawanan, bertentangan, kebalikan dari, atau lawan dari, dalam contoh kontradiksi, kontraindikasi. Menurut Kamus Besar Bahasa

¹² Basrudin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 171.

Indonesia (KBBI), arti kata kontra adalah dalam keadaan tidak setuju. Kontra- juga berarti dalam keadaan menentang. Arti lainnya dari kontra adalah menentang (pendapat dan sebagainya).

Pro-kontra adalah suatu situasi dimana terdapat kedua perbedaan pendapat, antara pro yang positif atau setuju dan kontra yang negatif atau tidak setuju. Pro kontra merupakan hal yang wajar terjadi, karena setiap orang atau tokoh berasal dari latar belakang yang berbeda.

F. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Teknis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yaitu dengan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif beberapa kata-kata tertulis atau karya tulis dari suatu objek yang dapat diamati dan diteliti. Selain itu penelitian ini menggunakan teknis penelitian *Library Research* (kepastakaan) dan disajikan dengan cara deskriptif-analitis dengan mengumpulkan data dan informasi dari data-data tertulis baik yang mempunyai relevansi dengan penelitian.

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam mendukung penelitian ini selesai, maka perlu dipilih literatur yang mendukung untuk memperoleh validitas dan kualitas data. Oleh karena itu sumber data yang menjadi objek penelitian ini adalah:

1. Sumber data primer

Sumber data primer dari penelitian ini mencakup kitab masing-masing tokoh *nāsikh mansūkh* yang menjadi fokus dalam penelitian. Penulis mengambil argumen setiap tokoh *nāsikh mansūkh* sebagai sumber data utama (primer) yang akan menjadi bahan analisa dalam penelitian. Sumber data primer tersebut adalah sebagai berikut:

- a. *Al-Risālah* karya Imam Al-Syāfi'ī
- b. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* karya Ibnu Ḥāzm
- c. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Imam Jalāluddin al-Suyūṭī
- d. *At-Tafsīr al-Kabīr* karya Al-Rāzī
- e. Tafsir *Al-Marāghī* karya Ahmad Mustafā al-Marāghī
- f. Tafsir *Al-Furqān* karya Ahmad Hassan
- g. Tafsir *An-Nūr* karya Hasbi as-Shiddiqie

Sumber data primer dalam pustaka sebagai berikut:

- a. Al-Syāfi'ī, Muhammad bin Idris. t.th. *Al-Risālah*. Beirut: Dār al-Fikr
- b. Ibnu Ḥāzm, Abū Muhammad. 1985. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmiyyah

- c. Al-Suyūṭī, Imam Jalāluddīn. 2008. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mesir: Dār al-Salām
- d. Fakhr al-Dīn, Muhammad al-Rāzī.t.th. *Tafsīr Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr
- e. Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. 2006. *Tafsir al-Maraghi*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- f. Hassan, Ahmad. 1950. *Tafsir al-Furqan*. Bangil: Dewan Dakwah Islamiyah
- g. Ash-Shiddiqie, Hasbi. 1965. *Tafsir an-Nur*. Jakarta: Bulan Bintang.

2. Sumber data sekunder

Sumber data sekunder meliputi buku-buku literaur, karya-karya ilmiah baik skripsi, tesis, jurnal dan artikel-artikel lain yang menunjang dengan tema penulisan. Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Affandy, Sa’adullah. 2015. *Menyoal Status Agama-agama Pra-Islam*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- b. Al-Qaththan, Syaikh Manna. 2005. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

- c. Saeed, Abdullah. 2016. *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.
- d. Ghofur, Saiful Amin. 2013. *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara.

G. Sistematika Penulisan

Bab I merupakan pendahuluan yang menjelaskan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, manfaat penulisan, tujuan penulisan, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II merupakan kajian kepustakaan, yang mana berisi penjelasan mengenai tinjauan pustaka berupa kajian terdahulu dan kerangka teori. Kajian terdahulu merupakan penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Adapun kerangka teori merupakan penjelasan mengenai teori *nāsikh* dan *mansūkh*, kontroversial *nāsikh mansūkh* dan polemik *nāsikh mansūkh*.

Bab III menjelaskan sejarah kontroversial *nāsikh mansūkh* dan tokoh-tokoh pro dan kontra terhadap *nāsikh mansūkh*. Sejarah kontroversial *nāsikh mansūkh* menjelaskan awal mula adanya *naskh* hingga perjalanan pemikiran *naskh* dimasa modern. Adapun tokoh-tokoh pro dan kontra *nāsikh mansūkh* berupa biografi serta penjelasan pendidikan dan kehidupan hingga wafatnya tokoh.

Bab IV merupakan bab inti yang memfokuskan penjelasan mengenai argumen-argumen pro dan kontra *nāsikh mansūkh* berdasarkan argumen pendukung teori *nāsikh mansūkh* dan argumen yang menolak adanya *nāsikh mansūkh* beserta implikasi adanya *nāsikh mansūkh* berdasarkan literatur yang ada.

Bab V merupakan penutup yang berisi uraian tentang kesimpulan dari adanya argumen pro dan kontra *nāsikh mansūkh* dan saran untuk penelitian selanjutnya.



BAB II

KAJIAN KEPUSTAKAAN

A. Penelitian Terdahulu

Adapun studi terdahulu penelitian *nāsikh mansūkh* yang menjadi rujukan adanya penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Skripsi dengan judul *Penafsiran Sayyid Quṭb dan Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī terhadap ayat Naskh dalam al-Qur'an*, ditulis oleh Siti Qomariyah jurusan Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir fakultas Ushuluddin dan Filsafat. Dalam skripsi ini meneliti bagaimana pendapat kedua tokoh terkait dengan adanya *nāsikh mansūkh* yang kemudian penelitian ini menghasilkan kesimpulan penelitian bahwa kedua mufasir sama-sama mengatakan bahwa didalam al-Qur'an terdapat *naskh*. Adapun mengenai teori *nāsikh mansūkh* yang diterapkan oleh keduanya jika dibandingkan dengan para ulama lainnya tidak ada perbedaan. Akan tetapi, ditemukan perbedaan penerapan penafsiran antara Sayyid Quṭb dan Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī dalam memaknai ayat-ayat *naskh* dalam al-Qur'an. Perbedaan penafsiran kedua mufasir ini dalam masalah *qiṣās* terletak pada *lafadh* 'al-Ḥurru bī al-Ḥurri' dan juga terdapat perbedaan dalam masalah *rukḥṣah*.
2. Tesis yang ditulis oleh Rachman Hakim, pasca sarjana UIN Sunan Ampel Surabaya dengan judul tesis *Nāsikh Mansūkh dalam al-Qur'ān*,

Studi Komparatif Interpretasi Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab Terhadap QS. al-Baqarah Ayat 106 dan QS. an-Nahl Ayat 101. Tesis ini merupakan penelitian yang terfokus pada pembahasan akar pokok persoalan *nāsikh* dan *mansūkh* dengan pendekatan komparatif. Sepengetahuan penulis, belum ada penelitian terhadap tema *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an yang terfokus pada interpretasi Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab terhadap QS. al-Baqarah ayat 106 dan QS. an-Nahl ayat 101 selain karya ilmiah ini. Sikap Nawawi al-Bantani terhadap ayat-ayat yang dianggap kontradiksi, jika ia tidak menemukan penafsiran yang dianggap bisa menengahkan kedua ayat yang dipandang bertentangan, Nawawi al-Bantani menempuh jalan keluar dengan menyatakan bahwa salah satu dari ayat telah di-*mansūkh*. Sedangkan Quraish Shihab berusaha mengkompromikan penafsiran antar kedua ayat dan memberikan penjelasan yang lebih rinci.

3. Skripsi yang ditulis oleh Rolly pada tahun 2003 yang berjudul *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh dan Implikasinya dalam Penafsiran al-Qur'an (Studi Kajian Historis)*. Dalam skripsi ini menjelaskan bahwa implikasi dari konsep *nāsikh mansūkh* dalam penafsiran al-Qur'an. Pada abad klasik, jika *nāsikh mansūkh* diterapkan maka implikasi yang sangat menonjol adalah mengurangi ayat-ayat al-Qur'an dan

mengurangi fungsi al-Qur'an sebagai hidayah. Karena harus dibuang maka tidak layak di amalkan, padahal ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan di Makkah adalah ayat-ayat yang pokok dan sangat dibutuhkan oleh manusia. Sedangkan pada abad modern implikasinya adalah menjadikan pemahaman dan kesempurnaan al-Qur'an secara utuh dan akan mampu menjawab tantangan zaman.¹⁵

4. Skripsi yang ditulis oleh Abdul Ghofur (2003) Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Yogyakarta yang berjudul *Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Nāsikh Mansūkh*. Dalam skripsi ini menjelaskan bahwa makna *Naskh* tersebut menurut Muhammad Syahrur adalah mengganti sesuatu dengan menetapkan sesuatu yang lain di tempatnya dan memindah sesuatu dari satu tempat ke tempat lain. Syahrur sangat sepakat sebagaimana ulama penerima *Naskh* bahwa *Naskh* tersebut merupakan penggantian satu ayat dengan menempatkan ayat lain di tempat ayat tersebut, kemudian *Naskh* hanya terbatas untuk ketentuan hukum yang datang kemudian, untuk mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan ketentuan hukum yang terdahulu, sehingga ketentuan yang

¹⁵ Rolly, Skripsi, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh dan Implikasinya dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003).

diberlakukan ialah ketentuan yang ditetapkan terakhir dan menggantikan ketentuan yang mendahuluinya.¹⁶

B. Landasan Teori

1. Terma *Naskh*

Nāsikh Mansūkh merupakan satu kajian khusus yang membahas teks al-Qur'an dalam mengatasi ayat-ayat yang sepintas dianggap kontradiksi. *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* merupakan salah satu objek kajian yang sangat penting dalam ilmu-ilmu al-Qur'an, terutama bagi yang menekuni spesialisasi dalam bidang tafsir al-Qur'an.¹⁷

Terma *naskh* dalam al-Qur'an terulang sebanyak empat kali, yaitu:

a. *Nansakh* dalam QS. Al-Baqarah [2] : 106 yang berbunyi:

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

Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?¹⁸

¹⁶ Abdul Ghofur, Skripsi, *Pemikiran Nāsikh mansūkh menurut Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003), 78-79.

¹⁷ Abdullah Saced, *Penafsiran Kontekstualitas atas al-Qur'ân*, Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), 63 .

¹⁸ <https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-106>, diakses pada tanggal 5 Mei 2021

- b. *Nuskah* dalam QS. Al-'A'raf [7]: 154

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى
وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Dan setelah amarah Musa mereda, diambilnya (kembali) lauh-lauh (Taurat) itu; di dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Tuhannya.¹⁹

- c. *Yansakh* dalam QS. Al-Hajj [22]: 52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي
أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ

Dan Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), mela-inkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan ke dalam keinginannya itu. Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu, dan Allah akan menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana.²⁰

- d. *Nastansikh* dalam QS. Al-Jatsiyah [45]: 29

هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

(Allah berfirman): Inilah kitab (catatan) Kami yang menuturkan kepadamu dengan benar. Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan.²¹

¹⁹ <https://tafsirq.com/7-al-araf/ayat-154>, diakses pada tanggal 5 Mei 2021

²⁰ <https://tafsirq.com/22-al-hajj/ayat-52>, diakses pada tanggal 5 Mei 2021

²¹ <https://tafsirq.com/45-al-jasayah/ayat-29>, diakses pada tanggal 5 Mei 2021

2. Jenis-jenis *Nāsikh Mansūkh*

Pembagian jenis *nāsikh mansūkh* terdapat beberapa jenis, diantaranya sebagai berikut:

- a. *Naskh* berdasarkan penghapusan hukum dan *tilāwah*-nya dalam al-Qur'an dibagi menjadi beberapa jenis;

Pertama, *Naskh al-Tilāwah wa al-Hukm ma'an*, yaitu teks dan hukumnya sama-sama dihapus. Contoh *Naskh* kategori ini adalah *ḥadīs* yang diriwayatkan oleh Ibunda 'Aisyah R.a. tentang penjelasan ayat 'sepuluh susuan' dan kemudian teks ayat ini dihapus oleh ayat 'lima susuan'. Ayat ini kemudian dihapus, sehingga yang tersisa hanyalah konsekuensi hukumnya, namun hukum 'lima susuan' akhirnya juga dihapus.

Kedua, *Naskh al-tilāwah dūna hukm*, teks ayatnya dihapus, sementara hukumnya tetap. Contoh *naskh* kategori ini adalah dalam hukum rajam yang dilakukan pasangan tidak sah, yang diriwayatkan dari Umar ibn Khattab dan Abi Ka'ab yang berbunyi;

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَيْنَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Apabila seorang laki-laki dewasa dan seorang perempuan dewasa berzina, maka rajamlah keduanya, itulah kepastian hukum dari Tuhan dan Tuhan Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.

Teks ayat tersebut sudah terhapus, namun hukumnya masih berlaku.

Ketiga, *naskh hukm dūna tilāwah*, hukumnya dihapus, teks ayatnya tetap. Kategori terakhir ini banyak terjadi dalam al-Qur'an, namun berbeda-beda dalam segi jumlahnya.

- b. *Naskh* berdasarkan cakupan penghapusan hukum ada beberapa jenis, yaitu;

Pertama, *Naskh Kulli* yaitu pembatalan hukum syara' yang datang sebelumnya secara keseluruhan. Contoh dari *naskh* ini adalah pembatalan hukum wajib berwasiat kepada orang tua dan kerabat oleh ayat mawaris dalam QS. An-Nisa (4) : ayat 7-14 dan juga adanya *ḥadīts*

لا وصية لوارث

Kedua, *Naskh Juz'i* adalah pembatalan sebagian hukum syara' yang umum sebelumnya oleh hukum yang datang kemudian. Dapat diartikan dengan membatalkan makna yang bersifat umum dari ayat yang datang lebih dahulu, atau membatasi makna pernyataan yang bersifat mutlak. Contohnya dalam firman Allah :

وَأَمْلَأْتُ يَنْزَبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *qurru* '(suci).

Kemudian juga disebutkan dalam surat QS. Al-Ahzāb

[33]: 49, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَّوَهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka 'iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya.²²

Ayat yang pertama bersifat umum, mencakup semua perempuan yang ditalak, baik dalam keadaan pernah berjima' maupun belum. Sedangkan ayat yang selanjutnya hanya

ditujukan kepada perempuan yang belum dijima' sama sekali.

Sebagian ulama menggunakan istilah *Takhṣīṣ* dan *Taqyīd* dalam penyebutan khusus dan umunya.²³

²² <https://tafsirq.com/33-al-ahzab/ayat-49>, diakses pada tanggal 20 Agustus 2021

²³ Rofiq Nurhadi dkk., *Pro Kontra Nāsikh Mansūkh Dalam Al-Qur'an (Sebuah Kajian Terhadap Prosedur Penyelesaian Ta'arūf Al-Adillah)*, (Cakrawala: Jurnal Studi Islam Vol. X, No. 1, Juni 2015), 61-74.

- c. Berdasarkan dari segi kejelasannya *naskh* di bedakan menjadi dua, yaitu;

Pertama, *Naskh Ṣarīh*, yaitu naskh yang jelas tentang berakhirnya suatu hukum. Sebagai contoh adalah ayat tentang perubahan *qiblat* shalat dari menghadap Baitul Maqdis diubah menjadi menghadap ke Masjidil Haram (Ka'bah) sebagaimana dalam firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 150, yang berbunyi:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تُمَيِّنُوا لِلظَّالِمِينَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ لِيَظَاهُرَ أَهْلُ الْقُرْآنِ أَنَّهُمْ هُمُ الْبَاطِلُونَ

Dan dari mana saja kamu (keluar), maka palingkanlah wajahmu kearah Masjidil Haram, dan dimana saja kamu (sekalian) berada, maka palingkan wajahmu ke arahnya.²⁴

Kedua, *Naskh Dimmiy*, yaitu *naskh* yang secara implisit (tersirat) yang tidak jelas. *Naskh* ini diketahui karena ada dua naskh yang saling bertentangan dan tidak bisa di satukan, kemudian telah diketahui bahwa kedua naskh tersebut tidak datang sekaligus pada waktu yang sama. Sehingga ayat yang turun setelahnya berfungsi sebagai *nāsikhāt* dan ayat

²⁴ <https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-150>, diakses pada tanggal 20 Agustus 2021

yang turun dahulu berfungsi sebagai *mansūkhāt*. Contoh *naskh* ini ada dalam QS. al-Baqarah [2] ayat 234 yang menjelaskan tentang masa ‘*iddah*’ istri yang ditinggal oleh suaminya, yakni 4 bulan 10 hari menasakah QS. al-Baqarah [2] ayat 240 tentang wasiat kepada istri bahwa tidak boleh keluar rumah selama satu tahun ketika suami meninggal dunia.²⁵

3. *Nasakh dan Bada*

Disamping adanya *naskh* juga dikenal istilah *Bada* yang memiliki kemiripan makna, namun makna sebenarnya berbeda. *Naskh* bermakna menghapus hukum yang diperintahkan secara permanen karena adanya hukum yang menghapus dikemudian hari, sedangkan *bada* menampakkan suatu hukum setelah sebelumnya disembunyikan. Hal ini mencakup hukum atau amal yang dilakukan oleh orang terdahulu kemudian hal tersebut ditanggapi oleh ayat *bada* yang muncul dikemudian hari sebagai penolakan terhadap hal yang dilakukan tersebut. Sebagaimana dalam al-Qur’an disebutkan beberapa ayat *Bada*, yaitu:

²⁵ Rofiq Nurhadi dkk., *Pro Kontra Nāsikh Mansūkh Dalam Al-Qur’an (Sebuah Kajian Terhadap Prosedur Penyelesaian Ta’arūf Al-Adillah)*, (Cakrawala: Jurnal Studi Islam Vol. X, No. 1, Juni 2015), 61-75.

- a. Pada QS. Az-Zumar [39]: ayat 48 yang berbunyi:

وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

Dan (jelaslah) bagi mereka akibat buruk dari apa yang telah mereka perbuat dan mereka diliputi oleh pembalasan yang mereka dahulu selalu memperolok-olokkannya.²⁶

- b. Pada QS. Al-An'am [6]: ayat 28 yang berbunyi:

بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا
عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Tetapi (sebenarnya) telah nyata bagi mereka kejahatan yang mereka dahulu selalu menyembunyikannya. Sekiranya mereka dikembalikan ke dunia, tentulah mereka kembali kepada apa yang mereka telah dilarang mengerjakannya. Dan sesungguhnya mereka itu adalah pendusta belaka.²⁷

Daliya muhammad Ibrahim mengutarakan bahwa *bada*

tersebut mustahil bagi Allah. Sedangkan *naskh* berbeda dengan *al-Bada*, *naskh* merupakan pergantian ayat atau hukum dengan yang lainnya. *Naskh* tidak ada dalam hal akidah. Begitu juga dengan berita hari kiamat, berita kebangkitan dari kubur, tentang surga, neraka, kisah para nabi dan lain-lain.²⁸

Al-Samaw'al (wafat 570 H), seorang *muallaf* dari Yahudi membahas mengenai *naskh* pendapat kaum Yahudi yang menolak *naskh* dengan memaknai *naskh* sama dengan *bada*. Dalam bukunya

²⁶ <https://tafsirq.com/39-az-zumar/ayat-48>, di akses pada tanggal 11 Mei 2022, pukul 09.35

²⁷ <https://tafsirq.com/6-Al-An'am/ayat-28>, diakses pada tanggal 11 Mei 2022, pukul 09.37

²⁸ Daliya Muhammad Ibrahim dkk, *Mausū'āt Bayān al-Islām: al-Ra'd 'alā al-Ifṭir'at wa al-Syuhbahāt*, Vol. VII, Juz XI-XII (Mesir: Dār al-Nahdah, 2011), 113

Ifhām al-Yahūd wa Qiṣṣah Islam al-Samaw'al wa Ru'yah al-Nabiy Ṣalla Allah 'alaihi wa Salam, Al-Samaw'al menegaskan bahwa *naskh* sangat tidak mungkin dilakukan terhadap agama dan syariat.²⁹

Menurut Ja'far al-Ṣādiq, sebagaimana dikutip oleh Sya'bān Muhammad Ismā'īl, tidak ada *Bada* yang berkenaan dengan Allah sebagaimana tidak ada *bada* yang berkenaan dengan penyembelihan Nabi Ismā'īl. Sya'bān Muhammad Ismā'īl juga mengutip ungkapan Mūsa ibn Ja'far yang menyatakan bahwa *bada* merupakan peninggalan keyakinan jahiliah yang kembali digunakan dalam tradisi Islam.³⁰

Karena *bada* merupakan sesuatu yang datang secara tiba-tiba tanpa diketahui sebelumnya atau seketika muncul dari persembunyiannya, tentu hal ini mustahil bagi Allah. Sementara *naskh* sangat berbeda, jika pun ada, terjadinya *naskh* diturunkan berdasarkan kesesuaian dan kebutuhan yang lebih baik (*maṣlaḥat*) dibandingkan sebelumnya.

4. Permasalahan (*Polemik*) *Nāsikh Mansūkh*

Polemik tentang *naskh* itu terjadi karena ketidakpastian mengenai apakah ada ayat-ayat al-Qur'an yang di *naskh*. Sebagian

²⁹ Al-Samaw'al ibn Yahyā al-Maghribī, *Ifhām al-Yahūd wa Qiṣṣah Islam wa Ru'yah al-Nabīy Ṣalla Allahu 'alaihi wa Sallam* (Beirut: Dar al-Jayl, 1990), 86.

³⁰ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam* (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cet. I, 2015), 98.

mengakui, namun sebagian yang lain menolak, dengan berbagai alasan, mengenai ke-*mansūkh*-an ayat-ayat al-Qur'an. Kontroversi itu kemudian menjadi panjang, karena para ulama menerima *naskh* al-Qur'an sendiri tidak pernah konsisten dengan anggapan mengenai *naskh* seperti itu. Sekalipun disepakati *naskh* al-Qur'an hanya terjadi pada ayat-ayat yang saling kontradiktif dan tidak ada solusi lain untuk mengkompromikannya, tetapi mereka tidak sepakat mengenai dapat tidaknya ayat-ayat yang kontradiktif dipertemukan.³¹ Sehingga permasalahan (*polemik*) *nāsikh mansūkh* ada ketika munculnya kontroversi ulama dalam teori *nāsikh mansūkh*.³²



³¹ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam* (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cet. I, 2015), 81.

³² Ahmad Baidowi, *Teori Naskh dalam Studi Ilmu Al-Qur'an (Gagasan Rekonstruktif MH al-Ṭabaṭaba'i)*, (Yogyakarta : Nun Pustaka Yogyakarta, Cet.1, 2003), 3.

BAB III

TOKOH-TOKOH PRO-KONTRA *NĀSIKH MANSŪKH*

A. Sejarah Kontroversial *Nāsikh Mansūkh*

Kontroversial *nāsikh mansūkh* muncul pada kalangan *Mufassir* dan para ulama sejak para ulama tafsir menemukan kontradiksi dalam ayat al-Qur'an dan kemudian terjadi perdebatan pendapat. Kontroversial ini kemudian berlanjut dikalangan para ulama dari ulama pada masa klasik, pertengahan hingga kontemporer, hal ini ditandai dengan munculnya argumen-argumen ulama yang setuju maupun menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Argumen-argumen yang ada tidak dapat dikompromikan sehingga kontroversi *nāsikh mansūkh* terus berlanjut dan tidak ada solusi untuk menyatukannya. Bahkan kemudian beberapa ulama mengubah argumen yang ada dan beberapa menyatakan argumen baru mengenai teori *naskh* berdasarkan pemikiran sendiri. Ulama-ulama tersebut dikenal dengan ulama yang mengkombinasi makna *naskh* dan mendekonstruksi makna *naskh* dengan makna yang baru melalui pertimbangan dan analisis ilmiah.³³

Dalam *Uṣūl al-Fiqh* penulis Muhammad Abū Zahrah, pendapat-pendapat ulama tersebut pada dasarnya merupakan respons pemikiran tentang eksistensi *naskh* dalam al-Qur'an, sebagaimana juga dikemukakan hanyalah reaksi para ulama ketika mereka menghadapi ayat-ayat al-Qur'an yang secara

³³ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 81.

lahiriyah tampak adanya pertentangan di antara ayat-ayat al-Qur'an. Sejauh pertentangan antara teks-teks al-Qur'an tersebut masih dapat dikompromikan, misalnya dengan men-*takhsīṣ* ayat-ayat yang bersifat umum, men-*taqyīd* ayat-ayat absolut, dan sebagainya. Maka seharusnya ayat-ayat yang dapat dikompromikan tersebut bukanlah ayat *naskh*.³⁴

Sejarah kontroversi *nāsikh mansūkh* sangatlah panjang waktunya jika dilihat dari munculnya teori *naskh* pertama kali. Sehingga kemudian yang menjadi tolak ukur munculnya teori *naskh* pertama kali adalah adanya ulama masyhur yang menjelaskan serta menuliskan *naskh* secara teoritis dalam karya tulis yang ditulisnya, di antaranya ulama tersebut ialah Imam al-Syāfi'ī, yang mana Imam Syāfi'ī merupakan Imam Madzhab umat Muslimin yang hidup pada masa klasik. Teori *naskh* Imam Syāfi'ī kemudian menjadi masyhur dan diterima oleh umat muslim, sehingga Imam Syāfi'ī termasuk dalam ulama pelopor teori *naskh* pertama kali. Sebelum kemudian banyak pertentangan mengenai teori *naskh* di masa selanjutnya.

Pertentangan *nāsikh mansūkh* tidak hanya dalam makna *naskh* saja melainkan banyak hal mengenai *naskh*. Di antaranya dari segi terminologis, ada beragam pengertian *naskh* yang dikemukakan para ulama, yang mana dijelaskan sebagai berikut:³⁵

³⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (...:Dār al-Fikr al-'Arābi), 185-186.

³⁵ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 73-74.

a. Ibnu Ḥāzm mengemukakan pengertian sebagai berikut:

1. رَفْعُ الْحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ
Menghapus hukum yang telah ditetapkan
2. بَيَانُ انْتِهَاءِ مُدَّةِ الْعِبَادَةِ
Menjelaskan batas masa ibadah
3. انْقِضَاءُ الْعِبَادَةِ الَّتِي ظَاهَرَهَا الدَّوَامُ
Mencabut hukum ibadah yang sebelumnya berlaku.³⁶

b. Ibn Khuzaymah mengemukakan pengertian sebagai berikut:

رَفْعُ الْحُكْمِ ثَابِتٌ بِخِطَابٍ ثَابِتٍ لَوْلَاهُ لَكَانَ مُحْكَمًا ثَابِتًا بِالْخِطَابِ الْأَوَّلِ
Menghapus ketetapan hukum awal oleh hukum kemudian, jika hukum yang baru tersebut menjadi hukum yang permanen.

c. Abdul Wahāb Khalāf mengemukakan pengertian sebagai berikut:

إِبْطَالُ الْعَمَلِ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ مُتَأَخِّرٍ
Membatalkan praktik hukum (amal) oleh hukum syara'

berdasarkan dalil hukum yang datang kemudian.

d. Muhammad Abū Zahrah mengemukakan pengertian sebagai berikut:

رَفْعُ الشَّرْعِ حُكْمًا شَرْعِيًّا بِدَلِيلٍ مُتَأَخِّرٍ
Menghapus syariat hukum dengan dalil yang datang kemudian.

³⁶ Ibn Ḥāzm, *Ma'rifah al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Indonesia: *Dār al-Ihyā' al-Arabiyyah*), 390.

e. Al-Zarqānī mengemukakan pengertian *naskh* sebagai berikut:

رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلِ الشَّرْعِ الْمَتَأَخِّرِ

Menghilangkan hukum syara' dengan hukum syara' yang datang kemudian.

Dari pengertian *naskh* secara terminologis sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama-ulama tersebut, definisi *naskh* yang berlaku dikalangan *Uṣūliyyīn* adalah makna *naskh* yang berarti meninggalkan hukum (*taraka farḍahu*). Makna *naskh* ini merupakan makna *naskh* yang dikemukakan oleh Imam al-Syāfi'i dalam kitabnya *al-Risālah*. Imam al-Syāfi'i mengatakan bahwa arti *naskh* merupakan meninggalkan ke-*farḍu*-annya. Siapa yang menjumpai, hendaknya menaati dengan cara (melaksanakan/meyakini) ke-*farḍu*-an yang me-*nasakh*-nya, sedangkan bagi yang tidak menjumpai ke-*farḍu*-annya menaatinya dengan cara mengikuti ke-*farḍu*-an yang menggantinya.³⁷

Beberapa ulama juga berselisih mengenai syarat-syarat keabsahan *naskh*. Walaupun demikian, ada syarat-syarat yang disepakati untuk menentukan *nāsikh mansūkh* -nya ayat al-Qur'an. Syarat-syarat tersebut adalah: hukum yang dinasakh merupakan hukum *syar'i*, hukum yang me-*nasakh* pun harus dalil *syar'i*, dalil *nāsikh* turun belakangan setelah dalil

³⁷ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam* (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cct. I, 2015), 75-76.

mansūkh, dan yang terakhir kedua dalil *nāsikh* dan *mansūkh* tersebut terjadi kontradiksi yang hakiki, serta tidak dapat dikompromikan.³⁸

Kemudian kontroversi kembali terjadi pada syarat-syarat yang dipertentangkan yaitu mengenai apakah suatu hukum yang di-*nasakh* itu pasti ada penggantinya. Dalam hal ini Imam al-Syāfi'i berpendapat bahwa pada setiap hukum yang di-*nasakh* pasti ada penggantinya. Imam al-Syāfi'i mengungkapkan "Tidak di-*naskh* suatu hukum *farḍu* kecuali ditetapkan hukum *farḍu* yang lain sebagai penggantinya".³⁹ Namun al-Amidi menyatakan pendapat berbeda dengan pendapat tersebut, Al-Amidi tidak mensyaratkan adanya hukum pengganti bagi suatu hukum yang telah di-*nasakh*.⁴⁰ Akan tetapi sebagian dari kalangan *madzhab Zhāhiri* masih berpendapat setuju dengan Imam al-Syāfi'i dengan alasan bahwa Allah tidak menghendaki kesukaran bagi umat-Nya.⁴¹

Perbedaan pendapat dikalangan ulama terus berlanjut hingga akhirnya muncul perbedaan pendapat yang cukup banyak pendapat mengenai jumlah ayat-ayat yang dianggap telah di-*nasakh* (*mansūkh*). Menurut Muṣṭafā Zayd jumlah ayat-ayat *mansūkh* berdasarkan pendapat masing-masing ulama adalah sebagai berikut: Ibnu Ḥāzm berpendapat terdapat 214 (dua ratus empat belas) ayat, al-Nuhhās berpendapat 134 (seratus tiga puluh empat) ayat, Ibnu

³⁸ Muṣṭafā Muhammad Sulaimān, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Rad 'alā Munkarih* (Mesir: al-Amānah, 1991), 24-25.

³⁹ Muhammad ibn Idris al-Syāfi'ī, *Ar-Risālah*, ..., 57.

⁴⁰ Mustafa Zaid, *al naskh*, 189.

⁴¹ Ibid., 196-198.

Salāmah dan Al-Juhri berpendapat terdapat 213 (dua ratus tiga belas) ayat *mansūkh*, menurut Ibnu Barakāt terdapat 210 (dua ratus sepuluh) ayat, menurut Ibnu al-Jauzī 147 (seratus empat puluh tujuh) ayat *mansūkh*, dan Abd al-Qadīr al-Baghdādi berpendapat terdapat 66 (enam puluh enam) ayat. Dari perselisihan tersebut, jika dijumlahkan ayat-ayat *mansūkh* itu menjadi 279 (dua ratus tujuh puluh sembilan) ayat. Kemudian al-Suyūṭī juga berpendapat mengenai jumlah ayat *naskh* yang ditulis dalam kitabnya *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* terdapat 22 (dua puluh dua) ayat. Sementara al-Syaukāni menyebut hanya 12 (dua belas) ayat. Dan Waliyyullāh al-Dihlawīy menyebutkan hanya 5 (lima) ayat *mansūkh* saja dalam al-Qur’an. Perbedaan jumlah ayat *naskh* ini merupakan perbedaan pendapat ulama yang paling banyak jumlahnya, bahkan hampir setiap yang mengemukakan berbeda jumlah ayat *naskh* yang dinyatakan.⁴²

Ketegangan kontroversi juga terjadi pada ulama-ulama yang menolak *naskh*. Beberapa ulama kontra mengajukan alasan untuk menolak akan terjadi *naskh* tersebut baik berupa argumen *‘aqli* maupun dalil *naqli*. Di antara ulama yang tegas menyampaikan argumennya adalah Abū Muslim al-Ishfahānī dengan mengajukan QS. Fuṣṣilat [41] : 42 sebagai bentuk penolakannya terhadap *naskh*, ayat tersebut berbunyi;

⁴² Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam* (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cet. I, 2015), 87-88.

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

Yang tidak datang kepadanya (al-Qur'an) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Rabb yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.⁴³

Abū Muslim al-Ishfahānī juga mengatakan apabila terdapat kontradiksi dalam suatu ayat, maka kedua ayat dapat dikompromikan tanpa menggunakan teori *naskh* melainkan menggunakan *takhsīs al-‘ām*, untuk menghindari adanya pembatalan pada hukum Allah. Bahkan Abū Muslim al-Ishfahānī juga menegaskan bahwa QS. Al-Baqarah [2]: 106 bukan dalil yang menegaskan mengenai adanya *nāsikh mansūkh*, melainkan hanya pengandaian bukan keniscayaan. Karena menurutnya sekalipun terjadi *naskh*, yang me-*naskh* bukan oleh manusia tetapi Allah sebagai yang men-*naskh*-nya.⁴⁴

Secara bertahap, pada masa kontemporer juga terdapat ulama yang menggunakan pemahaman kontekstual dalam menanggapi masalah *naskh* yaitu lebih karena perbedaan latar belakang historis. Dalam pemahaman ini Ahmad Hassan menegaskan bahwa ayat-ayat yang datang terlebih dahulu dan dalam keadaan-keadaan tertentu dimodifikasi atau diperluas atau kemudian diubah, tidak dapat dikatakan serius sebagai dibatalkan.⁴⁵

Menurut kalangan yang menolak teori *naskh* dalam al-Qur'an ini menilai masing-masing dari ayat-ayat yang dianggap sebagai *nāsikh* dan

⁴³ <https://tafsirq.com/41-fussilat/ayat-42>, diakses pada tanggal 15 November 2021

⁴⁴ Muhammad Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 435.

⁴⁵ Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad*, 73.

mansūkh itu pada dasarnya mengemukakan pesan-pesan yang berbeda karena kondisi sosio historis yang berlainan pada saat diturunkannya ayat. Oleh sebab itu, masing-masing ayat yang dianggap bertentangan pada dasarnya dapat dipahami secara proporsional, dengan melihat kondisi sosio historis saat pewahyuan ayat-ayat tersebut. Menurut Fazlur Rahmān, setiap ayat al-Qur'an merupakan respons atas problem historis, yang karenanya ayat tersebut harus dipahami dalam konteks sosio historisnya. Dengan memahami masing-masing ayat dengan pertimbangan-pertimbangan sosio historis inilah, pertentangan antar ayat al-Qur'an yang satu dengan yang lain mengakibatkan munculnya pemikiran tentang *naskh* dalam al-Qur'an itu lenyap.⁴⁶ Tetapi menurut beberapa ulama cara ini masih belum bisa mengkompromikan ayat-ayat yang berkontradiksi.

Disamping adanya ulama yang menolak adanya *naskh*, terdapat pula ulama yang memodifikasi konsep *naskh*. Sedangkan tokoh dalam pendapat ini adalah Muhammad Abduh yang sebelumnya Muhammad Abduh berpendapat menolak adanya *naskh*. Muhammad Abduh mengatakan bahwa makna *naskh* sebagai pembatalan satu ayat terhadap ayat yang lain. Muhammad Abduh juga mengartikan ayat dalam QS. an-Nahl [16] ayat 101 sebagai ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, ayat tersebut berbunyi:

⁴⁶ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam* (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cet. I, 2015), 94-95.

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkannya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". Bahkan kebanyakan mereka tiada mengetahui.⁴⁷

Disini Abduh berpendapat bahwa makna *naskh* adalah pergantian atau pemindahan ayat dengan ayat yang lain karena kondisi yang berbeda. Muhammad Abduh tidak menyebutkan *naskh*, melainkan penggantian.⁴⁸ Pendapat Abduh diikuti oleh Ahmad Hassan dan Abd al-Karīm al-Khatīb. Kemudian pendapat modifikasi ini diikuti al-Marāghī dengan menerima argumen penolakan *nāsikh mansūkh* serta menerima bahwa *naskh* sebagai pergantian hukum.

Selain adanya ulama yang memodifikasi makna *naskh* terdapat pula ulama yang mendekonstruksi dengan memahami *naskh* sebagai perubahan hukum karena adanya perubahan ke-*maṣlahāt*-an. Maksud dari dekonstruksi bukan penghapusan tersebut tidak diakui, melainkan tidak diterima untuk masa sekarang. Bagi Muhammad Ṭāhā, ulama pelopor pendapat ini, *naskh* memiliki kebenaran tersendiri namun tidak diberlakukan secara permanen. Pendapat ini kemudian diikuti oleh Abdullāh Ahmad Naīm dan Nasr Hamīd

⁴⁷ <https://tafsirq.com/16-an-nahl/ayat-101>, diakses pada tanggal 03 April 2022

⁴⁸ Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, 237.

Abū Zaid.⁴⁹ Pendapat dekontruksi memahami *naskh* dengan membiarkan adanya *naskh* permanen serta membiarkan adanya penolakan merupakan bagian terbaik dari agama, sehingga *naskh* dapat dipahami dari disiplin ilmu lain atau mamahami secara ilmiah dengan keilmuan yang dipelajari setiap orang pada masanya.⁵⁰

B. Tokoh Pendukung (Pro) *Nāsikh Mansūkh*

Tokoh ulama yang mengakui dan mendukung adanya konsep *nāsikh mansūkh* adalah Imam al-Syāfi'ī, Ibnu Ḥāzm, dan Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī.

1. Imam al-Syāfi'ī (150 H – 204 H)

Imam al-Syāfi'ī lahir di Gaza, Palestina pada tahun 150 Hijriyah.⁵¹ Imam al-Syāfi'ī lahir dengan nama Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī dengan nasab Muhammad bin Idris bin al-Abbās bin Utsmān bin Syāfi' bin Ṣa'ib bin Ubayd bin Abdi Yazīd bin Hāsyim bin Muṭalib bin Manāf bin Quṣay bin Kilāb bin Murrāh bin Ka'ab bin Lu'ay bin Ghālib bin Fīhr bin Mālīk bin Nadhr bin Kinānah bin Khuzaymah bin Mudrikah bin Ilyās bin Mudhar bin Nizar bin Ma'ad bin Adbab. Nasab Imam al-Syāfi'ī bertemu dengan Rasulullah

⁴⁹ Abdullah Ahmad Naim, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: Lkis, 1994), 104-105.

⁵⁰ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Agama Pra Islam* (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cet. I, 2015), 94-95.

⁵¹ Abdur Rahman, *Kodifikasi Hukum Islam* (Jakarta: Rineka Cipta), 159.

Ṣallallahu ‘alaihi wa salam yakni pada kakek Imam al-Syāfi’ī Abdul Manāf.⁵²

Imam al-Syāfi’ī lahir dari seorang ibu bernama Fatimah binti Abdillah al-Azdiyah. Sedangkan ayah Imam al-Syāfi’ī bernama Idris al-Syāfi’ī. Pada saat sang istri mengandung sang ayah berkata akan menamakan sang bayinya dengan nama Muhammad akan tetapi ayahnya akan memanggilnya dengan nama kakeknya yakni Syāfi’ bin al-Ṣa’ib. Sehingga ketika Imam al-Syāfi’ī dilahirkan sang ibu memanggil Imam al-Syāfi’ī dengan panggilan al-Syāfi’ī.

Imam Ahmad bin Hanbal berkata, “Sesungguhnya Allah telah mentakdirkan pada setiap seratus tahun ada seseorang yang akan mengajarkan Sunnah dan akan menyingkirkan para pendusta terhadap Rasulullah *ṣallallahu ‘alaihi wa salam*. Kami berpendapat pada seratus tahun yang pertama Allah mentakdirkan Umar bin Abdul ‘Azīz dan pada seratus tahun berikutnya Allah menakdirkan Imam al-Syāfi’ī.”

Kehidupan Imam al-Syāfi’ī sepenuhnya digunakan untuk menuntut ilmu. Sejak kecil Imam al-Syāfi’ī dikenal dengan sikapnya yang sangat memuliakan orang tua, terutama kepada sang ibu. Ayah Imam al-Syāfi’ī meninggal sejak Imam al-Syāfi’ī kecil, dan karena itulah beliau disebut yatim dan tinggal bersama ibunya. Sejak kecil

⁵² Imam Pamungkas dan Maman Surahman, *Fiqh Empat Madzhab* (Jakarta: Gramata Publishing), 122.

beliau sudah mulai menghafal al-Qur'an sehingga pada usia belia (7 tahun) beliau telah menghafalkan seluruh al-Qur'an. Kemudian beliau mempelajari bahasa 'Arab dan *fiqh* kurang lebih berlisar pada usia 9 sampai 10 tahun. Pada proses belajarnya, beliau berguru langsung kepada para ulama. Di antara ulama besar yang menjadi guru beliau ialah Imam Mālik bin Anas, kemudian Imam Abu Hanīfah, dan kemudian beliau melanjutkan belajar ke Yaman. Selain hafal al-Qur'an, Imam al-Syāfi'ī juga hafal seluruh *ḥadīths* yang terdapat pada kitab Muwaṭṭa' karya Imam Mālik. Beliau menghafal Muwaṭṭa' Imam Mālik bin Anas pada usia 10 tahun.

Perjalanan menuntut ilmu beliau sangatlah panjang, beliau berguru pada ulama langsung ketika menuntut ilmu di Makkah – Madinah, setelah itu melanjutkan menuntut ilmu ke Yaman hingga ke Irak. Setelah di Irak kedua kalinya, beliau kemudian memiliki madzhab dengan dasar dan kaidah-kaidahnya sendiri dan beliau mengajarkannya di sana. Kemudian beliau hijrah ke Mesir dan pemikiran beliau kemudian dikenal dengan *Qaul Jadīd*, karena itulah pemikiran beliau sebelum hijrah ke Mesir dinamakan *Qaul Qadīm*.

Imam al-Syāfi'ī merupakan salah satu dari imam madzhab yang dikenal dengan madzhab Syāfi'ī. Beliau ulama yang juga dikenal dengan julukan *Naṣiḥ Al-Ḥadīths* (pembela Sunnah Nabi). Beliau juga

seorang *Mujtahid* (ahli Ijtihad). Beliau hafal al-Qur'an dan hafal banyak *Hadīts* sejak kecil. Beliau juga seorang ulama yang ahli *fiqh* sehingga beliau merupakan ulama yang masyhur dalam masyarakat.

Beliau menerima *Fiqh* dan *Hadīts* dari banyak guru baik dari *syaikh-syaikh* Mekkah, Madinah, Irak maupun Yaman.⁵³ Di antara para ulama Mekkah yang menjadi guru beliau adalah:

- Muslim ibn Khālid al-Zinji
- Sofyān ibn Uyainah
- Said al-Kudah
- Daud ibn Abdurrahmān
- Al-Attar
- Abdul Ḥamīd ibn Abdul Aziz ibn Abi Daud.⁵⁴

Kemudian ulama Madinah yang menjadi guru beliau adalah:

- Mālik ibn Anas
- Ibrāhīm ibn Sa'ad al-Anṣari
- Abdul Azīz ibn Muhammad al-Darawardī
- Ibrāhīm ibn Yahyā al-Asāmī
- Muhammad Saīd ibn Abi Fudayk
- Abdullāh ibn Nāfi al-Ṣanīy.⁵⁵

⁵³ Muhammad Hasbi ash-Shiddiqie, *Pokok-pokok Pegangan Imam Madzhab* (Semarang: Pustaka Rizki Putra), 486.

⁵⁴ Moenawar Chalil, *Biografi Serangkai Empat Imam Madzhab* (Jakarta: Bulan Bintang), 231.

Ulama Irak yang menjadi guru beliau adalah:

- Waki' ibn Jarrah
- Abū Usāmah
- Hammād ibn Usāmah
- Ismā'īl ibn Ulayyah
- Abdul Wahāb ibn Ulayyah
- Muhammad ibn Hasan.⁵⁶

Sedangkan ulama-ulama Yaman yang menjadi guru beliau adalah:

- Muṭṭarif ibn Mīzān
- Hisyām ibn Yūsuf
- Hakim Ṣan'a (Ibu Kota Republik Yaman)
- Umar ibn Abi Maslamah al-Auza'i
- Yahyā Hasan.⁵⁷

Mayoritas umat muslim di Indonesia adalah pengikut Madzhab

al-Syāfi'i karena dulu orang yang pertama mengajarkan ilmu *fiqh*

Madzhab al-Syāfi'i di Indonesia dibawa oleh pedagang dari Yaman

yang juga bermadzhab al-Syāfi'i. Selain Madzhab al-Syāfi'i yang

diamalkan oleh umat muslim hingga saat ini beliau juga menulis

banyak kitab-kitab yang masih relevan digunakan hingga sekarang. Di

⁵⁵ Ahmad asy-Syurbasi, *4 Mutiara Zaman*, (Jakarta: Pustaka Qalami), 135.

⁵⁶ Faruk Abu zaid, *Hukum Islam antara Tradisional dan Modernis*. (Jakarta: Bulan Bintang), 29

⁵⁷ Ahmad asy-Syurbasi, *4 Mutiara Zaman*, (Jakarta: Pustaka Qalami), 122.

antara sebagian karya-karya yang beliau tulis di antaranya; *al-Risālah al-Qadīm*, *ar-Risālah al-Jadīdah*, *Ikhtilāf al-Ḥadīts*, *Ibṭāl al-Ihtisān*, *Ahkām al-Qur’ān*, *Bayādh al-Fardh*, *Sifāt al-Amr wa Nahyi*, *Ikhtilāf al-Mālik wa al-Syāfi’ī*, *Ikhtilāf al-Iraqiyin*, *Ikhtilāf Muhammad bin Ḥusain*, *Faḍail al-Quraisy*, *Kitāb al-Umm*, dan *Kitāb al-Sunan*.⁵⁸

Imam al-Syāfi’i meninggal dunia di Fuṣṭāṭ, Mesir, pada 204 Hijriyah atau 819 Masehi. Seorang muridnya, al-Muzāni, menuturkan bahwa Imam al-Syāfi’i sempat sakit beberapa hari lamanya sebelum ajal menjemputnya.

2. Ibn Ḥāzm (364 H – 456 H)

Nama lengkapnya adalah Abū Muhammad atau ‘Ali bin Ahmad bin Sa’id bin Ḥāzim bin Ghālīb bin Ṣāliḥ bin Yazīd.⁵⁹ Sedangkan nama yang lebih populer yaitu dipanggil dengan Ibn Ḥāzim. Dilahirkan pada tahun 364 H/994 M dan berdarah keturunan Parsi dari kakeknya yang ketiga bernama Yazīd, sahabat dekat Yazīd bin Abu Ṣufyān, saudara laki-laki Muāwiyah.

Ibn Ḥāzm adalah keturunan terpandang, kaya dan mempunyai kedudukan tinggi di lingkungan istana, karena ayahnya adalah seorang menteri pada masa al-Mansūr dan al-Muḍaffar. Sebagai anak orang

⁵⁸ Lahmudin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam dalam Madzhab Syāfi’ī*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya), 70.

⁵⁹ Ibn Taimiyah, *Ibn Ḥāzm Marātib al-Ijmā’ fi al-Ibādat wa Nagd Marattib al-Ijmā’*, (Beirut : Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1980), cet ke II, 5.

kaya lagi terhormat, Ibn Ḥāzm diarahkan untuk menuntut ilmu. Di masa remajanya ia dididik dalam lingkungan harem dan karenanya di sinilah beliau mendapatkan pendidikan agama, menghafal al-Qur'an, syair dan latihan menulis.⁶⁰

Setelah melalui masa remaja, Ibn Ḥāzm kemudian oleh arahan ayahnya melanjutkan pendidikannya pada majelis-majelis ilmu yang terdapat di masjid *jāmi'* Kordoba (Cordova). Namun demikian, hal ini tidaklah berlangsung lama, sebab ketika berusia 14 tahun Andalusia diguncang oleh prahara politik yang tak berkesudahan dan tidak menentu sehingga mengakibatkan runtuhnya dinasti Amīriyah sehingga secara otomatis pun jabatan ayah Ibn Ḥāzm sebagai wazir pun jatuh pula. Hal ini berimplikasi cukup serius, karena seiring kejatuhan jabatan ayahnya maka Ibn Ḥāzm dan keluarganya diusir dari istana sehingga selalu hidup berpindah-pindah dan akhirnya bertahan hidup lama di Almeria karena mendapat suaka politik dari pemerintah setempat.

Dalam pelariannya pula ia kemudian bergabung al-Murtadhā yang kemudian mengangkatnya sebagai salah seorang menteri untuk memimpin pasukan di Granada, tetapi hal itu tidak berlangsung lama karena pada tahun 1018 M, al-Murtadhā dibunuh oleh tentara Slav di

⁶⁰ Ibn Taimiyah, *Ibn Ḥāzm Marātib al-Ijmā' fi al-Ibādat wa Nagd Marātib al-Ijmā'*, (Beirut : Dār al-Afaq al-Jadīdā, 1980), cet ke II, 5.

Valencia. Ibn Ḥāzm kemudian menetap di Jativa (1022 M) dan memulai untuk menorehkan karya perdananya yakni *Thaug al-Hamamah*, yang berisikan mengenai autobiografinya yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa politik yang dialaminya.

Pada tahun 1023 M, runtuhlah kekuasaan al-Kasim bin Hamid yang didukung penuh oleh Berber dan segera digantikan oleh al-Mustadzir, khalifah dari dinasti Umayyah II. Ibn Ḥāzm kemudian ikut bergabung dengan khalifah ini, tetapi karena penguasa Bani Amawiyah tidak bertahan lama, maka akhirnya pada tahun 1027 M ia kembali lagi ke Jativa, untuk selanjutnya mundur dari kehidupan politik dan berkhidmat menekuni bidang ilmiah, menulis dan mengajar.

Pada tahap awal belajarnya, Ibn Ḥāzm mempelajari *fiqh madzhab* Māliki. Hal ini sangat mungkin karena memang gurugurunya adalah mayoritas *fuqaha* ber-*madzhab* Māliki seperti Ibn Dahun dan al-Adzi. Akan tetapi, karena *madzhab* Māliki tidak memberikan justifikasi berdasarkan hadis terhadap masalah-masalah tertentu bahkan lebih banyak menggunakan *maṣlahah mursalah* untuk penyelesaiannya, maka Ibn Ḥāzm merasa kecewa dan tidak puas sehingga ia pun berpaling kepada *madzhab* Syāfi'ī.⁶¹ Hal ini karena

⁶¹ Abū Muhammad Zahrah, *Ibnu Ḥāzm: Hayātuhū wa Ashruhū Arāhū wa Fiqhuhū* (Mesir: Dār al-Fikri al-'Arābi, 1954), 62.

madzhab ini menawarkan empat sumber hukum: al-Qur'an, al-Sunnah, *Ijmā'* dan *Qiyās*. Akan tetapi, lagi-lagi timbul ketidakpuasan dalam diri Ibn Hazm disebabkan sistem yang digunakan al-Syāfi'ī secara dominan memegang prinsip *Qiyās*.⁶² Akhirnya dia pun menjatuhkan pilihannya pada mazhab *Dzāhiri* yang menurutnya berpegang kepada nash al-Qur'an dan al-Sunnah secara *zhahir*-nya itu adalah yang benar.

Selanjutnya, Ibn Ḥāzm menjelaskan bahwa jika kita meneliti atau mencari sesuatu yang ada di luar dhahir nash al-Qur'an maupun al-Sunnah itu berjumlah sempurna dan bahkan tidak akan mampu menjawab permasalahan-permasalahan yang ada.⁶³ Sebagai contoh, jika menggunakan *Qiyās* maupun *maṣlahah*, maka itu berarti mencari pembenaran kepada selain al-Qur'an maupun al-Sunnah.

Beliau berkiprah dalam kancah politik sejak masa memimpin pasukan Granada hingga tahun 422 H setelah berakhirnya kekuasaan dinasti Bani Umayyah di Andalusia. Kondisi sosial politik ini membentuk karakter Ibn Ḥāzm menjadi sangat keras. Ibn Ḥāzm sering dikucilkan oleh ulama-ulama semasanya karena pemikirannya dan kritiknya yang tajam. Diceritakan oleh al-Zirikī bahwa Ibn Ḥāzm

⁶² Ibnu Ḥāzm, *Thaug Hamāmah*, diterbitkan oleh D. K. Petrof (Leiden: E.J. Brill, 1994), 69.

⁶³ Abū Muhammad Zahrah, *Ibnu Ḥāzm: Hayātuhū wa Ashruhū Arāhū wa Fiqhuhū* (Mesir: Dār al-Fikri al-'Arabi, 1954), 89.

mencetak sekelompok ulama yang menamakan diri mereka dengan nama al-Ḥāzmiyah (para pengikut Ibn Ḥāzm) di Spanyol.⁶⁴

Karya-karya yang beliau tinggalkan sangat banyak, di antara karya-karya yang beliau tulis adalah *Ibtāl al-Qiyās wa al-Ra'yu wa al-Taqlīd wa al-Ta'fīl*, *al-Ijmā' wa masā'iluhu Alā Abwāb al-Fiqh*, *al-Ihkām fi Uṣūl al-ahkām*, *al-Akhlāq wa al-Siar*, *Asmā' al-Khulafā' wa al-Mulat*, *Asmā'u al-Sahābah wa al-Ruwāt*, *Asmā' Allah Ta'ala*, *al-Nubdzah fi Ahkām al-Fiqh al-Dzāhirī*, *Aṣāb al-Fatāyā*,⁶⁵ dan masih banyak lagi.⁶⁶

Ibnu Ḥāzm meninggal pada tahun 456 Hijriyyah di *Manta Lisyam*, Andalusia. Beliau wafat pada akhir bulan Sya'ban dan dalam usia 71 tahun.⁶⁷

3. Imam Jalāluddīn al-Suyūfī (849 H – 911 H)

Imam Jalāluddīn al-Suyūfī lebih dikenal dengan sebutan al-

Suyūfī nama yang dinisbatkan kepada ayahnya yang dilahirkan di daerah Asyūṭ, suatu daerah yang baik dan terletak di Kairo, Mesir.

Nama lengkap beliau Abdurrahman Kamal Abu Bakar bin Muhammad bin Sābiq al-Dīn bin Fakhr Utsmān bin Nasīruddīn

⁶⁴ Rahman Alwi, *Metode Ijtihad Mazhab al-Zahiri Alternatif Menyongsong Modernitas* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2005), cet. ke I 29.

⁶⁵ M. Lathoif Ghozali, *Ibnu Ḥāzm dan Gagasan Uṣūl Fiqh dalam Kitab al-Ihkām fi Uṣūl al-ahkām*, dalam jurnal hukum islam Kopertais wilayah IV, (Surabaya: Vol. 1 No. 01, Maret 2009), 89.

⁶⁶ Muhammad Ikhsan, *Pemikiran Tekstual Ibnu Hazm*, Mei 2013, Jurnal, 98.

⁶⁷ Abdullah Muṣṭafā al-Marāghī, *Faṭ al-Mubīn fi Thabaqāt al-Uṣūliyyīn*, Terjemah Husein Muhammad (Yogyakarta: LKPSM, 2001), 154.

Muhammad bin Himāmuddīn al-Hammam al-Ḥudairīy al-Suyūṭī. Sedangkan nama Jalāluddīn merupakan nama panggilan yang diberikan guru beliau yang bernama al-Izzu al-Kanānī al-Hanbalī. Beliau telah menjadi yatim pada usia 6 tahun, ayah beliau meninggal pada bulan Safar tahun 855 H.⁶⁸

Sejak kecil, beliau menunjukkan semangat dan kecerdasan dalam menuntut ilmu. Pada *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīts* beliau berkata, “Aku telah hafal al-Qur’an sebelum usia 8 tahun, kemudian aku juga dapat menghafal kitab *al-Umdah, Minhāj al-Fiqh, Uṣūl, Alfiyah Ibnu Mālik*”.

Dalam perjalanan menuntut ilmu, Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī singgah di beberapa negeri seperti Syam, Hijaz, Yaman, India, dan Maroko. Di beberapa negeri tersebut ia belajar kepada sejumlah Ulama besar. Misalnya, Jalāluddīn al-Mahallīy, Aḥmad bin Ali Syamsahi (guru *Farāid*), al-Buḡaini (guru *Fiqh*), asy-Syamāni (guru *Ḥadīts, Uṣūl, Kalām, dan Nahwu*), al-Izz al-Ḥanbalīy (guru *Ḥadīts, bahasa Arab, dan Sejarah*), dan lain-lain. Selain guru laki-laki, Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī juga belajar kepada ulama perempuan, seperti Aisyah binti Jārullah, Ummu Ḥani binti al-Ḥasan, Ṣālihah binti ‘Ali, Hajar binti Muhammad al-Miṣriyah, dan sebagainya.

⁶⁸ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur’ân dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 80.

Syaikh Ahmad al-Syarqawī menjelaskan dalam bukunya bahwa jumlah kitab yang disusun oleh Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī mencapai 725 judul. Sedangkan Ibnu Iyas seorang ahli sejarah dan merupakan murid Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī menjelaskan jumlah karya Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī sebanyak 600 judul.

Berikut ini beberapa nama kitab karya Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī: Dalam bidang Tafsir, terdapat *Tafsīr Turjumān al-Qur’ān*, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm (Tafsīr Jalālain)*, dan *Tafsīr al-Durr al-Mantsūr fī Tafsīr bī al-Ma’tsūr*. Dalam bidang ‘Ulūm al-Qur’ān, terdapat kitab *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, *Mutasyabih al-Qur’ān*, *Lubāb al-Nuqul fī Asbāb al-Nuzul*, *Al-Madzhab fī Mā Waqa’a fī al-Qur’ān min al-Murab*, dan *Mufhamat al-Aqrān fī Mubhamāt al-Qur’ān*. Dalam bidang Ḥadīts, terdapat kitab *al-Dībāj ‘Alā Ṣāhiḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, *Tanwīr al-Halawik Syarh Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, *Jāmi’ al-Ṣaghīr*, *Jam’u al Jawāmi’ (Jāmi’ al-Kabīr)*, dan *Miṣbāh al-Zujājah fī Syarh Sunan ibn Mājah*. Dalam bidang ‘Ulūm al-Ḥadīts, terdapat kitab *Tadrib al-Rāwī*, *al-Alfiyah fī Musḥtalāh al-Ḥadīts*, *Itmām al-Dirāyah fī Qurra’ al-Niqāyah*, *al-Aḥādīts al-Manfiyyah*, dan *Al-Durar al-Munatstsarah fī al-Aḥādīts al-Musytaharah*. Dalam bidang Fiqh, terdapat kitab *Syarh al-Taqrīb al-Nawawī*, *al-Arju fī al-Farji*, dan *Nahzah al-Julasa’ fī Asya’ar al-Nisā’*.

Dalam bidang *Uṣūl Fiqh*, terdapat kitab *Al-Asybah wa al-Nadzā'ir*. Dalam bidang Bahasa 'Arab, terdapat kitab *Asbah wa al-Nadzā'ir fī al-Arabiyyah, al-Fiyah fī al-Nahwi, Bughiyah al-Wi'at fī Thabaqāt al-Nuhāt, al-Iqtirah fī Uṣūl al-Nahwi* dan *Al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lughāt*. Dan yang terakhir dalam bidang Sejarah, terdapat kitab *Manāqib Abī Hanīfah, Manāqib Mālik, Tārīkh Asyūth, Tārīkh al-Khulafah*, dan kitab *Husn al-Muhāḍarah fī Akhbār Miṣr wa al-Qāhirah*.⁶⁹

Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī wafat pada hari Jum'at bertepatan dengan 19 Jumadil Ula 911 H (1505 M), setelah mengalami sakit akibat pembengkakan pada tangan kirinya. Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī dimakamkan di daerah *Husy Qushun* disamping pintu Qurafa.⁷⁰ Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī meninggal pada usia 61 tahun.

C. Tokoh Menolak (Kontra) *Nāsikh Mansūkh*

Adapun biografi dari ulama yang menolak adanya konsep *nāsikh mansūkh* di antaranya adalah Al-Rāzī, Ahmad Mustāfa al-Marāghī, Ahmad Hassan, dan Hasbi ash-Shiddiqie.

1. Al-Rāzī (544 H – 606 H)

Al-Rāzī mempunyai nama lengkap Abū Abdullāh Muhammad bin 'Umar bin al-Ḥusn bin al-Hasan bin 'Ali al-Quraisyī at-Taimi al-

⁶⁹ Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Itqan fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. 1 juz 1 (Mesir: Dār al-Salam, 2008), 19-21.

⁷⁰ Husyn Ahmad Amin, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya), cet. ke-9, 257.

Bakri al-Ṭabrastani al-Rāzī. Beliau mendapat gelar Fakhrudīn, sehingga beliau lebih dikenal dengan nama Fakhrudīn al-Rāzī. Selain gelar tersebut beliau juga mendapat gelar al-Khaṭīb. Sedangkan nama al-Rāzī adalah nama yang dinisbatkan pada sebuah kota Ray, kota tersebut berada di sebelah barat kota Tehran, Iran. Al-Rāzī lahir di Ray pada 15 Ramadhan 544 H, bertepatan dengan 1149 Masehi. Beliau pemilik kitab *Tafsīr Mafātih al-Ghaib* atau *Tafsīr al-Kabīr*.⁷¹

Beliau menyelami dunia pendidikan yang sangat panjang, awal pendidikan beliau yaitu dengan belajar langsung kepada sang Ayah, Ziyad al-Dīn 'Umar Ibn Husain, salah seorang tokoh ulama madzhab Asy'arī dalam bidang kalam dan seorang tokoh madzhab Al-Syafi'i dalam bidang *fiqh*. Kemudian ayah beliau wafat pada tahun 559 H.

Pendidikan yang beliau pelajari dari sang ayah menghasilkan kemampuan yang nyata pada diri beliau sebagaimana terlihat dari hafalannya atas kitab *al-Syāmil Uṣūl al-Dīn* karangan imam al-Haramain tentang ilmu kalam, *Al-Muṣytasyfā'* karya Imam Abū Hamīd al-Ghazālī tentang Ushūl Fiqh dan *al-Mu'tamad* karya abu al-Husain al-Biṣrī tentang *Uṣūl Fiqh* juga. Pengaruh pendidikan ayah beliau tampak juga dari pilihan mazhab al-Rāzī yang tidak berbeda dengan ayahnya. Setelah ayahnya wafat, al-Rāzī meneruskan

⁷¹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'ān dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 72.

pelajarannya dengan mendalami berbagai pengetahuan dari sejumlah ulama terkemuka lainnya. Di antaranya ia mendalami *teologi* dan *filsafat* pada al-Majd al-Dīn al-Jili, al-Simani, al-Baghawi, dan guru dari seseorang pemikir besar yang lain termasuk al-Suhrawardi.⁷²

Dalam mendalami ilmu *Uṣūl Fiqh* dan berguru kepada al-Kamal al-Samani, Abu al-Husain al-Baṣri. Selain itu juga ia berhasil menjadi ulama ensiklopedi yang sulit ditandingi karena selain *fiqh*, *Uṣūl Fiqh*, dan *teologi*, ia juga seorang yang menguasai ilmu-ilmu seperti sastra 'Arab, *tafsīr*, logika, matematika, fisika, kedokteran dan lain-lain.

Aktifitas keilmuan al-Rāzī sudah tampak dari sejak pertama kali meninggalkan kota kelahirannya guna mencari ilmu di seputar Persia. Meskipun tidak menetap lama, namun al-Rāzī tercatat pergi ke Khawārizm, Bukhāra, Samarkand, Ghazual, dan India. Pada akhirnya beliau kembali ke tanah kelahirannya yaitu Tehran (Ray) sampai dengan akhir hayatnya. Al-Rāzī dalam setiap perjalanannya selalu melakukan diskusi-diskusi dengan kalangan madzhab, khususnya Mu'tazilah dan Karamiyah.⁷³

⁷² Ibid., 74.

⁷³ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 73.

Kemampuan al-Rāzī dalam menguasai berbagai bidang keilmuan memberikan pengaruh yang besar dalam kehidupannya. Menurut Ibn Khilikin. Orang-orang yang belajar kepada al-Rāzī datang dari berbagai penjuru. Bahkan dalam hal bepergian al-Rāzī selalu disertai oleh murid-muridnya yang berjumlah sangat banyak.

Sehingga di antara banyak murid al-Rāzī ada beberapa murid yang keilmuannya menonjol, yaitu: Qutb al-Dīn al-Misyary. Şihāb al-Dīn al-Naisabury, Muhammad Ibn Ridwān, Syarīf al-Dīn al-Harwy, Asir al-Dīn al-Abhary, Abū Bakr Ibrāhīm Ibn Abī Bakr al-Fahahary, dan lain-lainnya. Termasuk putra beliau yaitu Abu Bakr yang kemudian melanjutkan pengajaran setelah wafatnya.⁷⁴

Al-Rāzī meninggal di daerah Herat (Ray) pada malam Senin, hari *Id al-Fitr*, tahun 606 H/1209 M dalam usia 63 tahun.

2. Ahmad Mustafā al-Marāghī (1300 H – 1371 H)

Nama lengkap beliau adalah Ahmad Mustafā bin Muhammad bin Abdul Mun'im al-Marāghī. Ia lahir dikota Maragah, sebuah kota yang terletak dipinggir sungai Nil kira-kira 70 km ke arah selatan kota Kairo, Mesir, pada tahun 1300 H/ 1883 M. Ia lebih dikenal dengan sebutan al-Marāghī yang dinisbatkan pada kota kelahirannya.

⁷⁴ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 71-74.

Al-Marāghī dibesarkan bersama delapan orang saudara di tengah keluarga terdidik. Di keluarga inilah al-Marāghī mengenal dasar-dasar agama Islam sebelum menempuh pendidikan dasar di sebuah madrasah didesanya. Di madrasah inilah al-Marāghī lebih banyak belajar al-Qur'an, baik memperbaiki bacaan maupun menghafalkannya. Karena itulah sebelum genap 13 tahun ia sudah menghafalkan al-Qur'an seluruhnya.

Pada tahun 1314 H/ 1897 M, al-Marāghī kuliah di Universitas Darul Ulum, kedua nya berada di Kairo, Mesir. Karena kuletannya beliau mampu menyelesaikan pendidikan di dua Universitas dalam waktu yang sama, yaitu pada tahun 1909 M.⁷⁵ Setelah lulus dari dua universitas tersebut, beliau mengabdikan diri sebagai guru di beberapa madrasah. Tak lama kemudian beliau diangkat sebagai direktur *Madrasah Mu'allimīn* di Fayum, sebuah kota yang terletak 300 km arah barat daya kota Kairo. Kemudian pada tahun 1916-1920 M beliau didaulat sebagai dosen tamu fakultas Universitas al-Azhar di Qurṭum, Sudan.

Setelah itu al-Marāghī diangkat sebagai dosen Bahasa Arab di Universitas Darul Ulum serta dosen ilmu *Balaghah* dan Kebudayaan di Fakultas Bahasa 'Arab Universitas al-Azhār. Dalam rentang waktu

⁷⁵ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 98.

yang sama, beliau juga mengajar di beberapa madrasah, di antaranya Ma'had Tarbiyah Mu'allimah, dan dipercaya memimpin Madrasah Utsmān Basya di Kairo.

Al-Marāghī menetap di Hilwan, sebuah kota satelit yang terletak kurang lebih 25 km sebelah selatan Kota Kairo, hingga meninggal dunia pada usia 69 tahun (1371 H/ 1951 M).⁷⁶

3. Ahmad Hassan (1305 H – 1378 H)

Nama asli Ahmad Hassan adalah Hassan bin Ahmad. Ibunda beliau orang Indonesia sedangkan ayahnya orang India. Hassan lahir di Singapura pada tahun 1887 M. Beliau dikenal dengan panggilan Ahmad Hassan. Meskipun beliau lahir di Singapura, namun beliau tidak pernah menyelesaikan pendidikan di Kota Singa tersebut. Beliau menyelesaikan studi pendidikan di Melayu, Malaysia hingga kelas empat. Disekolah tersebut beliau belajar bahasa Arab, Melayu, Tamil, dan bahasa Inggris. Beliau ingin menguasai bahasa Arab untuk memperdalam agama Islam.

Pada usia 12 tahun, Ahmad Hassan mulai bekerja sambil tetap belajar. Deliar Noer dalam Gerakan Modern Islam di Indonesia menulis bahwa dari tahun 1910 M sampai 1912 M, beliau menjalani

⁷⁶Ibid., 97- 101.

profesi sebagai guru, pedagang tekstil, agen distribusi es, juru tulis di kantor jamaah haji dan juga sebagai anggota redaksi Utusan Melayu.⁷⁷

Namun, sebelumnya Ahmad Hassan telah belajar ilmu Islam kepada beberapa Ulama besar. Seperti, belajar Ilmu *Nahw* dan *Sharf* kepada Muhammad Taib dan belajar Ilmu bahasa Arab kepada Said Abdullah al-Musawi. Dan tidak hanya itu, sebagaimana dikisahkan oleh Dadan Wildan dalam buku *Yang Da'i, Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan lima tokoh Persis*, beberapa pamannya juga tercatat sebagai guru besar Ahmad Hassan. Mereka seperti Abdul Lathif, Syekh Hasan, dan Syekh Ibrahim.

Pada tahun 1921 Ahmad Hassan berpindah ke Surabaya. Beliau mengelola toko tekstil milik salah seorang pamannya. Dan kemudian beliau berpindah ke Bandung karena toko tekstil mengalami kemunduran. Di Bandung beliau belajar menenun agar dapat mendirikan perusahaan tenun di Surabaya yang akan beliau kelola bersama-sama teman beliau. Di Bandung beliau tinggal bersama Muhammad Yunus yang merupakan salah satu tokoh pendiri Persatuan Islam (Persis). Dan kemudian beliau turut bergabung dalam organisasi persis pada tahun 1924 M.⁷⁸

⁷⁷ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 152.

⁷⁸ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 153.

Di Persis kharisma Ahmad Hassan cepat menonjol. Ahmad Hassan lantas menjadi guru utama yang disegani. Karena keuletannya pula, Persis dikenal sebagai barisan muslim modernis. Pada tahun 1941, Ahmad Hassan kembali ke Surabaya dan mendirikan pesantren Persis di Bangil. Di sanalah Ahmad Hassan mendidik santri-santrinya serta mendalami Islam secara langsung dari al-Qur'an dan *Ḥadīths*. Ahmad Hassan tinggal di Bangil sampai wafat pada tanggal 10 November 1958.⁷⁹

4. Hasbi ash-Shiddiqie (1321 H – 1395 H)

Hasbi ash-Shiddiqie lahir di Loukseumawe, Aceh Utara di tengah keluarga berstrata sosial ulama-*'umara*, tepatnya pada 10 Maret 1904 / 22 Dzulhijjah 1321 H. Ayahnya, Tengku Muhammad Husein ibn Muhammad Su'ud, adalah salah seorang loyalis rumpun Tengku Chik Di Simeleuk Samalanga. Sementara Ibunya, Tengku Amrah adalah putri Tengku Abdul Aziz, seorang pemangku jabatan Qadli Chik Maharaja Mangkubumi.

Hasbi yang lahir dalam lingkungan keluarga ulama, pendidik dan pejuang sekaligus jika ditelusuri nasab leluhurnya diyakini dalam dirinya mengalir campuran darah Aceh-Arab. Bahkan Hasbi ash-Shiddiqie sendiri bertemu nasab dengan Abū Bakar *al-Ṣiddiq* pada tingkatan yang ketiga puluh tujuh. Inilah sebabnya dibelakang

⁷⁹ Ibid., 153

namanya ditambah dengan ash-Shiddiqie lantaran menisbahkan diri pada nama Abū Bakar *al-Siddiq*.

Kendati Hasbi ash-Shiddiqie lahir disaat ayahnya menjabat sebagai *Qaḍi Chik* tidak serta merta masa kanak-kanaknya begitu dimanjakan, Hasbi ash-Shiddiqie juga ditempa berbagai macam penderitaan. Hal itu dikarenakan sang ibu wafat pada tahun 1910 M. Setelah itu, Hasbi ash-Shiddiqie diasuh oleh Tengku Syamsiyah, lebih akrab disebut Tengku Syam, yakni saudara lelaki ibunya yang tidak dikaruniai putra.⁸⁰

Karena lahir dilingkungan agamis wajar bila Hasbi ash-Shiddiqie telah mengkhhatamkan al-Qur'an pada usia delapan tahun. Setahun berikutnya Hasbi ash-Shiddiqie belajar *Qirā'āt* dan *Tajwīd* serta dasar-dasar *tafsīr* dan *fiqh* kepada ayahnya sendiri. Ayahnya menghendaki Hasbi ash-Shiddiqie agar nantinya menjadi seorang ulama. Karena itu Hasbi ash-Shiddiqie dikirim ke salah satu dayah dikota kelahirannya.

Delapan tahun lamanya Hasbi ash-Shiddiqie belajar dari satu dayah ke dayah lainnya. Tahun 1912 ia tercatat sebagai santri pada dayah Tengku Chik Di Piyeung guna memperdalam gramatika bahasa Arab, terutama ilmu nahwu dan sharaf. Setahun disana Hasbi ash-

⁸⁰ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 158-159.

Shiddiqie melanjutkan ke dayah Tengku Chik Di Bluk Kayu. Setahun kemudian pindah ke dayah Tengku Chik Di Blang Kabu Geudong. Lalu ke dayah Tengku Chik Di Blang Manyak Samakurok selama setahun.

Setelah cukup menimba ilmu di dayah Tengku Chik Di Blang Manyak Samakurok, pada tahun 1916 Hasbi ash-Shiddiqie merantau ke dayah Tengku Chik Idris di Tanjungan Barat, Samalanga. Dayah ini merupakan dayah terbesar dan terkemuka di Aceh Utara yang memfokuskan kurikulum pendidikannya pada ilmu *fiqh*. Dua tahun kemudian pindah ke dayah Tengku Chik Hasan di Kruengkale. Disini Hasbi ash-Shiddiqie mendalami disiplin ilmu *Ḥadīts* dan *Fiqh* sekaligus selama dua tahun. Pada tahun 1920 oleh Tengku Chik Hasan Hasbi ash-Shiddiqie diberi *syahādah* yang karenanya ia berhak membuka dayah sendiri.⁸¹

Semangat Hasbi ash-Shiddiqie membaca tidak hanya terbatas pada buku-buku berbahasa ‘Arab tetapi juga beliau menguasai buku-buku berbahasa latin, selain ‘Arab dan Melayu, terutama beliau sangat mahir membaca dalam bahasa Belanda. Kemahirannya berbahasa Latin diperoleh dari pengajaran kawannya yang bernama Tengku Muhammad. Sementara bahasa Belanda dipelajari Hasbi dari seorang

⁸¹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur’an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 160.

warga Belanda sebagai imbal balik atas pengajaran bahasa ‘Arab yang telah diberikan kepadanya.

Pada tahun 1926 bersama dengan al-Kalali, Hasbi ash-Shiddiqie berangkat ke Surabaya untuk belajar di al-Irsyad. Hasbi ash-Shiddiqie mengonsentrasikan diri dalam studi bahasa ‘Arab yang memang merupakan pelajaran istimewa dalam kurikulum al-Irsyad.

Seusai lulus dari perguruan al-‘Irsyād, Hasbi ash-Shiddiqie belajar secara otodidak menempa dirinya dengan berbagai disiplin keilmuan. Hasbi ash-Shiddiqie tidak pernah sekalipun belajar di perguruan ternama di luar negeri. Tetapi sungguh menakjubkan, karena kejeniusannya Hasbi ash-Shiddiqie mampu mencetak lebih dari seratus judul karya intelektual dari berbagai disiplin keilmuan, belum lagi artikel yang tidak sempat dibukukan. Karena itu, pantas beliau mendapat anugerah *Doctor Honoris Causa* (H.C) dari Unisba dan IAIN Sunan Kalijaga sekaligus pada tahun 1975.

Profesinya dimulai dari menjadi staf pengajar sekolah persiapan PTAIN kemudian diangkat menjadi direktornya. Hasbi ash-Shiddiqie dipercaya dalam mengampu matakuliah Hadis. Pada tahun 1960, Hasbi ash-Shiddiqie dipromosikan sebagai guru besar dengan pidato pengukuhan yang berjudul *Syariat Islam Menjawab Tantangan Jaman*. Pidato ini disampaikan lewat orasi ilmiah dalam acara

peringatan setengah tahun peralihan nama PTAIN menjadi IAIN pada tanggal 2 Rabiul Awal 1381 H/1961 M.⁸²

Ketika berada di Darussalam, Banda Aceh dibuka Fakultas Syariah yang berinduk pada IAIN Yogyakarta, Kolonel Syammun Gaharu (Panglima Kodam I Iskandar Muda) dan Ali Hasjmi (Gubernur Provinsi Daerah Istimewa Aceh) mengusulkan agar Hasbi ash-Shiddiqie diijinkan menjadi Dekan. Hasbi ash-Shiddiqie menerima Jabatan rangkap ini pada bulan September 1960 hingga bulan Januari 1962. Setelah melepas jabatan rangkap tersebut, pada tahun 1963 sampai 1966 Hasbi ash-Shiddiqie merangkap lagi menjadi Asisten Rektor III disamping masih tetap menjadi Dekan Syariah di IAIN Yogyakarta.

Selain di perguruan tinggi negeri, jabatan-jabatan struktural di perguruan tinggi swasta juga menjadi profesi bagi beliau. Pada tahun 1961 sampai 1971 beliau menjabat sebagai Rektor Universitas al-Irsyad Surakarta juga menjabat sebagai Rektor di Universitas Cokroaminoto di Surakarta pula. Kemudian sejak tahun 1964 beliau mengajar di Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta. Pada tahun 1967 hingga beliau wafat, pada 19 Desember 1975, beliau mengajar

⁸² Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 161.

dan menjadi Dekan pada Fakultas Syariah Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang.⁸³

Hasbi ash-Shiddiqie wafat pada usia 71 tahun pada tanggal 9 Desember 1975.

D. Resensi Kitab Tokoh Nāsikh Mansūkh

1. *Al-Risālah* karya Imam Al-Syāfi'ī

Penyusunan kitab *al-Risālah* berdasarkan pada permintaan Imam Makkah *al-Mukarromah* Abdurrahman bin Mahdi. Atas permintaan tersebut, Imam Al-Syāfi'ī menyusun kitab *al-Risālah* di Baghdād dengan usulan permintaan berupa susunan kitab yang menerangkan mengenai al-Qur'an, *ijmā'*, *nāsikh*, *mansūkh*, dan *hadīts*.

Setelah selesai penulisan kitab *al-Risālah* dan didektekan kepada murid-murid Imam Al-Syāfi'ī di Baghdād, kitab tersebut dikirim ke Makkah sebagai jawaban atas permintaan Abdurrahman bin Mahdi.

Oleh karena itu, hasil penyusunan tersebut dinamakan *al-Risālah* yang artinya sepucuk surat.

Kitab *al-Risālah* merupakan sebuah kitab dalam bidang *Uṣūl Fiqh* dan beberapa ulama beranggapan bahwa *al-Risālah* merupakan kitab yang dicetak pertama kali dalam bidang *Uṣūl Fiqh*. Usaha pembukuan *al-Risālah* bertepatan dengan masa kejayaan

⁸³ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 159-162

perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan dalam dunia Islam, berlangsung pada masa khalifah Harūn al-Rasyīd (145-193 H) dan puncaknya pada masa khalifah al-Ma'mūn (170-218 H). Pada masa itu, *al-Risālah* menjadi kitab yang fenomenal dikalangan para ulama. Beberapa argumen ulama mengenai kitab *al-Risālah*, “Ketika aku melihat kitab *al-Risālah* karya Imam Al-Syāfi’ī, aku tercengang karena aku sedang melihat susunan bahasa seorang yang bijak, *fāsih*, lagi penuh dengan nasihat sehingga aku memperbanyak doa untuknya.” (Abdurrahman bin Mahdi).

2. *Al-Ihkām fī Uṣūli al-Ahkām* karya Ibnu Ḥāzm

Pemaknaan terhadap *zhāhir*-nya nash al-Qur’an dan *hadīts* sebagai jalan satu-satunya penetapan sumber hukum Islam menjadi latar belakang penulisan kitab *al-Ihkām fī Uṣūli al-Ahkām* oleh Ibnu Ḥāzm. Ibnu Ḥāzm menyatakan bahwa terdapat permasalahan yang harus dipertegas mengenai hal tersebut, yaitu mengenai posisi al-Qur’an dalam syariat Islam. Pemasalahan tersebut menimbulkan pertanyaan bagaimana memposisikan yang khusus dari yang umum, bagaimana posisi *al-Sunnah* terhadap al-Qur’an, bagaimana memahami teks dengan redaksi perintah dan bagaimana memposisikan larangan secara *zhāhir*-nya teks tetapi menunjukkan wajib dan segera

dilaksanakan. Untuk memahami hal tersebut Ibnu Ḥāz̄m menulis kitab *Uṣūl Fiqh* yang kemudian di beri nama *al-Ihkām fī Uṣūli al-Ahkām*.

3. *Al-Itqān fī ‘Ulūmi al-Qur’ān* karya Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī

Kitab *al-Itqān fī ‘Ulūmi al-Qur’ān* adalah kitab yang fenomenal di kalangan ulama dan pendidikan. Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī menulis kitab ini karena merasa heran pada saat karya-karya dibidang *ḥadīṣ* telah banyak ditulis, tetapi belum ada karya reresentatif dalam bidang ilmu al-Qur’an Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī kemudian menulis kitab ilmu tafsir yang pertama yaitu *at-Taḥbīr fī ‘Ulūm al-Tafsīr*, yang kemudian berlanjut pada penulisan kitab ilmu al-Qur’an *al-Itqān fī ‘Ulūmi al-Qur’ān*.⁸⁴

Pandangan salah seorang ulama mengenai kitab *al-Itqān fī ‘Ulūmi al-Qur’ān* mengatakan;

“Terdapat kemasyhuran dalam kitab ini, yaitu kesempurnaan dalam ilmu al-Qur’an, (bahasanya bak) mutiara yang berbentuk prosa dalam uraian tafsir yang banyak dinuqil dari *al-Tafsīr al-Jalālain*, penyebutan *Rāwī*, adanya penjelasan teori dalam *fiqh*, adanya penjelasan teori dalam nahwu, pengelompokan, tingkatan *Mufasssīr*, serta pengungkapan kalimat yang baik dalam penulisan.” (Syuaib al-Arnauth)⁸⁵

⁸⁴ Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fī Ulum al-Qur’an* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2008), 23.

⁸⁵ Penjelasan dari Redaktur kitab, Syuaib al-Arnauth dalam kitab *al-Itqan fī Ulum al-Qur’an*. Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fī Ulum al-Qur’an* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2008), 13

4. *At-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghaib)* karya Al-Rāzī

Kitab tafsir *al-Kabīr* memiliki tiga nama, yaitu *at-Tafsīr al-Kabīr*, *Mafātīh al-Ghaib*, dan tafsir *al-Rāzī*. Penyebutan ketiga nama tersebut sama-sama populer dikalangan umat muslim. Beberapa ulama menyebutkan bahwa penulisan kitab tafsir *al-Kabīr* oleh Fakhruddīn al-Rāzī tidak menuliskan hingga akhir, melainkan hingga surat *al-Anbiyā'* kemudian penulisan dilanjutkan oleh muridnya yang setia yaitu Najm al-Dīn al-Qamuli hingga selesai. Demikian karena Najm al-Dīn menguasai metodologi gurunya secara tepat sehingga gaya penulisan dengan al-Rāzī mirip dan sulit untuk dibedakan.

Metode penyusunan tafsir *al-Kabīr* adalah metode penafsiran *tahliliy* dengan langkah-langkah menyebutkan jumlah ayat setiap surat dan menyebutkan termasuk *surah Makiyyah* atau *surah Madaniyyah*, menafsirkan ayat berdasarkan urutan *Muṣḥaf Utsmānī*, menyebutkan permasalahan ayat (*fī al-ayāt masā'il*) setelah menafsirkan ayat secara keseluruhan, dan menafsirkan ayat al-Qur'an dengan pendekatan beberapa ilmu yang dikuasainya, seperti ilmu bahasa, *uṣūl*, *fiqh*, *qirā'āt*, *asbāb al-nuzūl*, syair dan sedikit *ḥadīts*. Tafsir al-Rāzī diwarnai oleh corak penafsiran teologis-filosofis dan *fiqh* dengan teologis kalam *Asy'arī* dan *fiqh* Imam al-Syāfi'ī.⁸⁶

⁸⁶ Firdaus, *Studi Kritis Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Jurnal Mubarak, Vol. III, No. 1,(2018), 56-57

5. Tafsir *Al-Furqan* karya Ahmad Hassan

Kitab tafsir *al-Furqan* karya Ahmad Hassan diterbitkan pertama kali pada tahun 1347 H bertepatan dengan 1928 M. Penerbitan pertama kali ini hanya berjumlah satu juz saja. Penulisan kemudian berhenti hingga usaha penulisan kembali dilakukan pada tahun 1941 M yang menghasilkan penafsiran hingga surat Maryām. Kemudian penulisan dilanjutkan kembali pada tahun 1953 M atas permintaan seorang penerbit dan pedagang buku di Surabaya, Salim bin Sa'ad bin Nabhan.⁸⁷

Sistematika penafsiran yang digunakan Ahmad Hassan dalam menyusun kitab *al-Furqan* adalah *Tartīb Muṣḥāfīy*, dengan penafsiran runtut berdasarkan susunan surat dalam mushaf al-Qur'an. Sumber penafsiran Ahmad Hassan dalam kitab tafsir *al-Furqan* lebih banyak menggunakan penalaran dari pada periwayatan sehingga sumber penafsiran yang digunakan *bī ra'yī*. Walaupun demikian Ahmad Hassan menjelaskan penafsirannya dengan mencantumkan asbabun nuzul dan pendapat ahli-ahli tafsir.⁸⁸

⁸⁷ Mahwanih, Skripsi, *Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan (Analisa Kritis)*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2006), 65.

⁸⁸ Ibid., 66-68.

6. Tafsir *Al-Marāghī* karya Ahmad Mustafā al-Marāghī

Kitab tafsir *al-Marāghī* karya Ahmad Mustafā al-Marāghī merupakan kitab tafsir terbaik pada masa kontemporer. Ahmad Mustafā al-Marāghī menyusun kitab tafsir karena beberapa faktor latar belakang, di antaranya banyaknya masyarakat yang bertanya mengenai masalah tafsir agar lebih mudah dipahami dan lebih mudah diambil manfaat oleh masyarakat atau pembaca. Selain itu kitab-kitab tafsir yang ada sudah lebih banyak yang mengedepankan *nahwu*, *ṣarf*, ilmu *balaghah*, dan lainnya dalam penulisan tafsir ayatnya. Sehingga Ahmad Mustafā al-Marāghī yang memiliki bekal dalam ilmu tafsir, bahasa ‘Arab, dan ilmu *uṣūl* yang lain mulai menulis kitab tafsir dengan bahasa yang simpel dan mudah dipahami.

Kitab tafsir *al-Marāghī* terdiri dari 10 jilid dengan setiap jilidnya mencakup 3 juz al-Qur’an dan dicetak untuk pertama kali pada tahun 1365 H.⁸⁹ Sistematika penulisan yang digunakan dalam penulisan tafsir adalah menghadirkan satu atau beberapa ayat akan ditafsirkan, terdapat penjelasan *Syarh mufradāt* setelah penyebutan ayat, penjelasan secara global (*ijmali*) dalam penafsiran, dan terdapat penjabaran (*al-idhah*) seperti asbabun nuzul ayat. Dalam

⁸⁹ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, terj. Bahrun Abu Bakar, (Semarang: PT.CV. Toha Putra, 1992), Juz. 1, h. 20.

penafsirannya *al-Marāghī* juga menghindari *isrā'īyāt*, mengenai *ahlu al-kitāb*, Mustafā al-Marāghī mengatakan:

“Sesungguhnya mereka itu membawa kaum *Muslimīn* kepada pendapat-pendapat didalam kitab mereka, berupa tafsiran yang tidak diterima oleh akal, dinafikan oleh agama, dan tidak dibenarkan oleh realita, serta sangat jauh dari hal yang dapat dibuktikan oleh ilmu ada abad-abad setelahnya.” (Ahmad Mustafā al-Marāghī).

Metode tafsir yang digunakan dalam penulisan adalah metode *Tahfīfī*. Hal ini berdasarkan pada segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan. Sedangkan corak penafsiran cenderung pada corak penafsiran ‘*Adābī Ijtimā’ī*’, sesuai dengan latar belakang penulisan dengan tujuan bermanfaat bagi masyarakat. Namun ada yang berpendapat bahwa tafsir *al-Marāghī* bercorak *lughawī* yang menitik beratkan pada *i’rāb*, harakat bacaan, pembentukan kata, susunan kalimat, dan kesusastraan.

7. Tafsir *An-Nur* karya Hasbi as-Shiddiqie

Muhammad Hasbi as-Shiddiqie merupakan salah seorang cendekiawan muslim Indonesia yang mahir dalam bidang *fiqh*, *ḥadīts*, dan al-Qur’an. Dalam perkembangan tafsir di Indonesia Hasbi as-Shiddiqie merupakan ulama pelopor penerjemahan al-Qur’an dalam bahasa Indonesia. Hal itu, Hasbi lakukan karena banyak melihat masyarakat Indonesia yang ingin mendalami tafsir tetapi terkendala oleh bahasa, sebagaimana kitab tafsir yang *mu’tabar* pada umumnya

adalah berbahasa Arab. Salah satu kitab tafsir Hasbi adalah *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur* atau biasa dikenal dengan nama kitab tafsir *An-Nur*.

Hasbi ash-Shiddiqie menulis tafsir *an-Nur* menggunakan metode penafsiran Ijmali, sebagaimana yang tercantum dalam kitab tafsirnya,

“Terjemahan saya lakukan adakalanya bersifat menerjemahkan lafadz ayatnya saja, adakalanya menterjemahkan makna ayat, yaitu: dengan memasukkan ke dalam lafadz, yaitu makna yang harus dipandang ada.” (Hasbi ash-Shiddiqie).

Sumber yang digunakan dalam penyusunan kitab tafsir *an-Nur* adalah Ayat-ayat al-Qur'an, *Hadīts-hadīts Ṣaḥīḥ* Nabi, Riwayat-riwayat *Sahabat* dan *Tabi'īn*, Teori Ilmu Pengetahuan dan praktek-praktek penerapannya, serta pendapat *Mufassir* terdahulu yang terdapat pada kitab-kitab tafsir Mu'tabar. Sehingga dari beberapa hal tersebut, penyusunan kitab tafsir *an-Nur* juga menggunakan metode penafsiran *bil ra'yi* dan *bil ma'tsur*.⁹⁰

Tafsir *an-Nur* memiliki banyak khas dalam penulisan serta manfaat, sehingga tafsir *an-Nur* termasuk kitab tafsir bercorak *Adabi Ijtima'i*. Hal tersebut nampak pada penulisan kitab dengan bahasa Indonesia dan latar belakang penulisan bahwa Hasbi menulis tafsir *an-*

⁹⁰ Fiddin Khairudin & Syafril, *Tafsir an-Nur Karya Hasbi ash-Shiddiqie*, Jurnal Syahadah, Vol.III, No. 2 (Oktober, 2015), 89

Nur agar dapat menjawab permasalahan-permasalahan sosial yang terjadi di Indonesia dalam berbagai aspek.⁹¹



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

⁹¹ Ibid., 91.

BAB IV

ARGUMEN PRO-KONTRA *NĀSIKH MANSŪKH*

A. Argumen Pendukung (Pro) *Nāsikh Mansūkh*

1. Argumen Imam As-Syāfi'ī dalam kitab *al-Risālah*

Imam al-Syāfi'ī menjelaskan dalam kitab *al-Risālah* bahwa adanya *nāsikh mansūkh* merupakan bentuk rahmat bagi manusia dalam bentuk *rukḥṣah* (keringanan) apabila hukum tersebut dihapuskan dan sebagai kewajiban yang berbalas syurga atau keselamatan dari adzab-Nya apabila hukum yang Allah tetapkan tetap berlaku dan tidak dihapuskan. Beberapa argumen Imam al-Syāfi'ī dalam kitab *al-Risālah*:

a. *Naskh* al-Qur'an hanya bisa di *nasakh* oleh al-Qur'an

Imam al-Syāfi'ī mengungkapkan argumennya bahwa Allah hanya *me-nasakh* (menghapus) al-Qur'an dengan al-Qur'an dan al-Sunnah tidak *me-nasakh* al-Qur'an melainkan mengikuti (menjadi penjelas) al-Qur'an yang diturunkan dalam bentuk *nash*. Dalil mengenai hal ini, Imam al-Syāfi'ī mencantumkan firman Allah QS. Yunus [10]: 15, yang berbunyi:

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِنَا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ

Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata, 'Datangkanlah al-Qur'an yang lain dari yang ini atau gantilah dia'. Katakanlah, 'Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikuti melainkan apa yang diahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (Kiamat).

Ayat di atas menjelaskan bahwa hanya Allah yang *me-nasakh* kitab-Nya. Rasulullah hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadanya, serta tidak ada kewenang bagi Rasulullah untuk mengganti sesuai dengan dirinya.⁹²

Firman Allah "*Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri*" menjelaskan bahwa tidak ada yang bisa *me-nasakh* kitab Allah selain dari kitab-Nya. Sebagaimana Allah yang yang menghapus dan menetapkan kehendak-Nya dan bukan kewenangan seorang pun dari manusia. Allah berfirman dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 39 yang berbunyi:

⁹² Imam al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Edisi terjemahan, (Jakarta selatan: Penebit Buku Islam Rahmatan), 211-212

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang dia kehendaki), dan di sisi-Nyalah terdapat Ummul Kitab (Lauh mahfudz).

Beberapa ulama berpendapat ayat ini mengandung petunjuk bahwa Allah memberi kewenangan kepada Rasulullah untuk berada dalam pihaknya sesuai dengan taufik Allah mengenai apa yang tidak diturunkan nashnya oleh Allah. Oleh karena itu, dalam *nasakh al-Sunnah* berlaku bahwa sunnah Rasulullah tidak ada yang dapat menghapusnya selain dari sunnah Rasulullah sendiri.⁹³

b. *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Sunnah

Imam al-Syāfi'ī mengemukakan argumen mengenai *nāsikh mansūkh* dalam al-Sunnah bahwa sebagaimana al-Qur'an hanya bisa di-*nasakh* oleh al-Qur'an karena tidak ada yang serupa dengan al-Qur'an, maka berlaku pula hal tersebut pada al-Sunnah. Sunnah Rasulullah bersumber dari Allah, sehingga orang yang mengikuti sunnah Rasulullah berarti telah mengikuti landasan kitab Allah. Apabila al-Sunnah sedemikian jelasnya, maka dalam al-Sunnah tidak ada ucapan manusia pun yang serupa dengan al-Sunnah. Sehingga sebagaimana al-

⁹³ Imam al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Edisi terjemahan, (Jakarta selatan: Penebit Buku Islam Rahmatan), 212-213

Qur'an yang memiliki nash yang jelas, maka al-Sunnah pun hanya dapat di*nasakh* oleh al-Sunnah.⁹⁴

Imam al-Syāfi'ī menjelaskan pula mengenai sunnah yang tidak teriwayatkan me-*nasakh* sunnah yang teriwayatkan. Imam al-Syāfi'ī berargumen bahwa hal tersebut tidak mungkin terjadi karena bagaimana mungkin sunnah yang masih berlaku kewajibannya itu tidak teriwayatkan sedangkan sunnah yang di*nasakh* adalah sunnah yang teriwayatkan. Maka apabila hal tersebut terjadi akan banyak ulama yang meninggalkan al-Sunnah karena ke-*mansūkh*-annya masih menjadi pertanyaan. Padahal sebagaimana al-Qur'an, al-Sunnah merupakan sunnah merupakan sumber hukum umat *muslim* yang memiliki nash yang tetap dan otentik.

Oleh karena beberapa argumen di atas, Imam al-Syāfi'ī memberikan kesimpulan bahwa suatu kewajiban tidak di*nasakh* sampai kapan pun melainkan telah ditetapkan kewajiban yang menggantikannya, sebagaimana kiblat ke arah Baitul Maqdis di*nasakh* lalu ditetapkan ke arah Ka'bah. Maka,

⁹⁴ Imam al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Edisi terjemahan, (Jakarta selatan: Penebit Buku Islam Rahmatan), 214-215

semua *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sudah ditetapkan demikian adanya.⁹⁵

2. Argumen Ibnu Ḥāzm dalam kitab *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*

a. Makna *naskh* menurut Ibnu Ḥāzm

بيان انتهاء زمان الامر الاول فيما لا يتكرر

Penjelasan tentang berakhirnya masa awal dalam hal-hal yang tidak berulang.⁹⁶

b. *Nasakh* al-Qur'an dengan al-Sunnah

Ibnu Ḥāzm mempunyai pendapat bahwa kedudukan dan kekuatan al-Qur'an dan al-Sunnah adalah sama. Argumen ini berdasar pada hakikat al-Qur'an dan al-Sunnah adalah wahyu yang diturunkan Allah kepada nabi Muhammad. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. An-Najm [53] ayat 3 dan 4 yang berbunyi sebagai berikut:⁹⁷

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).

⁹⁵ Imam al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Edisi terjemahan, (Jakarta selatan: Penebit Buku Islam Rahmatan), 215-216

⁹⁶ Ibnu Ḥāzm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islamiyyah, 1985), 475

⁹⁷ Ibnu Ḥāzm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islamiyyah, 1985), 518

Sebagaimana pula dijelaskan dalam QS. Al-An'am [5] ayat 50 yang berbunyi:

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ
إِنِّي مَلَكَ إِن آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ
أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ

Katakanlah: Aku tidak mengatakan kepadamu, bahwa perbendaharaan Allah ada padaku, dan tidak (pula) aku mengetahui yang ghaib dan tidak (pula) aku mengatakan kepadamu bahwa aku seorang malaikat. Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Katakanlah: "Apakah sama orang yang buta dengan yang melihat?" Maka apakah kamu tidak memikirkan(nya)?

Ayat tersebut menjelaskan bahwa tindakan Nabi, baik perkataan maupun diam (ketetapan) nya merupakan wahyu dari Allah. Oleh karena itu, *menasakh* hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dengan al-Sunnah itu diperbolehkan, karena sama berasal dari Allah. Hal ini berlaku pula pada *nasakh* al-Sunnah (*Hadīts*) dengan al-Qur'an diperbolehkan.⁹⁸

3. Argumen Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī dalam kitab *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*
 - a. Makna *naskh* sebagai penghapusan, penggantian, dan/atau pemindahan

⁹⁸ Ibnu Hāzīm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islamiyyah, 1985), 519

Imam Jalāluddīn al-Suyūfī dalam kitab al-Itqān fi Ulūm al-Qur'an mengenai makna naskh yang bermakna penghapusan, sebagaimana dalam firman Allah QS. Al-Hajj [22] ayat 52 yang berbunyi sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى
 أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ
 ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya.

Dapat pula naskh bermakna penggantian, sebagaimana dalam QS. An-Nahl [18] ayat 101:

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

Dan jika Kami menjadikan suatu ayat sebagai ganti dari ayat yang lain.

Naskh bermakna pemindahan seperti dalam contoh perkataan:

Aku menukil (memindahkan) kitab : نسحت الكتاب

b. *Nāsikh Mansūkh* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah

Mengenai adanya argumen yang berbeda dalam *nasakh* al-Qur'an dengan al-Sunnah, bahwa al-Qur'an hanya dapat

dinasakh oleh al-Qur'an. Ada pula argumen bahwa al-Qur'an dapat *dinasakh* oleh al-Sunnah karena al-Sunnah juga berasal dari sisi Allah. Serta mengenai argumen yang menyatakan bahwa hanya al-Sunnah yang bersumber dari perintah Allah yang dapat *menasakh* al-Qur'an. Imam Jalāluddīn al-Suyūfī mempunyai pendapat yang sama dengan Imam al-Syāfi'ī dengan mengutip perkataan Imam al-Syāfi'ī:

“Di mana pun al-Qur'an *dinasakh* oleh al-Sunnah pasti ayat yang menguatkannya. Di mana pun al-Sunnah *dinasakh* oleh al-Qur'an pasti ada al-Sunnah yang menguatkannya. Hal ini merupakan penyesuaian antara al-Qur'an dan al-Sunnah”.

c. Hikmah adanya *nasakh* (penghapusan hukum)

Imam Jalāluddīn al-Suyūfī mengemukakan dua pendapat (argumen) apabila terdapat pertanyaan mengenai hikmah dari adanya penghapusan hukum sedangkan bacaannya masih tetap, yaitu:

- 1) Al-Qur'an merupakan *kalam Allah* untuk dibaca dan diketahui hukumnya serta diamalkan kemudian Allah memberi pahala kepada pembacanya. Sehingga bacaan ayat yang kontradiksi dapat diamalkan sebagaimana maksud Allah menurunkan ayat al-Qur'an untuk diamalkan oleh hamba-Nya.

- 2) Adanya *nasakh* pada dasarnya *rukḥṣah* (keringanan). Maka dengan bacaan yang tetap dapat mengingatkan terhadap nikmat Allah dan menghilangkan kesulitan.⁹⁹

Kesimpulan dari argumen-argumen pro *nāsikh mansūkh* yang telah dijelaskan di atas adalah bahwa adanya teori *nāsikh mansūkh* merupakan bentuk rahmat yang diberikan Allah *Subhānahū wa ta'alā* kepada hambanya dalam bentuk *rukḥṣah* (keringanan) serta bentuk pengamalan dengan membaca ayat *mansūkh* yang masih tersisa bacaannya tetap mendapat pahala sama besarnya dengan ayat-ayat al-Qur'an seluruhnya. Ayat-ayat yang menjadi dalil-dalil adanya *naskh* berdasarkan pada argumen-argumen tokoh-tokoh pro *nāsikh mansūkh* adalah QS. Yunus [10] : 15, QS. Ar-Ra'd [13]: 39, al-Hajj [22] : 52, dan al-Nahl [18] : 10.

B. Argumen Penolakan (Kontra) *Nāsikh Mansūkh*

1. Argumen al-Rāzī

- a. Dasar argumen tidak adanya *naskh* dalam al-Qur'an

Menurut al-Rāzī pada dasarnya tidak ada *nasakh* dalam al-Qur'an. Al-Rāzī melemahkan pendapat ulama yang mendukung adanya *naskh* dengan dalil yang kuat, yaitu ayat al-Qur'an QS. Al-An'am [5] ayat 106 yang berbunyi:

⁹⁹ Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*, Terj: *Ulumul Qur'an II*, (Surakarta: Indiva Pustaka, 2009), 175-190

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ
عَنِ الْمُشْرِكِينَ

Ikutilah apa yang telah diwahyukan kepadamu dari Tuhanmu; tidak ada Tuhan selain Dia; dan berpalinglah dari orang-orang musyrik.

Al-Rāzī menjadikan ayat tersebut dalil tidak adanya *naskh* dalam al-Qur'an. Yang dimaksudkan diwahyukan kepadamu adalah seluruh isi al-Qur'an, sehingga tidak ada ayat (wahyu) yang dihapuskan (tidak diikuti) dalam al-Qur'an¹⁰⁰

2. Argumen Ahmad Hassan

a. Tidak terdapat ayat *mansūkh* satu pun di dalam al-Qur'an

Ahmad Hassan memberi makna *naskh* dengan makna *izālah* (menghapus) sebagaimana pandangan jumhur ulama. Namun, mengenai adanya *nāsikh* dan *mansūkh* Ahmad Hassan tidak menganggap keduanya terjadi di dalam al-Qur'an. Pada pendahuluan tafsir al-Furqān Ahmad Hassan menyatakan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menjadi *nasakh* (*nāsikh*) terhadap ayat-ayat yang berisi syariat pembolehan dan larangan. Namun terhadap *mansūkh*, Ahmad Hassan menyatakan kembali bahwa tidak terdapat ayat yang *mansūkh* di dalam al-Qur'an.

¹⁰⁰ Firdaus, *Studi Kritis Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Jurnal Mubarak, Vol 3, No. 1 (Sinjai, 2018), 59.

Pandangan Ahmad Hassan tersebut dikemukakan dengan penjelasan bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada satu pun ayat yang menunjukkan bahwa ayat tertentu *mansūkh* oleh ayat lain. Di dalam *ḥadīths* pun tidak terdapat hal tersebut (*mansūkh*) dan tidak ada satu pun *ḥadīths* yang menyatakan adanya ayat-ayat yang *mansūkh* di dalam al-Qur'an.¹⁰¹

- b. Yang di *nasakh* bukanlah ayat-ayat al-Qur'an melainkan mukjizat

Pandangan Ahmad Hassan mengenai kata *āyah* dalam dalil adanya *nāsikh mansūkh* oleh jumhur ulama yaitu QS. Al-Baqarah [2] ayat 106, bukan kata *āyah* bermakna ayat melainkan kata *āyah* bermakna mukjizat, berikut bunyi ayat tersebut:

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

“Ayat mana saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah maha Kuasa atas segala sesuatu?”.

Berdasarkan argumen Ahmad Hassan sebelumnya, ayat di atas bermakna bahwa Allah menghapus/mengganti mukjizat

¹⁰¹Ahmad Zuhri, Jididn Mukti. *Analisis Pandangan Ahmad Hssan terhadap Nasakh dalam al-Qur'an*, Jurnal Ibn Abbas, Vol. 4, No.1, (Medan: UIN Sumatera Utara, September 2021), 63

atau Allah menjadikan manusia lupa kepadanya, kemudian Allah menggantinya dengan mukjizat yang lebih baik atau sebanding dengannya.¹⁰²

3. Argumen Ahmad Mustafā al-Marāghī

a. *Nasakh* merupakan habis masa berlaku suatu hukum

Nasakh menurut pengertian syara' merupakan habisnya masa berlaku suatu hukum ayat. Jika suatu ketika hukum tersebut tidak dibutuhkan lagi, dengan sendirinya hukum tersebut sudah habis masa berlakunya.¹⁰³

4. Argumen Hasbi ash-Shiddiqie

a. Tidak ada ayat yang kontradiksi (bertentangan) dalam al-Qur'an

Hasbi mengemukakan bahwa di dalam al-Qur'an tidak terdapat kontradiksi ayat yang satu dengan ayat yang lain. Jika memang ada ayat yang bertentangan maka hal itu bukan dari Allah. Disebutkan dalam QS. Al-Nisa [4] ayat 82 berbunyi:

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

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah,

¹⁰² Ahmad Zuhri, Jididn Mukti. *Analisis Pandangan Ahmad Hssan terhadap Nasakh dalam al-Qur'an*, Jurnal Ibn Abbas, Vol. 4, No.1, (Medan: UIN Sumatera Utara, September 2021), 64

¹⁰³ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), 158

tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.

Ayat tersebut menurut pandangan Hasbi menjelaskan bahwa sesuatu yang berasal dari Allah tidaklah ada pertentangan, sehingga jelaslah bahwa seluruh ayat di dalam al-Qur'an tidak mungkin terjadi pertentangan atau kontradiksi.¹⁰⁴

b. Dalil tidak adanya *nasakh* dalam al-Qur'an

Hasbi ash-Shiddiqie menanggapi argumen pendukung *nāsikh masūkh* mengenai dalil adanya *naskh* dengan mengutip argumen Abū Muslim al-Ishfahānī yang mengatakan jika didalam al-Qur'an ada ayat yang di-*mansukh*-kan, berarti telah membatalkan sebagian isinya, membatalkan tersebut berarti menetapkan bahwa di dalam al-Quran itu ada yang batal. Padahal Allah berfirman dalam QS. Fuṣṣilat [41] ayat 42 yang berbunyi:

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

Yang tidak datang kepadanya (al-Qur'an) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Rabb yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Thoriqul Aziz, *Problema Naskh dalam Al-Qur'an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqiey terhadap Kajian Naskh)*, Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. III, No. I, (Tulung Agung: IAIN Tulung Agung, Juni 2018), 29

¹⁰⁵ Thoriqul Aziz, *Problema Naskh dalam Al-Qur'an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqiey terhadap Kajian Naskh)*, Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. III, No. I, (Tulung Agung: IAIN Tulung Agung, Juni 2018), 29

Berdasarkan ayat di atas, Abū Muslim al-Isfahānī mengatakan bahwa ayat-ayat dalam al-Qur'an tidak ada yang batal. Hasbi menambahkan bahwa al-Qur'an merupakan pedoman syariat yang diabadikan sampai hari kiamat dan menjadi *hujjah* bagi manusia. Oleh karena tidak patut terdapat yang *mansūkh* dalam al-Qur'an. Allah menyatakan tidak ada yang bertentangan di dalam al-Qur'an sehingga tidak mungkin terdapat ayat *mansūkh* di dalam al-Qur'an.¹⁰⁶

Argumen-argumen dari tokoh-tokoh kontra *nāsikh mansūkh* di atas adalah tidak mungkin adanya ayat *mansūkh* dalam al-Qur'an karena seluruh isi al-Qur'an hakikatnya untuk diikuti, tidak ada ayat yang bertentangan dalam al-Qur'an, dan tidak terdapat kebatilan dalam al-Qur'an. Dalil-dalil yang menjadi penguat argumen-argumen tersebut adalah QS. Al-An'am [5] : 106, QS. An-Nisa' [4] : 82 dan QS. Fuṣṣilat [41] : 42.

C. Implikasi Adanya Teori *Nāsikh Mansūkh*

Perubahan kondisi dan situasi yang dialami oleh manusia dalam siklus kehidupannya, mempunyai peran penting akan terjadinya *naskh* yang berakibat pada penetapan hukum *Islām*. Karena dalam perubahan hukum itu sendiri ada peran *syar'ī* sehingga tidak keluar dari ketetapan Allah.

¹⁰⁶ Hasbi ash-Shiddiqie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan tafsir*, cet.III, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010), 94-95

Hukum *Islām* yang dimaksudkan merupakan kecenderungan hukum *Islām* dalam makna *fiqh*. Karena hukum *Islām* yang dengan pemaknaan *fiqh* bersifat kondisional. Artinya ketentuan-ketentuan dalam hukum *fiqh* dapat berubah sesuai dengan kondisi umat *muslim*. Dengan demikian *nasakh* yang bermakna pemindahan dan pengalihan hukum dari satu hukum ke hukum yang lain mempunyai fungsi untuk membentuk hukum *Islām* yang elastis dan fleksibel.

Implikasi adanya *naskh* terhadap hukum *Islām* masuk dalam kajian *uṣūl fiqh*, yang mana *uṣūl fiqh* adalah ilmu yang mengkaji tentang dalil *fiqh* berupa kaidah untuk mengetahui cara penggunaan hukumnya, mengetahui keadaan orang yang menggunakan hukum (*mujtahid*) dengan tujuan mengeluarkan hukum *amaliy* (perbuatan) dari dalil-dalil secara terperinci dan jelas. Di antara ilmu *uṣūl fiqh* yang membahas mengenai konsep *nasakh* adalah:

1. *Ta'arūḍ Al-adillah*

Ilmu *uṣūl fiqh* mempelajari mengenai *ta'arūḍ al-adillah* atau pertentangan dalil (ayat) dalam al-Qur'an, al-Sunnah dan Ijtihad.

Ta'arūḍ al-adillah berasal dari kata *ta'arūḍ* (التعارض) berarti pertentangan dan *al-adillah* (الأدلة) adalah jamak dari dalil (الدليل) yang berarti alasan, argumen dan dalil. Dengan kata lain *ta'arūḍ al-adillah* berarti pertentangan dalil, yaitu satu dalil menghasilkan ketentuan

hukum yang berbeda bahkan berlawanan dengan ketentuan hukum yang dihasilkan oleh dalil lain.

Syarat terjadinya *ta'arūḍ al-adillah* (kontradiksi dalil/ayat) menurut jumhur adalah:

- a. Kedua dalil yang bertentangan tersebut memiliki tingkat kekuatan hujah yang sama
- b. Kedua dalil itu harus dalam posisi berposisi (antara keduanya ada keberlawanan)
- c. Kedua dalil itu memiliki kesamaan dalam dalālah.

Ayat-ayat yang kontradiksi tersebut memerlukan penyelesaian. Cara menyelesaikan *ta'arūḍ al-adillah* ada empat macam sebagai berikut:

- a. *Al-Jam'u wa al-Taufiq* (الجمع والتوفيق) yaitu mengumpulkan dalil-dalil yang bertentangan kemudian mengkompromikannya. Dengan demikian, hasil kompromi dalil inilah yang diambil hukumnya, karena kaidah *fiqh* mengatakan, "mengamalkan kedua dalil lebih baik daripada meninggalkan atau mengabaikan dalil yang lain.
- b. Tarjih, Apabila tidak dapat dikompromikan, maka jalan keluarnya adalah dengan tarjih, yaitu dengan menguatkan salah satu di antara dua dalil yang bertentangan tersebut.

c. *Nasakh* (النسخ) adalah membatalkan hukum yang ada didasarkan adanya dalil yang datang kemudian yang mengandung hukum yang berbeda dengan hukum pertama. Dalam hubungan ini, seorang *mujtahid* harus berusaha untuk mencari sejarah munculnya kedua dalil tersebut. Apabila dalam pelacakannya satu dalil muncul lebih dahulu dari dalil lainnya, maka yang diambil adalah dalil yang datang kemudian.

d. *Tasāqut al-Dalilain* yaitu menggugurkan kedua dalil yang bertentangan. Apabila cara ketiga di atas tidak bisa juga dilakukan oleh seorang *mujtahid*, maka boleh menggugurkan kedua dalil tersebut dalam arti merujuk dalil lain yang tingkatannya di bawah derajat dalil yang bertentangan tersebut. Apabila dalil yang bertentangan dan tidak bisa di-*naskh* atau di-*tarjih* atau dikompromikan itu adalah antara dua ayat, maka seorang *mujtahid* boleh mencari dalil lain yang kualitasnya di bawah ayat al-Qur'an, yaitu al-Sunnah. Apabila kedua *hadīts* yang berbicara tentang masalah yang diselesaikan juga bertentangan dan cara-cara di atas tidak bisa juga ditempuh, maka boleh mengambil pendapat sahabat bagi *mujtahid* yang menjadikannya

dalil *syara'* atau menetapkan hukumnya melalui *qiyās* (analogi), bagi yang tidak menerima ke-*hujjah*-an pendapat sahabat.¹⁰⁷

Susunan penyelesaian *ta'arūḍ al-adillah* seperti di atas adalah susunan menurut *madzhab* Imam al-Syāfi'ī dan jumhur ulama, sedangkan *madzhab* Hanāfiyyah mempunyai susunan yang berbeda, yaitu *Nasakh*, *Tarjih*, *Al-Jam'u wa al-Taufiq*, dan kemudian *Tasaqut al-Daḥilain*.

Ta'arūḍ al-adillah harus diselesaikan dengan metode yang ditempuh oleh para *fuqaha*. Penyelesaian *ta'arūḍ al-adillah* yang telah ditempuh oleh *fuqahā'* memiliki dasar-dasar metodologi dalam mengkaji dan memahami nash-nash. Oleh karena itu, bagi para ilmuwan dan para *Da'ī*, apabila memahami antar kedua dalil atau ayat kontradiksi, maka harus menyelesaikan sesuai dengan apa yang telah menjadi ketetapan *fuqahā'* atau melakukan metode yang tepat.¹⁰⁸

2. *Taddaruj fī al-Tasyrī'*

Syaikh Manna' al-Qaṭṭān menjelaskan dalam *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* bahwa adanya *naskh* sebagai perkembangan tasyri'(hukum *syara'*) menuju tingkat sempurna sesuai dengan perkembangan dakwah Islam dan konsisi umat muslim.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Dahliah, Tesis: *Metode Penyelesaian Ta'arūḍ al-Adillah dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Islam* (Makassar: UIN Alauddin, 2013), 65-67.

¹⁰⁸ Ibid., 159

¹⁰⁹ Ibid.

Teori *nāsikh mansūkh* dalam ilmu ‘*Ulūm al-Qur’ān* berimplikasi terhadap ilmu *Uṣūl Fiqh*. Sebagian besar ulama juga membahas bab *nāsikh mansūkh* selain dalam kitab ‘*ulum al-Qur’an* juga membahas dalam kitab-kitab *uṣūl fiqh*. Hal tersebut dikarenakan teori *naskh* berperan dalam penentuan perubahan hukum Islam dalam ayat-ayat hukum yang bertentangan (*Ta’arūḍ al-Adillah*). Dalam penyelesaian *ta’arūḍ al-adillah*, cara *Nasakh* berperan penting dalam penentuan hukum Islam yang dilakukan ulama-ulama jumbuh terdahulu. *Nasakh* masuk dalam empat cara penentuan hukum Islam dalam ayat-ayat yang bertentangan. Diantara empat cara penyelesaian tersebut adalah *Al-Jam’u wa al-Taufīq*, Tarjih, *Nasakh*, dan *Tasāqut al-Daḥilain*.

Teori *naskh* juga berimplikasi terhadap hukum *fiqh* mengenai hukum *syara’* yaitu, *Tadarruj fī Tasyri’* (perkembangan hukum *syara’*). Hal ini dikemukakan oleh Syaikh al-Manna’ al-Qaṭṭān dalam kitabnya *Mabāhith fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Adanya perkembangan *hukum syara’* berfungsi sebagai perkembangan hukum *syara’* menuju sempurna sesuai dengan perkembangan dakwah dan kondisi umat muslim.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Adapun kesimpulan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Kontroversial *nāsikh mansūkh* muncul pada kalangan *Mufassir* dan para ulama sejak para ulama tafsir menemukan kontradiksi dalam ayat al-Qur'an dan kemudian terjadi perdebatan pendapat. Kontroversial ini kemudian berlanjut dikalangan para ulama dari sebelum masa Imam al-Syāfi'ī (dengan karyanya *al-Risālah*) pada masa ulama klasik, pertengahan hingga kontemporer termasuk ulama di Indonesia, hal ini ditandai dengan munculnya argumen-argumen ulama yang setuju maupun menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an.
2. Tokoh-tokoh pro *nāsikh mansūkh* yang berpengaruh pada masa nya serta biografinya telah diteliti penulis dalam penelitian ini di antaranya: Pertama, Imam al-Syāfi'ī, seorang ulama pendiri *madzhab Syafi'i* sehingga menjadi ulama yang *masyhūr* dikalangan umat muslim. Kedua Ibnu Ḥāzm, Imam ber-*mazhab Zhāhiri* yang menurutnya berpegang kepada nash al-Qur'an dan al-Sunnah secara *dzahir*-nya itu adalah yang benar. Ketiga Imam Jalāluddīn al-Suyūfī, sebutan al-Suyūfī nama yang dinisbatkan kepada ayahnya yang dilahirkan di daerah Asyūt dan nama lengkap beliau Abdurrahman

Kamal Abu Bakar bin Muhammad. Sedangkan tokoh kontra naskh yang telah diteliti dalam penelitian ini adalah Pertama, Al-Rāzī, pemilik kitab Tafsir Mafatih al-Gāib atau Tafsir al-Kabīr. Kedua, Ahmad Mustafa bin Muhammad bin Abdul Mun'im al-Marāghī. Ketiga Hassan bin Ahmad, Ahmad Hassan turut bergabung dalam organisasi persis pada tahun 1924 M. Keempat Hasbi ash-Shiddiqie, lahir di Loukseumawe, Aceh Utara di tengah keluarga berstrata sosial ulama-*umarā'*.

3. Kesimpulan dari argumen pro *nāsikh mansūkh* dalam penelitian ini bahwa adanya teori *nāsikh mansūkh* merupakan bentuk rahmat yang diberikan Allah *Subhānahū wa ta'alā* kepada hambanya dalam bentuk *rukḥṣah* (keringanan) serta bentuk pengamalan dengan membaca ayat *mansūkh* yang masih tersisa bacaannya tetap mendapat pahala sama besarnya dengan ayat-ayat al-Qur'an seluruhnya. Ayat-ayat yang menjadi dalil-dalil adanya *naskh* berdasarkan pada argumen-argumen tokoh-tokoh pro *nāsikh mansūkh* adalah QS. Yunus [10] : 15, QS. Ar-Ra'd [13]: 39, al-Hajj [22] : 52, dan al-Nahl [18] : 10

Argumen-argumen dari tokoh-tokoh kontra *nāsikh mansūkh* dalam penelitian adalah tidak mungkin adanya ayat *mansūkh* dalam al-Qur'an karena seluruh isi al-Qur'an hakikatnya untuk diikuti, tidak ada ayat yang bertentangan dalam al-Qur'an, dan tidak terdapat

kebatilan dalam al-Qur'an. Dalil-dalil yang menjadi penguat argumen-argumen tersebut adalah QS. Al-An'am [5] : 106, QS. An-Nisa' [4] : 82 dan QS. Fuṣṣilat [41] : 42.

Teori *nāsikh mansūkh* berimplikasi terhadap ilmu *Uṣūl Fiqh*. Hal tersebut dikarenakan teori *naskh* berperan dalam penentuan perubahan hukum Islam dalam ayat-ayat hukum yang bertentangan (*Ta'aruḍ al-Adillah*). Dalam penyelesaian *ta'aruḍ al-adillah*, terdapat empat cara penyelesaian ayat-ayat yang bertentangan, yaitu: *Al-Jam'u wa al-Taufiq*, Tarjih, *Nasakh*, dan *Tasāqut al-Dalīlain*. Teori *naskh* juga berimplikasi terhadap hukum *fiqh* mengenai hukum *syara'* yaitu, *Tadarruj fī Tasyri'* (perkembangan hukum *syara'*), *Tadarruj fī Tasyri'* berfungsi sebagai perkembangan hukum *syara'* menuju sempurna sesuai dengan perkembangan dakwah dan kondisi umat muslim.

B. Saran-saran

Adapun saran-saran dari penulis berdasarkan hasil penelitian awal hingga akhir kesimpulan yang dapat menjadi masukan untuk penelitian serupa dengan karya tulis ini dikemudian hari sehingga dapat mempermudah penulisan, adalah sebagai berikut:

- 1) Dalam penulisan skripsi penulis merangkum penelitian argumen pro dan kontra *nāsikh mansūkh* dari beberapa tokoh secara umum. Karena penelitiannya secara umum sehingga lebih luas aspek pemahamannya.

Oleh karena itu, penelitian ini dapat mudah digunakan menjadi referensi penelitian dalam bidang *Ulum al-Qur'an* khususnya kajian *nāsikh mansūkh*.

- 2) Dari landasan teori mengenai *nāsikh mansūkh* dalam skripsi ini menggunakan Landasan teori ini berisi mengenai penjelasan pengertian, jenis, dan polemik *nāsikh mansūkh*. Saran dari penulis untuk penulisan karya ilmiah dengan tema kontroversi *nāsikh mansūkh* lebih baik menggunakan kerangka teori dengan menggunakan teori yang sudah ada dari seorang tokoh sehingga penelitian menjadi spesifik. Misalnya menggunakan teori perbandingan atau yang lainnya.



DAFTAR PUSTAKA

- Affandy, Sa'adullah. 2015. *Menyoal Status Agama-agama Pra-Islam*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Al-Ishfahānī, Abū Muslim. Tt. *An-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jabrī, Muhammad Muta'al. 1987. *Al-Naskh fī al-Syarīat al-Islāmiyyah kamā Afhāmuhū*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Maghribī, Al-Samaw'al ibn Yahyā. 1990. *Ifhām al-Yahūd wa Qiṣṣah Islam wa Ru'yah al-Nabiy Ṣalla Allahu 'alaihi wa Sallam*. Beirut: Dar al-Jayl.
- Al-Marāghī, Ahmad Muṣṭafā. 2001. *Fath al-Mubīn fī Ṭabaqāt al-Uṣūliyyīn*. Terjemah Husein Muhammad. Yogyakarta: LKPSM.
- Al-Marāghī, Ahmad Muṣṭafā. 2006. *Tafsir al-Marāghī*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Al-Qaṭṭan, Syaikh Manna. 2005. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Al-Syāfi'ī, Muhammad bin Idris. t.th. *Al-Risalāh*. Beirut: Dār al-Fikr
- Alwi, Rahmān. 2005. *Metode Ijtihad Madzhab al-Zahiri Alternatif Menyongsong Modernitas*. Jakarta: Gaung Persada Press.
- Amin, Husyn Ahmad. 2006. *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Ash-Shiddiqie, Muhammad Hasbi. 1997. *Pokok-pokok Pegangan Imam Madzhab*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi. 1965. *Tafsir an-Nūr*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Suyūthī, Imam Jalāluddīn. 2008. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Salam.
- Al-Syurbasi, Ahmad. 2003. *4 Mutiara Zaman*. Jakarta: Pustaka Qalami.
- Baidan, Basrudin. 2011. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baidowi, Ahmad. 2003. *Teori Naskh dalam Studi Ilmu Al-Qur'an (Gagasan Rekonstruktif MH al-Tabataba'i)*. Yogyakarta : Nun Pustaka Yogyakarta.

- Baidowi, Ahmad. 2005. *Mengenal Thabathaba'î dan Kontroversi Nāsikh Mansūkh*. Bandung: Nuansa.
- Chalil, Moenawar. 1996. *Biografi Serangkai Empat Imam Madzhab*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Fakhr al-Dīn, Muhammad al-Rāzī.t.th. *Tafsīr Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr
- Ghofur, Saiful Amin. 2013. *Mozaik Mufasssir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara.
- Hassan, Ahmad. 1950. *Tafsir al-Furqan*. Bangil: Dewan Dakwah Islamiyah
- Ibnu Ḥāzm, Abū Muhammad. 1985. *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmiyah
- Ibnu Ḥāzm, Abū Muhammad. 1994. *Thaug Hamamah*. diterbitkan oleh D. K. Petrof. Leiden: E.J. Brill.
- Ibrāhīm, Daliya Muhammad dkk.. 2011. *Mausū'āt Bayān al-Islām: al-Ra'd 'alā al-Iftirā'at wa al-Syuhbahāt*. Mesir: Dār al-Nahdah.
- Khallaf, Abdul Wahab. 1968. *Ilmu Ushul al Fiqh*. Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah.
- Naim, Abdullah Ahmad. 1994. *Dekonstruksi Syariah*. Yogyakarta: LkiS.
- Nasution, Lahmudin. 2001. *Pembaharuan Hukum Islam dalam Madzhab Syafi'i*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Rahman, Abdur. 1993. *Kodifikasi Hukum Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Saeed, Abdullah. 2016. *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*. Yogyakarta: Baiul Hikmah Press.
- Sulaimān, Muṣṭafā Muhammad. 1991. *Al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Rad 'alā Munkarīh*. Mesir: al-Amānah.
- Tim Penyusun. 2017. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*. Jember: IAIN Jember Press.
- Zahrah, Abū Muhammad. 1954. *Ibnu Ḥāzm: Hayātuhū wa Aṣruhū Ārāhū wa Fiqhuhū*. Mesir: Dār al-Fikri al-'Arābi.

JURNAL

- Ahmad Zuhri, Jidin Mukti, 'Analisis Pandangan Ahmad Hassan terhadap Nasakh dalam Al-Qur'an', *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Medan: Vol. IV, No. 1, September 2021).
- Fiddin Khairudin & Syafril, 'Tafsir an-Nur Karya Hasbi ash-Shiddiqie', *Jurnal Syahadah*, (Riau: Vol.III, No. 2, Oktober 2015).
- Firdaus, 'Studi Kritis Tafsir Mafatih al-Ghaib', *Jurnal Mubarak*, (Sinjai :Vol. III, No. 1, 2018).
- M. Lathoif Ghozali, 'Ibnu Hazm dan Gagasan Ushul Fiqh dalam Kitab al-Ihkam fi Ushul al-ahkam', *Jurnal Hukum Islam Kopertais Wilayah IV*, (Surabaya: Vol. 1 No. 01, Maret 2009).
- Muhammad Umar Said, 'Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an; Teori dan Implikasi dalam Hukum Islam', *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Purwokerto: Vol.V, No. 2, Januari-Juni 2020).
- Rofiq Nurhadi dkk. , 'Pro Kontra Nasikh mansakh dalam Al-Qur'an (Sebuah Kajian Terhadap Prosedur Penyelesaian Ta'arudl Al-Adillah)', *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, (Yogyakarta: Vol. X, No. 1, Juni 2015).
- Thoriqul Aziz, 'Problema Naskh dalam Al-Qur'an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqiey terhadap Kajian Naskh)', *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, (Tulung Agung: Vol. III, No. I, Juni 2018).

SKRIPSI

- Aprian, Mohammad Arif. 2017. "Kontroversi Nāsikh Mansūkh dalam Al-Qur'an", (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta).
- Fajri, Muhammad. 2017. "Konsep Nāsikh Mansūkh menurut Nasr Hamid Abu Zaid", (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).
- Ghofur, Abdul. 2003. "Pemikiran Nāsikh Mansūkh menurut Muhammad Syahrur", (Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).
- Huda, Misbahul. 1999. "Pemikiran Ibnu Hazm dan Al-Amidi tentang Nasakh Hukum (Studi Komparatif)", (Skripsi, IAIN Sunan Ampel Surabaya).
- Mahwanih. 2006. "Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan (Analisa Kritis)", (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta).

Rolly. 2003. “Al-Nasikh Wal Mansukh dan Implikasinya dalam Al-Qur’an”, (Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Khubbibatul Masruroh
NIM : U20151040
Jurusan / Prodi : Tafsir Hadits / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Humaniora
Institut : Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq Jember

Dengan ini menyatakan bahwa isi skripsi dengan judul: "Pro-Kontra *Nāsikh mansūkh* dalam Studi Ilmu Al-Qur'an" adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 22 Juni 2022
Saya yang menyatakan



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
Khubbibatul Masruroh
NIM. U20151040

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BIOGRAFI PENULIS

Nama : Khubbibatul Masruroh
NIM : U20151040
TTL : Lumajang, 26 November 1997
Alamat : Jl. Mawar, Kebonsari, Sumbersuko,
Lumajang
Jurusan / Prodi : Tafsir Hadits / IAT (Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir)
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Humaniora
Riwayat Pendidikan :



1. TK Muslimat NU 20 Sumbersuko
2. MI Nurul Islam Sumbersuko
3. SMPIT Ar-Rahmah Tukum Lumajang
4. SMA Negeri 2 Lumajang
5. UIN KH. Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember
6. Pondok Pesantren Al-Qur'an Ibnu Katsir Jember

Pengalaman Organisasi:

1. Anggota Dept. Keputrian Remas Al-Azhar SMAN 2 Lumajang
2. Wakil Ketua Ubudiyah PPA Putri Ibnu Katsir Jember
3. Ketua Ubudiyah PPA Putri Ibnu Katsir Jember