

## TEORI NASKH HADIS:

### Metode Alternatif Penyelesaian Hadis Mukhtalif

Muhammad Alif<sup>1</sup>

#### ملخص :

الدراسة المجملة عن كتب علوم الحديث تبين لنا أن مناقشة مبحث النسخ في كتب علوم الحديث قليلة و موجزة جدا بالنسبة إلى مناقشته في كتب علوم القرآن و كتب أصول الفقه. قد شهد على ذلك قول ابن كثير في كتابه اختصار علوم الحديث: وهذا الفن [ معرفة ناسخ الحديث و منسوخه ] ليس من خصائص هذا الكتاب بل هو بأصول الفقه أشبه. وكذا قول يوسف القرضاوي يؤيد هذه الحقيقة "أن دعوى النسخ في الحديث أضيقت مساحة من دعوى النسخ في القرآن. مع أن الأمر كان يجب أن يكون بالعكس، إذ الأصل في القرآن أن يكون للعموم والخلود، أما السنة فمنها ما يعالج قضايا جزئية أو أحوال مؤقتة، بحكم إمامته صلى الله عليه وسلم لأمة، وتدبيره لأمرها اليومية " فقد يكون من الأحاديث ما يراد به العزيمة، ومنها ما يراد به الرخصة.

وقد يكون بعض الأحاديث مقيدا بحالة، وبعضها الآخر مقيدا بحالة أخرى حتى تبدو كأن الأحاديث متناقضة بعضها ببعض. وتلك الأحاديث المتناقضة في عرف علوم الحديث تسمى بالأحاديث المختلفة. وقد أفردها العلماء في البحث في علم مختلف الحديث.

كان علماء علوم القرآن في مواجهة تعارض النصوص الدينية يقدمون الجمع والتوفيق بين تلك النصوص من النسخ. وأما علماء علوم الحديث يقدمون الجمع ثم الترجيح ثم النسخ ثم التوقف. فنسخ الحديث إذا عملية

---

<sup>1</sup> Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

في معالجة الأحاديث المتعارضة بعد مناظرة عدم الإمكان في التوفيق بين الأحاديث وبعد مناظرة عدم الإمكان في ترجيحها. لذلك عرّف العلماء علم ناسخ الحديث و منسوخه : العلم الذي يبحث عن الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ

## الكلمات المفتاحية: نسخ الحديث؛ مختلف الحديث؛ نموذج العلماء المتأخرين

### A. Pendahuluan

Pada dasarnya perekaman (dalam ingatan maupun tulisan) dan penghimpunan ḥadīṣ yang menghasilkan tradisi transmisi (baca: periwayatan) ḥadīṣ-ḥadīṣ Nabi saw. merupakan salah satu manifestasi atas pelaksanaan perintah Allah untuk taat kepada Nabi saw., seperti Q.S. *an-Nisā*’/4:59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا<sup>2</sup>

Q.S. *al-Aḥzāb*/33:36:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

Q.S. *al-Aḥzāb*/33:21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

<sup>2</sup> Ayat senada juga terdapat pada Q.S.: *Ālu `Imrān*/3: 23 dan 132; *al-Mā'idah*/5: 92; *al-Anfāl*/8: 1, 20, dan 36; *an-Nūr*/24: 54 dan 56; *Muḥammad*/47: 33; *alMujādilah*/58: 13; *at-Tagābun*/ 64: 12.

Ketika era tradisi *riwāyah* beralih kepada era tradisi *tadwīn* (kodifikasi ḥadīṣ ke dalam kitab-kitab) perhatian ulama tidak lagi *melulu* tertuju kepada analisis klasifikasi ḥadīṣ *maqḅūl* (*ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*)-*mardūd* (ḥadīṣ-ḥadīṣ *da'īf*) semata, melainkan juga difokuskan pada analisis pemahaman ḥadīṣ-ḥadīṣ *maqḅūl*. Salah satu manfaat yang dapat dirasakan dari mobilisasi kodifikasi ḥadīṣ adalah dapat terdeteksinya ḥadīṣ-ḥadīṣ *maqḅūl* yang matannya mengandung gejala kontradiksi satu sama lainnya, suatu gejala yang sukar terdeteksi pada era tradisi *riwāyah*. ḥadīṣ-ḥadīṣ yang mengandung gejala kontradiksi inilah yang diistilahkan oleh para ahli ḥadīṣ sebagai *ḥadīṣ mukhtalif*.

Dalam menghadapi ḥadīṣ-ḥadīṣ *mukhtalif* ini, muncullah teoriteori alternatif bagi penyelesaiannya, yakni pendekatan *jam`*, *naskh*, *tarjīḥ*, dan, *tawaqquf*. Jika pendekatan *jam`* berasal dari tradisi tafsir dan ta'wil *matan*, dan tarjih berasal dari analisis sanad, maka pendekatan *naskh* merupakan imbas dari teori *naskh* dalam ilmu tafsir Al-Qur'an (*Ulūmul-Qur'ān*), yang dilandaskan pada pemahaman Q.S. *alBaqarah*/2: 106: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا: 101: *an-Naḥl* 3 أنت مُفْتَرٍ ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ Sedangkan *tawaqquf* lebih merupakan *pending*, suatu tindakan prefentif dari kesalahan mengambil kesimpulan hukum dari ḥadīṣ yang mengandung gejala kontradiksi yang tidak ditemukan solusi pemecahannya melalui pendekatan *jam`*, *naskh* ataupun *tarjīḥ*.

<sup>3</sup> Bandingkan Yūṣuf al-Qarḍāwiy, *Kaiḥa Natā`amal ma`as- Sunnatin-Nabawiyyah* (Kairo: Dārusy-Syurūq, 2000), h. 141.

Sesuai dengan judul makalah ini, maka pembahasan selanjutnya akan difokuskan pada masalah penyelesaian ḥadīṣ *mukhtalif* dengan pendekatan teori *naskh*.

## B. Teori Naskh, Pengertian dan Kriteria-nya

Secara etimologi, *naskh* berarti menghilangkan (*izālah*), menyalin (*naql*), dan mengalihkan (*tahwīl*). Ambiguitas makna *naskh* secara etimologi ini berimplikasi pada pengertian *naskh* secara terminologi, yang akhirnya menjadi kontroversi yang berkepanjangan di kalangan ulama, antara paradigma *mutaqaddimīn*, *muta'akhhirīn*, *mu'āṣirīn*, dan para penganutnya, sampai akhirnya paradigma *muta'akhhirīn* mendominasi atas yang lainnya. Sehingga definisi termonologis *naskh* yang banyak dipegang oleh kalangan ulama adalah definisi *naskh* berdasarkan paradigma *muta'akhhirīn*, yakni: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي.<sup>4</sup>

Definisi di atas masyhur di kalangan ulama 'Ulumul-Qur'an. Namun demikian definisi di kalangan ulama ḥadīṣ juga tidak jauh berbeda dengan definisi *naskh* tersebut.<sup>5</sup> Sebut saja, misalnya, Abū

<sup>4</sup> Muḥammad `Abdul-`Azīm az-Zarqāniy, *Manāḥilul-`Irfān fi `Ulūmil-Qur`ān*, vol. II (Beirut: Dārul-Fikr, 1988), h. 186; Muḥammad Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fi `Ulūmil-Qur`ān*, diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus dengan judul *Membahas Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 339; Mannā` Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi `Ulūmil-Qur`ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.), h. 204.

<sup>5</sup> Dibandingkan dengan pembahasan *naskh* pada 'Ulumul-Qur'an, telaah global atas kitab-kitab 'Ulumul-Ḥadīṣ didapati bahwa pembahasan mengenai *naskh* ḥadīṣ dalam 'Ulumul-ḥadīṣ sangat sedikit dan ringkas. Ibn Kaṣīr, misalnya, dalam bukunya *Ikhtisār 'Ulūmil-ḥadīṣ* menganggap, bahwa disiplin Ilmu *Nāsikh-Mansūkh* bukan sebagai kriterium bukunya tersebut, melainkan lebih pas pada ilmu *Uṣūlul-Fiqh* [Lihat, Abul-Fidā' ibn Kaṣīr ad-Dimasqiy, *Ikhtisār 'Ulūmil-Ḥadīṣ*, Ed. Ṣalāḥ Muḥammad Muḥammad `Uwaiḍah (Beirut: Dārul-Kutubil-`Ilmiyyah, 1989), h. 114]. Dan klaim ḥadīṣ *mansūkh* pun relatif lebih sedikit ketimbang ayat-ayat Al-Qur'an yang

Zakariyyā Yahya ibn Syaraf an-Nawāwiy ad-Dimasyqiy, ia mendefinisikan *naskh* sebagai "رفع الشارع حكما منه متقدما بحكم منه متأخر"<sup>6</sup>. Definisi di atas juga dikemukakan oleh 'Izzuddīn ḥusain asy-Syaikh.<sup>7</sup> Sedangkan aṣ-Ṣan'āniy mendefinisikannya dengan: "عبارة عن رفع الشارع" <sup>8</sup> "حكما من أحكامه سابق بحكم من أحكامه لاحق"

Dalam konteks *naskh* sebagai metode alternatif penyelesaian ḥadīṣ *mukhtalif*, maka *ʿIlmu Nāsikh-Mansūkh fil-ḥadīṣ* didefinisikan sebagai: "العلم الذي يبحث عن الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها من حيث" (Ilmu yang membahas tentang ḥadīṣ-ḥadīṣ yang kontradiktif yang kesemuanya tidak mungkin dikompromikan, di mana hukum sebagiannya merupakan penghapus [pembatal], dan sebagian lainnya sebagai yang dihapus [dibatalkan]).<sup>9</sup>

---

diklaim *mansūkh*. Dan ini, menurut al-Qarḍāwiy, seharusnya terbalik. Hal itu mengingat bahwa Al-Qur'an – pada dasarnya – adalah (pegangan hidup yang bersifat universal dan abadi, sedangkan di antara ḥadīṣ-ḥadīṣ Nabi saw. ada yang dikhususkan untuk menangani persoalan-persoalan yang bersifat partikular dan kontemporer dalam kedudukan Nabi saw. sebagai seorang yang memimpin umatnya dan mengatur berbagai urusan kesehariannya. [Lihat, al-Qarḍāwiy, *op. cit.*,].

<sup>6</sup> Abū Zakariyyā Yahya ibn Syaraf an-Nawāwiy ad-Dimasyqiy, *at-Taqrīb wat-Taisīr li Ma'rifati Sunanil-Basyīrin-Nazīr* (Beirut: Dārul-Kutubil-ʿIlmiyyah, 1987), h. 92.

<sup>7</sup> 'Izzuddīn ḥusain asy-Syaikh, *Mukhtaṣarun-Nāsikh wal-Mansūkh fī ḥadīṣ Rasūlillāh* (Beirut: Dārul-Kutubil-ʿIlmiyyah, 1993), h. 92.

<sup>8</sup> Muḥammad ibn 'Ismā'il al-Amīrul-Ḥusniy aṣ-Ṣan'āniy, *Tauḍīḥul-Afkār li Ma'āni Tanqīḥil-Anzār*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdul-ḥamīd, vol. II (Beirut: Dārul-Fikr, tt.), h. 416.

<sup>9</sup> Ṣalāḥ Muḥammad Muḥammad 'Uwaiḍah (ed.) dalam Ibn Kaṣīr, *op. cit.*, h. 114; lihat juga Fathur Rahman, *Ikhtisār Mustalahul Ḥadīs* (Bandung: Al-Ma'arif, 1995), h. 291.

Para ulama ḥadīṣ memberikan pedoman bagi kriteria ḥadīṣ-ḥadīṣ yang dapat di-*naskh*, sebagai berikut:

1. ḥadīṣ tersebut mengandung kontradiksi yang substansial, bahwa antara hukum yang kontradiktif tersebut tidak dapat dikompromikan lagi<sup>10</sup>;
2. Hukum yang *mansūkh* haruslah berupa hukum *syar`iy* bukan hukum positif (hasil penalaran);
3. Adanya kemandirian dan efektifitas hukum yang *mansūkh*. Dalam artian bahwa hukum penghapus (*nāsikh*) harus lebih akhir datangnya dan terpisah dari yang dihapus (*mansūkh*) dalam tenggang waktu yang memungkinkan seorang *mukallaf* dapat melakukan apa yang dibebankannya.<sup>11</sup> Sedangkan hukum yang beriringan seperti *syarṭ* (syarat), *ṣifah* (keterangan), *istiṣnā'* (dispensasi), maka tidaklah dinamakan *naskh* (penghapusan), melainkan *takhṣīṣ* (pengkhususan);
4. Penghapusan itu harus berdasarkan dalil syara`, maka tidak dapat dikatakan suatu hukum terhapus hanya karena wafat dianggap *naskh*, tetapi ia merupakan gugurnya *taklīf*;
5. Tidak ada keterikatan waktu pada hukum yang *mansūkh*. Jadi, jika hukum yang berlaku terikat oleh waktu itu telah habis masa berlakunya, ia tidak dinamakan *naskh*, melainkan – meminjam istilah as-Suyūṭiy<sup>12</sup> – sebagai *munsa'*;
6. Hukum yang *mansūkh* berupa perintah atau larangan yang bersifat *far`iy* (partikular) serta tidak menunjukkan peristiwa yang nyata.

---

<sup>10</sup> Muḥammad ibn `Aliy ibn Muḥammad asy-Syaukaniy, *Irsyādul-Fuḥūl ilā Tahqīqil-ḥaqq min `Ilmil-Uṣūl* (Surabaya: Maktabah Aḥmad ibn Sa`d ibn Nabhan wa Aulāduh, cet I, tt.), h. 187

<sup>11</sup> Muḥammad Muḥyiddīn, menolak poin ini sebagai kriterium *naskh*, lihat notasi beliau pada *footnote* dalam aṣ-Ṣan`āniy, *op. cit.*, h. 417.

<sup>12</sup> Jalāluddīn `Abdur-Raḥmān as-Suyūṭiy, *al-Itqān fī `Ulūmil-Qur`ān*, vol II (Beirut: Dārul-Ma`rifah, 1978), h. 28.

Karenanya, dasar-dasar tauhid, berita yang tidak mengandung instruksi, seperti janji dan ancaman (*al-wa`d wal-wa`id*), berita-berita tentang hari kiamat dan tanda-tandanya, berita-berita tentang para nabi dan umatnya yang terdahulu, tidak bisa terkena *naskh*.<sup>13</sup>

### C. Metode Mengetahui Naskh

Para ulama telah menetapkan metode-metode yang *mu`tabar* (kredibel) untuk mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*-nya suatu ḥadīṣ sebagaimana uraian berikut.

1. Melalui *naṣ ṣarīkh* (teks *syar`iy* yang jelas).

Jika pada `Ulūmul-Qur`an, bahwa kemansukhan suatu ayat dapat diketahui dari *naṣ ṣar`iy*, maka *naṣ ṣar`iy* yang dimaksudkan adalah hanya sebatas adanya keterangan dari ayat yang menunjukkan bahwa ayat itu lebih terkemudian dari yang lainnya,<sup>14</sup> bukan menunjukkan suatu ayat, sebab memang tidak ada satu ayat pun yang ditemukan menunjukkan bahwa ayat ini memansukhkan ayat itu.<sup>15</sup> Bahkan dari ḥadīṣ Nabi saw. pun tidak ada yang secara jelas menunjukkan kemansukhan suatu ayat.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Lihat, Muḥammad Subḥī Ḥasan Ḥallāq, “Muqaddimatul Muḥaqqiq” dalam `Abdur-Raḥmān ibn al-Jauziy, *Ikḥbār Ahlir-Rusūkh fil-Fiqh wal-Ḥadīṣ bi Miqdāril-Mansūkh minal-ḥadīṣ*, Ed. Muḥammad Subḥī Ḥasan Ḥallāq (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1993), h. 910

<sup>14</sup> Lihat, az-Zarqāniy, *op. cit.*, h. 209.

<sup>15</sup> Lihat, al-Qaṭṭān, *op. cit.*, h. 204.

<sup>16</sup> Pernyataan tidak ditemukannya suatu hadis yang menunjukkan kemansukhan ayat ditegaskan oleh M.T. Hasbi Ash-Shidieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu AlQur-an/Tafsir* (Jakarta, Bulan Bintang, 1987), h. 119

Berbeda dengan ayat-ayat Al-Qur'an, maka dalam ḥadīṣ Nabi saw. ada sebagian ḥadīṣ yang secara jelas menunjukkan kemansukhan suatu ḥadīṣ yang lebih terdahulu, seperti matan ḥadīṣ:

- "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها"<sup>17</sup>  
 "كنت نهيت عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا ما بدا لكم"<sup>18</sup>  
 \* روي عن ابن مسعود رضي الله عنه: "كنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة قبل أن نأتي أرض الحبشة – يعني وهو في الصلاة – فلما قدمنا سلمنا عليه فلم يرد وقال صلى الله عليه وسلم لنا: "إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإنه قد أحدث من أمره أن لا يتكلم في الصلاة"<sup>17</sup>

2. Melalui indikasi *ijmā' ṣaḥābah* yang menunjukkan kemansukhan suatu ḥadīṣ.

*Ijmā' ṣaḥābah* yang dimaksud di sini bukan berarti terjadinya kesepakatan para *ṣaḥābah* untuk memansukhkan suatu ḥadīṣ. Ibnu-ṣalāḥ<sup>18</sup> dan Ibn Syaraf an-Nawāwiy ad-Dimasyqiy<sup>19</sup> menegaskan bahwa *ijmā'* tidak memansukhkan dan tidak pula dimansukhkan, melainkan mengindikasikan adanya ḥadīṣ *nāsikh* yang menghapus suatu ḥadīṣ meskipun ḥadīṣ *nāsikh* tersebut tidak/belum diketahui.<sup>20</sup>

Ḥadīṣ *mansūkh* yang diketahui dengan melalui *ijmā' ṣaḥābah* sebagaimana yang banyak dicontohkan dalam buku-buku *Ulūmul-Ḥadīṣ* adalah ḥadīṣ:

<sup>17</sup> Ibnul-Jauziy, *op. cit.*, h. 60.

<sup>18</sup> Abū `Amr `Uṣmān ibn `Abdir-Rahmān asy Syahrūzūriy (Ibnuṣ-Ṣalāḥ), *Muqaddimah Ibnuṣ-Ṣalāḥ fi `Ulūmil-Qur`ān* (Beirut: Dārul-Kutubil-`Ilmiyyah, 1989), h. 140.

<sup>19</sup> Ibn Syaraf an-Nawāwiy ad-Dimasyqiy, *op. cit.*, h. 93.

<sup>20</sup> Hal senada juga diungkapkan oleh Abū `Abdillāh Badruddīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Jama`ah, *al-Manḥalur-Rāwiy fi Mukhtaṣar `Ulūmil-Ḥadīṣin-Nabawiy* (Beirut: Dārul-Kutubil-`Ilmiyyah, 1990), h. 68.

عن ابن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه." (حديث صحيح رواه أحمد)

ḥadīṣ di atas diketahui telah mansukh karena para *ṣaḥābah* sepakat untuk tidak melaksanakan ḥadīṣ tersebut, yakni membunuh orang yang meminum *khamr* empat kali setelah tiga kali sebelumnya dikenai hukuman cambuk. Jadi bukan *ijmā`* ini yang memansukhkan ḥadīṣ di atas, tetapi *ijma`* ini menunjukkan bahwa ada ḥadīṣ yang memansukhkan ḥadīṣ di atas, meskipun tidak diketahui ujudnya karena tidak sampainya ḥadīṣ *nāsikh* tersebut kepada kita.

عن جابر قال "كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنا نلبي عن النساء ونرمي عن الصبيان (رواه الترمذي)

at-Tarmīziy mengemukakan bahwa para ulama ber-*ijmā`* bahwa wanita tidak bisa diwakili *talbiyahnya* oleh orang lain.<sup>21</sup> Dengan *ijmā`* dapat disimpulkan bahwa ḥadīṣ di atas telah *mansūkh* oleh suatu ḥadīṣ *nāsikh* yang tidak sampai perwayatannya kepada generasi Muslim setelah *ṣaḥābah*.

3. Keterangan *ṣaḥābah* yang menunjukkan kronologi antar ḥadīṣ-ḥadīṣ yang kontradiktif.

Keterangan *ṣaḥābah* tersebut bukan yang menunjukkan bahwa ḥadīṣ ini *nāsikh* dan itu *mansūkh*, karena hal itu merupakan ijtihad, dan teori *naskh* tidak bisa dipakai dengan melalui ijtihad ataupun penalaran. Hal sedemikian karena dikhawatirkan bahwa ada kemungkinan seorang

---

<sup>21</sup> Lihat aṣ-Ṣan`āniy, *op. cit.*, h. 418.

*ṣahābiy* yang memvonis kemansukhan suatu hukum *syar`iy* tanpa mengetahui kronologi *nāsikh*-nya.<sup>22</sup> Keterangan *ṣahābah* yang dimaksud hanya merupakan petunjuk bahwa inilah ḥadīṣ yang paling akhir, sebagaimana contoh perkataan Jābir ibn `Abdillāh berikut ini:

كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم "ترك الوضوء مما  
مست النار" (أخرجه أصحاب السنن)

Mengomentari informasi ini, az-Zuhriy berkata: “Mereka berpendapat bahwa hal yang paling akhir dari dua hal (yang kontradiktif) dari Rasul saw. merupakan *nāsikh* bagi yang datang lebih dahulu.”<sup>23</sup>

روى وائل بن حجر "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يضع يديه بين ركبتيه  
إذا ركع"

وقال سعد بن أبي وقاص: كنا نفعل ذلك ثم أمرنا بالركب<sup>24</sup>

Pada ḥadīṣ kedua di atas tergambar bahwa hukum ḥadīṣ pertama telah mereka laksanakan, yakni meletakkan kedua tangan di antara dua lutut ketika sedang *rukū`*, sampai akhirnya Nabi saw. memerintahkan untuk meletakkannya di atas lutut. Dengan demikian, maka ḥadīṣ terakhir memansukhkan ḥadīṣ pertama.

#### 4. Pengetahuan kronologi *wurūd* ḥadīṣ-ḥadīṣ kontradiktif.

Kronologi suatu ḥadīṣ biasanya dapat diketahui melalui latar belakang historis yang kerap terdeteksi melalui matan suatu ḥadīṣ. Terkait dengan hal ini, pengetahuan tentang sirah Nabi saw. dan biografi

<sup>22</sup> Meski demikian, ada sebagian ahli hadis yang berpandangan bahwa keterangan *sahābah* yang menyatakan “ḥadīṣ ini *nāsikh*” sebagai suatu ketetapan *naskh*. Lihat aṣ-Ṣan`āniy, *op. cit.*, h. 418.

<sup>23</sup> Ḥusain asy-Syaikh, *op. cit.*, h. 5.

<sup>24</sup> Lihat, Ibnul-Jauziy, *op. cit.*, h. 58-9.

para *ṣahābah* merupakan syarat mutlak untuk menganalisis kemansukhan suatu ḥadīṣ melalui metode keempat ini. Ilustrasi di bawah ini akan memperjelas uraian di atas.

Ḥadīṣ I:

عن شداد بن أوس قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمان الفتح فرأى رجلا يحتجم لثمان عشرة من رمضان، فقال وهو آخذ بيدي: "أفطر الحاجم والمحجوم" (رواه الشافعي)

Ḥadīṣ II:

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم محرما صائما (رواه الشافعي)

Pada kedua ḥadīṣ di atas terdapat kontradiksi yang tidak mungkin dikompromikan – setidaknya menurut *asy-Syāfi`iy*<sup>25</sup> –, sebab yang pertama menunjukkan bahwa berbekam membatalkan puasa, sedangkan yang kedua menunjukkan bahwa berbekam tidak membatalkan puasa, karena Nabi saw. sendiri melakukan itu ketika sedang berihram dan berpuasa.

Dari ḥadīṣ I di atas terungkap bahwa kejadian yang diriwayatkan oleh Syaddād ibn Aus itu pada masa Fathu Makkah tanggal 18 Ramadan, dalam *sīrah* Nabi saw. diketahui bahwa Fathu Makkah terjadi pada tahun kedelapan Hijriyyah dan saat itu Nabi saw belum melakukan *iḥrām*. Saat itulah ḥadīṣ yang menunjukkan berbekam membatalkan puasa diucapkan oleh Nabi saw.. Sedangkan pada ḥadīṣ II yang menunjukkan

---

<sup>25</sup> Edi Safri, "Al-Imam Al Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-hadis Mukhtalif," Disertasi Doktor, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990:192-3.

Nabi saw. sedang berihram, mengindikasikan bahwa hal itu terjadi pada saat (minimal) tahun kesepuluh Hijriyyah, sebab pada tahun itulah Ibn `Abbas melakukan *iḥram* haji *wadā`* bersama Nabi saw..<sup>26</sup> Dengan demikian, secara kronologis, ḥadīṣ yang diriwayatkan Ibnu `Abbas adalah yang lebih akhir dari pada ḥadīṣ Ibn Aus, dan ini –sekali lagi – oleh asy-Syāfi`iy cukup menjadi pedoman untuk menetapkan kemansukhan ḥadīṣ yang diriwayatkan oleh Ibn `Aus.<sup>27</sup>

#### **D. Menggugat Mitos *Free Reasoning* dalam Teori *Naskh*, Kritik atas Epistemologi Paradigma Mutakhirin**

Sebagaimana yang telah disinggung sekilas di atas, bahwa para ulama menolak ijthad dalam menetapkan kemansukhan suatu ḥadīṣ. Meskipun ada sebagian yang membolehkan penalaran dan ijthad dalam menetapkan kemansukhan suatu hukum syar`iy, namun, menurut aṣ-Ṣan`āniy bahwa pendapat yang paling jelas dan masyhur adalah yang menyatakan bahwa: والنسخ لا يصر إليه بالاجتهاد والرأي، وإنما يصر إليه معرفة<sup>28</sup> التارىخ<sup>28</sup> Jelaslah bahwa ketimbang ijthad dan penalaran, maka menetapkan kemansukhan suatu ḥadīṣ yang kontradiktif melalui pedoman kronologis historis lebih diakui. Bahkan az-Zarqāniy juga menolak untuk menetapkan kemansukhan suatu ayat jika hanya bersandar pada perkataan *ṣaḥābiy* yang menyatakan ayat ini *mansūkh*, dengan alasan bahwa tidak selalu ijthad *ṣaḥābah* itu benar.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> `Abdul-Ḥamīd, dalam aṣ-Ṣan`āniy, *op. cit.*, h. 418.

<sup>27</sup> Edi Safri, *op. cit.*, h. 193-4, mengutip asy-Syāfi`iy, *al-Umm*, vol. VII (Beirut: tt.), h. 599.

<sup>28</sup> aṣ-Ṣan`āniy, *op. cit.*, h. 418.

<sup>29</sup> az-Zarqāniy, *op. cit.*, h. 210

Jika pedoman pengetahuan kronologi *nuzūl* ayat atau *wurūd* ḥadīṣ bisa dijadikan acuan untuk menetapkan suatu ḥadīṣ, maka dapatkah penetapan itu dipertanggungjawabkan? Sebagai contoh ḥadīṣ yang mewajibkan makmum untuk selalu mengikuti imam, dalam duduk, berdiri dan sebagainya, telah diklaim mansukh oleh ḥadīṣ yang menceritakan bahwa di penghujung hayatnya Nabi salat sambil duduk sedangkan makmum berdiri mengikuti Abū Bakar.<sup>30</sup> Dalam matan ḥadīṣ tersebut, diungkapkan bahwa para *ṣaḥābah* enggan untuk berimam kepada Abū Bakr, meskipun Nabi telah menyuruh mereka hingga tiga kali, dengan alasan bahwa Abū Bakr orangnya cepat sedih dan terharu. Sampai ketika Nabi mengatakan bahwa kalian seperti para sahabat Yūsuf, barulah mereka mau bermakmum kepada Abū Bakr. Dari sini terlihat bahwa keikutsertaan Nabi dalam jamaah tersebut sebagai dorongan moril bagi Abū Bakr, dan terbukti bahwa makmum tidak diperintahkan untuk mengikuti Nabi yang salat sambil duduk, melainkan berdiri mengikuti Abu Bakr. Ini berarti bahwa perintah untuk tidak mengikuti imam yang salat duduk merupakan pengecualian (*istiṣnāʾ*) karena kondisi *ṣaḥābah* yang menunjukkan keengganan untuk berimam kepada selain Nabi. Dan sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya bahwa pengecualian tidak termasuk kriterium hukum yang dapat dimansukh.

Dari sisi pengertian terminologis *naskh*, yakni “menghapus hukum syarʿiy dengan dalil syarʿiy” juga dapat dipertanyakan beberapa hal. Pada definisi tersebut, yang dihapus bukanlah ayat ataupun ḥadīṣ,

---

<sup>30</sup> Lihat Ḥusain asy-Syaikh, *op. cit.*, h. 16-17.

melainkan hukum. Ini berarti hukum yang dikandung oleh suatu ayat ataupun ḥadīs. Dengan demikian, menunjukkan bahwa menentukan kandungan hukum dalam suatu teks syar`iy juga merupakan pemahaman, penalaran dan ijtihad. Argumen ini diperkuat oleh perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang jumlah ayat hukum di dalam Al-Qur'an. Ada yang mengatakan jumlahnya 200, 300, 328, bahkan Quraish Shihab mengatakan bahwa setiap ayat Al-Qur'an mengandung hukum.<sup>31</sup>

Sebagai contoh, frasa ayat "كما كتب من قبلکم" pada masa *ṣaḥābah* dipahami mengandung hukum kewajiban puasa seperti umat terdahulu, yakni tidak diperbolehkan melakukan persetubuhan di malam puasa. Lalu pemahaman kandungan hukum frasa ayat ini dihapus dengan kandungan hukum ayat "أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائکم". Jadi hanya pemahaman atas kandungan ayat saja yang mesti berubah, sedangkan ayat tersebut tetap *muhkam*, sebab keserupaan suatu kriteria tidak mengharuskan kesamaan secara total, demikian kata az-Zarqāniy.<sup>32</sup>

Oleh karena itu pula dapat dimaklumi mengapa teks-teks syar`iy yang diklaim *mansūkh* satu pihak, dibantah oleh pihak lain. Dalam satu riwayat konon jumlah ayat mansukh dalam Alquran mencakup 565 ayat, Ibnul-Jauziy mereduksi klaim *mansūkh* 247 ayat, setelah di analisis menjadi 22 ayat yang dianggap mansukh, as-Suyuti, 20, ṣubḥī aṣ-ṣāliḥ, tidak lebih dari sepuluh, az-Zarqāniy sembilan ayat, asy-Syaukāniy

<sup>31</sup> Lihat M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa mansūkh. Quraish Shihab Seputar Al-Qur'an dan Hadis* (Bandung: Mizan, 1999), h. xvii-xviii; hal senada juga dikemukakan oleh Jalaluddin Rakhmad pada seminar Bedah Buku Tafsir Bil Ma'tsur di IAIN Raden Fatah Palembang tanggal 11 Desember 1993.

<sup>32</sup> az-Zarqāniy, *op. cit.*, h. 259.

delapan, ad-Dahlāwiy dan Muṣṭafā Zaid, lima ayat, Aliy Muṣṭafā tiga ayat. Ujung-ujungnya, ketika Ash-Shiddieqy dapat mengkompromikan ke 22 ayat yang diklaim *mansūkh* oleh as-Suyūṭiy, ia menyatakan, kalau kita perturutkan kriteria mereka maka ketika kontradiksi dapat dihilangkan, hilanglah pula dakwaan *naskh*. Karenanya ia memandang tidak ada ayat yang *mansūkh*.<sup>33</sup>

Demikian pula dalam *Ulūmul-Ḥadīs*, apa yang diklaim *mansūkh* oleh sebagian kalangan dapat saja tidak dianggap demikian, sebagai contoh, ḥadīṣ selama ini dikenal sebagai ḥadīṣ *mansūkh* sebagai yang telah dicontohkan di atas, yakni ḥadīṣ tentang ziarah kubur. Menurut Yūsuf al-Qarḍāwiy ḥadīṣ tersebut bukanlah *mansūkh* melainkan *munsa'*,<sup>34</sup> yakni: "ما أمر لسبب ثم يزول السبب".<sup>35</sup> Lihat klaim ḥadīṣ *mansūkh* yang ditolak, didiamkan dan ditetapkan kemansukhannya oleh Ibnul-Jauziy pada tabel berikut:.

---

<sup>33</sup> Lebih lanjut, lihat Muhammad Alif, "Pandangan Sayyid Quṭb Terhadap Ayat-Ayat Nāsikh-Mansūkh dalam Alquran: Kajian Tafsir Fī Zilālil-Qur'ān," Skripsi IAIN Raden Fatah Palembang, 1998, terutama pada Bab III: "*Nāsikh-Mansūkh* dalam Pandangan Ulama", h. 57-94.

<sup>34</sup> Yusuf Al-Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan Syari'at Islam*, terj. Rifyal Ka'bah (Jakarta: Minaret, 1988), h. 104-5.

<sup>35</sup> as-Suyūṭy, *op. cit.*, h. 28.

**Tabel Klaim ḥadīs *Mansūkh* Versi Ibnul-Jauziy**  
 dalam karyanya *Ikhbār Ahlir-Rusūkh fil-Fiqh wal-Ḥadīs bi Miqdāril-Mansūkh minal-Ḥadīs*

No	Tema Ḥadīs Mukhtalif	Hasil Analisis	Argumentasi
1	1. Nabi buang air kecil sambil berdiri 2. Nabi melarang air kecil sambil berdiri	Tidak <i>mansūkh</i>	Metode <i>jam`</i> . Bahwa, baik kencing berdiri maupun duduk adalah untuk menghindari cipratan urine
2	1. Nabi melarang buang air sambil menghadap/membelakangi kiblat 2. Nabi buang air kecil menghadap kiblat	Tidak <i>mansūkh</i>	Metode <i>jam`</i> . Bahwa ḥadīs 1 di alam terbuka sedangkan ḥadīs 2 di dalam ruangan
3	1. Nabi membolehkan pemanfaatan kulit bangkai hewan 2. Nabi melarang pemanfaatan kulit bangkai	Tidak <i>mansūkh</i>	Metode <i>tarjih</i> . Bahwa ḥadīs 1 lebih kuat karena terdapat dalam kitab <i>as-Sah ṭhain</i> , sedangkan ḥadīs 2, sangat <i>mudtarib</i> .
4	1. Perintah wudu' jika memakan makan yang matang dengan api. 2. Nabi tidak berwudu' setelah memakan makanan yang matang dengan api	<i>Mansūkh</i>	Keterangan <i>ṣaḥābah</i>
5	1. Menyentuh kemaluan tidak membatalkan wudu' 2. Menyentuh kemaluan harus wudu' kembali	<i>Mansūkh</i>	Analisis historis dan biografi perawi

6	1. Mandi hanya diwajibkan saat keluar sperma Mandi wajib jika terjadi coitus	<i>Mansūkh</i>	Keterangan <i>ṣaḥābah</i>
7	1. Mandi di hari Jum`at adalah wajib 2. Mandi di hari Jum`at sunnah/afdal	Tidak <i>mansūkh</i>	<i>Tarjīh</i> dan <i>ta`wīl</i> kata wajib
8	1. Larangan salat setelah salat `asr 2. Nabi melakukannya setelah 2. salat `asr	Tidak <i>mansūkh</i>	ḥadīṣ 2 merupakan dispensasi bagi Nabi saw., sebagaimana puasa <i>wiṣāl</i>
9	1. Saat ruku` Nabi meletakkan tangannya di antara dua lutut Nabi memerintahkan untuk meletakkan tangan di atas lutut	<i>Mansūkh</i>	Keterangan <i>ṣaḥābah</i>
10	1. Nabi menjawab salam saat sedang salat 2. Allah melarang untuk mengajak bicara kepada orang yang sedang salat	<i>Mansūkh</i>	Keterangan Nabi saw. ( <i>nāṣ ṣarīkh</i> )
11	1. Nabi memerintahkan untuk berdiri jika melihat jenazah 2. Nabi kadang berdiri kadang duduk jika menghadapi jenazah	Tidak memastikan kemansukhan/ <i>Tawaqquf</i> (?)	<i>Mansūkh</i> : keterangan <i>ṣaḥābah</i> tentang Nabi Metode <i>Jam`</i> dengan <i>ta`wīl</i> , bahwa berdiri berdiri <i>mustahabb</i>
12	1. Tidak terhitung Puasa jika saat subuh masih dalam keadaan junub Nabi tetap melakukan puasa meski masih junub saat fajar	Tidak memastikan kemansukhan/ <i>Tawaqquf</i> (?)	ḥadīṣ 1 mungkin <i>mansūkh</i> ḥadīṣ 2 ditakwilkan, tetap wajib <i>imsāk</i> (tidak makan dan minum) meski tidak terhitung puasa

13	<ol style="list-style-type: none"> <li>Berbekam membatalkan puasa</li> <li>Berbekam menjadi rukhsah bagi orang puasa</li> </ol>	Tidak memastikan kemansukhan/ <i>Tawaqquf</i> (?)	ḥadīṣ 2 yang dikemukakan Ibnul Jauziy sanadnya bermasalah/lemah ḥadīṣ 2, jika terbukti “kuat” memansukhkan ḥadīṣ 1.
14	<ol style="list-style-type: none"> <li>Nabi memerintahkan puasa ‘Asyura’</li> <li>Ketika diwajibkan puasa Ramadan, puasa ‘Asyura’ menjadi sunnah.</li> </ol>	<i>Mansūkh</i>	<i>Naṣ ṣarīkh</i>
15	<ol style="list-style-type: none"> <li>Nabi mengizinkan nikah <i>mut’ah</i> pada masa <i>fathu</i> Makkah</li> <li>Nikah <i>mut’ah</i> dilarang setelah Allah melarangnya melalui Jibril</li> </ol>	<i>Mansūkh</i>	<i>Naṣ ṣarīkh</i>
16	<ol style="list-style-type: none"> <li>Nabi melarang menyimpan daging kurban yang melebihi porsi makan tiga hari</li> <li>Nabi membolehkan untuk menyimpan daging kurban yang melebihi porsi makan tiga hari lalu menjadi rukhsah</li> </ol>	<i>Mansūkh</i>	<i>Naṣ ṣarīkh</i>
17	<ol style="list-style-type: none"> <li>Nabi melarang memakai <i>dubba’</i>, <i>muzaffat</i> dan <i>naqir</i> sebagai tempat air minum</li> <li>Nabi mencabut larangan tersebut.</li> </ol>	<i>Mansūkh</i>	<i>Naṣ ṣarīkh</i>
18	<ol style="list-style-type: none"> <li>Nabi melarang menulis sesuatu dari beliau kecuali Alquran.</li> </ol> <p>Nabi memerintahkan agar ilmu itu diikat dengan tulisan.</p>	<i>Mansūkh</i>	Kronologi <i>wurūd</i> ḥadīṣ

19	1. Nabi melarang membunuh wanita dan anak-anak dalam perang 2. Nabi menyetujui Ibn Jassāmah yang membunuh wanita dan anak-anak dalam suatu peperangan.	Tidak <i>mansūkh</i>	<i>Ta'wīl</i> , jika tidak disengaja tidak bermasalah
20	1. Nabi menjatuhkan hukuman mati dan memabakar mayatnya atas seseorang yang mendustainya 2. Nabi menjatuhkan hukuman yang sama, namun membatalkannya.	<i>Mansūkh</i>	<i>Naş şarīkh</i>
21	1. Nabi menerima hadiah dari Kisra, Kaisar, raja-raja non Muslim 2. Nabi menolak hadiah dari `Iyād ibn Himar yang musyrik	<i>Tawaqquf</i>	Banyak kemungkinan <i>tarjīh</i> , <i>jam`</i> dan <i>naskh</i>

Dari uraian di atas terlihat bahwa *free reasoning* (ketiadaan penalaran dan *ijtihad*) dalam wacana teori *nāsikh-mansūkh*, hanyalah mitos belaka.<sup>36</sup> Pada kenyataannya wacana *naskh* pernah menjadi ajang *intellectual exercise*, *intellectual recreation* dan *mut`ah zihniyyah*, sehingga ayat pedang dikabarkan memansukhkan lebih dari seratus ayat lebih.<sup>36</sup>

**E. Teori *Nāsikh-Mansūkh* dalam Paradigma Kontemporer** ḥusain asy-Syaikh memberikan masalah yang menarik, bagaimanakah hukum ḥadīṣ-ḥadīṣ yang telah *mansūkh*? Ia menyatakan bahwa ḥadīṣ tersebut harus tetap diriwayatkan, namun asalnya adalah tidak amalkan. ḥadīṣ

<sup>36</sup> Hal ini sama seperti dalam epistemologi ilmu-ilmu sosial, yang dikenal dengan mitos *free value*. Ia hanya angan-angan semu. Bahkan sekarang tengah dikembangkan penelitian *value bond* di kalangan umat Islam, bahwa ilmu itu tidak

*mansūkh* tersebut disebut sebagai *kalam*/perkataan Nabi saw., dan bukan sebagai sunnah. Ia boleh diamalkan untuk suatu keadaan tertentu.<sup>37</sup>

Di kalangan ulama kontemporer, ada kecenderungan untuk mereduksi klaim ayat *mansūkh*, sebagian lainnya menafikannya, sambil membuat paradigma baru, bahwa ayat-ayat yang diklaim mansukh tersebut sebenarnya bukanlah *mansūkh* dalam artian sudah kadaluarsa dan tidak dapat dipakai lagi sepanjang masa. Jika dalam paradigma *muta'akhkhirin* dikenal dengan *an-naskh lil-abad*, maka dalam paradigma kontemporer berlaku kaedah *an-naskh laisa lil-abad*.

Pandangan di atas diwakili oleh Muḥammad Abduh, Quraish Shihab, Muḥammad al-Gazāliy, dan al-Qarḍāwiy. Pengertian *naskh* dalam pandangan mereka tidak lagi berfungsi *raf* (penghapusan), tetapi sebagai *tahwīl* (pengalihan), sesuai dengan pengertian etimologisnya: *annaql min maudi` ilā maudi`*. Sehingga pengertian *naskh* dalam pandangan mereka adalah pergantian atau pemindahan dari satu wadah ke wadah yang lain. Dengan pengertian ini, tidak ada ayat yang kontradiktif, dihapus ataupun tidak diberlakukan, sebab pengertian di atas

bebas nilai, tapi ada juga yang terikat oleh nilai, misalnya al-Jabiry dengan teori epistemologi *infisāl* dan *ittisāl*nya.

<sup>36</sup> Lihat, al-Qardawiy, *Bagaimana...*, *op. cit.*, h. 129; Yusuf al-Qarḍawiy, *alMadkhal li Dirāsatis-Sunnatin-Nabawiyyah*, terj. A. Najiyullah dan Hidayatullah Nawawi, *Kajian Pemahaman Hadis, antara Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Islamuna, 1994), h.

177; Muhammad Alif, *op. cit.*, h. 84.

<sup>37</sup> Husain asy-Syaikh, *op. cit.*, h. 6.

dimaksudkan sebagai pergantian hukum bagi suatu masyarakat atau orang-orang tertentu karena adanya perubahan kondisi.<sup>37</sup>

Syuhudi mencontohkan, bahwa meminum *khamr*, secara temporal, kepada orang tertentu dibolehkan dalam rangka kebijakan

---

<sup>37</sup> Alif, *op. cit.*, h. 70.

dakwah.<sup>38</sup> Sedangkan al-Qardawiy mencontohkan bahwa ḥadīṣ larangan menyimpan daging kurban setelah tiga hari, menurutnya, ḥadīṣ ini tidaklah *mansūkh*, melainkan larangan dalam suatu kondisi dan membolehkan pada kondisi yang lain.<sup>39</sup> Dengan demikian, dalam paradigma kontemporer, ada kemungkinan untuk menerapkan kembali hukum-hukum syar`iy yang telah diklaim *mansūkh* jika terdapat kondisi-

kondisi yang kebijaksanaan dakwah dan kemaslahatan umat mengharuskan diterapkannya kembali suatu hukum *mansūkh*. Lalu bagaimana dengan hukum nikah *mut`ah* yang telah dianggap *mansūkh* sampai akhir kiamat?<sup>40</sup> Apakah ada kemungkinan dapat diberlakukannya kembali? *Wallāh a`lam biṣ-ṣawāb*.

## F. Penutup

Dari uraian di atas, terlihat perlu adanya upaya rekonstruksi teori *nāsikh-mansūkh* yang lebih pas dan lebih menghormati teks-teks sakral syariat, dan lebih sesuai dengan kondisi umat Islam dewasa ini. *Wassalām*.

---

<sup>38</sup> H.M. Syuhudi Islamil *Hadis Nabi Yang Kontekstual dan tekstual, telaam Ma`anilHadits tentang Ajaran yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 12.

<sup>39</sup> Yusuf al-Qardawiy, *Kajian...*, *op. cit.*, h. 179.

<sup>40</sup> Syuhudi, *op. cit.*, h. 84, mengutip dari *Faḥḥul-Bāri*, vol. IX, h. 172-4, *SubulusSalām*, vol. III, h. 125-7, dan *Nailul-Auṭār*, vol. VI, h. 272-3.

**BIBLIOGRAFI**

- Alif, Muhammad, "Pandangan Sayyid Qutb Terhadap Ayat-Ayat NāsikhMansūkh dalam Alquran: Kajian Tafsir Fī Zilālil-Qur'ān," Skripsi IAIN Raden Fatah Palembang, 1998.
- Ash-Shidieqy, M.T. Hasbi, *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur-an/Tafsir*, Jakarta, Bulan Bintang, 1987.
- Fathur Rahman, *Ikhtisar Mushthlahul Ḥadīs*, Bandung: Al-Ma`arif, 1995.
- ḥusain asy-Syaikh, `Izzuddīn, *Mukhtaṣarun-Nāsikh wal-Mansūkh fī ḥadīs Rasūlillāh*, Beirut: Dārul-Kutubil-`Ilmiyyah, 1993.
- Ibn al-Jauziy, `Abdur-Raḥmān, *Ikhbār Ahlir-Rusūkh fil-Fiqh wal-ḥadīs bi Miqdāril-Mansūkh minal-ḥadīs*, Ed. Muḥammad ṣubḥī ḥasan ḥallāq, Beirut: Dār Ibn ḥazm, 1993.
- Ibn Jamā`ah, Abū `Abdillāh Badruddīn Muḥammad ibn Ibrāhim, *alManḥalur-Rāwiyy fī Mukhtaṣari `Ulūmil-Ḥadīs-Nabawiy*, Beirut: Dārul-Kutubil-`Ilmiyyah, 1990.
- Ibn Kaṣīr ad-Dimasyqiy, Abul-Fidā', *Ikhtišār `Ulūmil-ḥadīs*, Ed. ṣalāḥ Muḥammad Muḥammad `Uwaiḍah, Beirut: Dārul-Kutubil`Ilmiyyah, 1989.
- Ibn Syaraf an-Nawāwiyy ad-Dimasyqiy, Abū Zakariyya Yaḥyā, *at-Taqrīb wat-Taisīr li Ma`rifati Sunanil-Basyīrin-Nazīr*, Beirut: DārulKutubil-`Ilmiyyah, 1987.
- Ibnuṣ-Ṣalāḥ, Abū `Amr `Uṣmān ibn `Abdir-Raḥmān asy Syahrūzūriyy, *Muqaddimah Ibnuṣ-Ṣalāḥ fī `Ulūmil-Qur'ān*, Beirut: DārulKutubil-`Ilmiyyah, 1989.
- Islamil, H.M. Syuhudi, *Ḥadīs Nabi Yang Kontekstual dan tekstual, telaam Ma`anil Hadits tentang Ajaran yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- al-Qardāwiyy, Yūsuf, *al-Madkhal li Dirāsatis-Sunnatin-Nabawiyah*, terj. A. Najiyullah dan Hidayatullah Nawawi, *Kajian*

- Pemahaman ḥadīṣ, antara Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: Islamuna, 1994.
- , *Kaifa Nata`āmal ma`as- Sunnatin-Nabawiyyah*, Kairo: DaarusySyurūq, 2000.
- , *Keluasan dan Keluwesan Syari`at Islam*, terj. Rifyal Ka`bah, Jakarta: Minaret, 1988.
- al-Qaṭṭān, Mannā` Khalīl, *Mabāḥiṣ fī `Ulūmil-Qur`ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt..
- Safri, Edi, "Al-Imam Al Syafi'i: Metode Penyelesaian ḥadīṣ-ḥadīṣ Mukhtalif," Disertasi Doktor, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990.
- aṣ-Ṣāliḥ, Muḥammad Ṣubḥī, *Mabāḥiṣ fī `Ulūmil-Qur`ān*, diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus dengan judul *Membahas Ilmu-Ilmu AlQur`an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- aṣ-Ṣan`āniy, Muḥammad ibn `Ismā`il al-Amīrul-ḥusniy, *Tauḍīḥul-Afkār li Ma`āni Tanqīḥil-Anzār*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn `AbdulḤamīd, vol. II, Beirut: Dārul-Fikr, tt..
- Shihab, M. Quraish, *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al-Qur`an dan ḥadīṣ*, Bandung: Mizan, 1999.
- as-Suyūṭiy, Jalāluddīn `Abdur-Raḥmān, *al-Itqān fī `Ulūmil-Qur`ān*, vol II, Beirut: Dārul-Ma`rifah, 1978.
- asy-Syaukāniy, Muḥammad ibn `Aliy ibn Muḥammad, *Irsyādul-Fuḥūl ilā Taḥqīqil-Ḥaqq min `Ilmil-Uṣūl*, Surabaya: Maktabah Aḥmad ibn Sa`d ibn Nabhan wa Aulāduh, cet. I, tt..
- az-Zarqāniy, Muḥammad Abdul-`Azīm, *Manāḥilul-`Irfān fī `Ulūmil-Qur`ān*, vol. II, Beirut: Dārul-Fikr, 1988.