

Menyoal Universalitas Al-Qur'an: Kajian atas Pemikiran Mahmoud Thaha dalam "The Second Message"

Nur Istiqlalayah¹, Abdul Kadir Riyadi²

¹ UIN Sunan Ampel Surabaya; nuristiqlalayah20@gmail.com

² UIN Sunan Ampel Surabaya; riyadi.abdulkadir@gmail.com

INFO ARTIKEL

Keywords:

Universitas Al-Qur'an;
Mahmoud Thaha
The Second Message.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menanggapi atas pemahaman Thaha dalam The Second Message-nya yang dimunculkan karena ketidaksetujuannya dalam penghapusan hukum risalah pertama secara mutlak dan permanen. Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan kepustakaan. Penelitian ini menemukan bahwa gagasan Mahmou Thaha dikenal dengan *tat}wi>r al-shari>'ah*, Thaha menyatakan bahwa syariah bersifat historis dan terikat dengan kemajuan berpikir sesuai dengan peradaban manusia, sehingga dengan ini syariah mengalami perkembangan (tatawur) terus-menerus. Thaha membagi Islam menjadi dua periodisasi, yaitu periode Makkah yang disebut *al-Risa>lah al-U>la>* (*The First Message*) dan periode Madinah dengan sebutan *al-Risa>lah al-Tha>niyah* (*The Second Message*). Karakter Islam yang dibangun pada periode Makkah merupakan ajaran-ajaran yang bernuansa universal, pesan Islam yang abadi dan fundamental yang menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras dan lainnya.

This is an open access article under the [CC BY-SA](#) license.



Corresponding Author:

Nur Istiqlalayah

UIN Sunan Ampel Surabaya; nuristiqlalayah20@gmail.com

1. PENDAHULUAN

Desawa ini, ilmu pengetahuan dan teknologi terus mengalami perkembangan. Hal ini yang menuntut ulama Islam untuk terus melakukan rekonstruksi terhadap khazanah pengetahuan secara inovatif, dan upaya melakukan ijtihad dalam bidang fiqh secara benar dan tentu harus bisa dipertanggung jawabkan. Fungsi ijtihad ini pernah mengalami stagnasi dalam perjalanan sejarah fiqh, hal tersebut dikarenakan munculnya institusi ijtihad yang dibatasi oleh kelembagaan para mujtahid, seperti institusi Imam empat madzhab yang sangat populer, sehingga umat Islam mengalami era taqlid yang begitu panjang dan yang muncul hanya sekedar komentar (syarah) dari pengikut para imam tersebut.

Setidaknya ada tiga kelompok besar di antara yuris Islam dalam memandang status jihad; *pertama*, menolak ijtihad secara mentah-mentah dengan alasan bahwa produk ulama salaf telah mampu menjawab semua tantangan zaman dan masalah-masalah kontemporer yang terjadi dewasa ini, dan

kelompok ini lebih memilih taqlid dengan mengikuti pola pandang bahwa kreativitas fiqh selalu disandarkan kepada para imam mujtahidnya.

Kedua, kelompok yang menganjurkan ijhtihad dan menolak taqlid secara ekstrim sehingga memunculkan sikap gegabah dalam melakukan ijhtihad. Dari kelompok ini muncul beberapa mujtahid yang mengatasnamakan dirinya sebagai pembaharu Islam, yang sangat disayangkan dari sikap ekstrim ini menjadikan keroposnya khazanah intelektual Islam karena prasyarat ijhtihad yang seharusnya dipenuhi oleh seorang mujtahid diabaikan.

Ketiga, kelompok moderat, yaitu pakar fiqh yang mengambil jalan tengah. Tidak melepaskan dataran tempat berpijak para ulama terdahulu (Qardhawi (al), 1995) . Kelompok ini cukup berhasil mengkolaborasikan antara motode ulama salaf dengan ulama modern, bahkan secara komprehensif menghasilkan apa yang disebut dengan ijhtihad kolektif (Supena & Fauzi, 2002). Dan Mahmoud Thaha dalam hal ini dapat dikategorikan pada kelompok ketiga atau kelompok ulama atau cendekiawan yang berpandangan moderat.

Hukum Islam yang berlaku dewasa ini adalah aturan yang berdasarkan Alquran dan hadis periode Madinah karena adanya proses nasakh terhadap teks periode Mekah yang diturunkan sebelumnya. Meski demikian, adanya nasakh ini sendiri masih menjadi perdebatan di kalangan pakar hukum Islam, fenomena nasakh yang diakui keberadaannya oleh ulama, adalah sebuah bukti terbesar dari adanya dialektika antara hubungan wahyu dan realitas. Sebab nasakh adalah pembatalan hukum baik dengan menghapus dan melepaskan teks yang menunjuk pada hukum dari suatu bacaan atau membiarkan teks tersebut tetap ada sebagai petunjuk adanya hukum yang di-mansukh (Mayangsari R, 2016).

Teori nasikh mansukh pada dasarnya muncul setelah masa Nabi saw. Adapun latar belakang hadirnya teori ini dikarenakan para ulama yang mengalami kebingungan ketika berhadapan dengan kontradiksi antar teks-teks keagamaan, yaitu yang di satu sisi merupakan teks-teks universal Makkiyah dan di sisi lain adalah teks-teks partikular Madaniyah. Akibat tidak ditemukannya solusi atas kontradiksi tersebut, maka para ulama menganggap bahwa ayat-ayat yang turun belakangan mengamandemen ayat-ayat sebelumnya. Sehingga hal ini berakibat teks-teks universal Makkiyah menjadi tidak berfungsi dianulir oleh teks-teks particular Madaniyah, dan konsekuensinya adalah hukum-hukum fikih tidak mampu lagi mencerminkan elastisitas akibat tersingkirnya ayat-ayat universal Makkiyah (Azwarfajri, 2013).

Selain itu, perbedaan naskh ini juga bermula dari perbedaan ‘bacaan’ para mufasir terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 106, QS. Al-Nahl [16]: 101, QS. Al-Ra’d [13]: 39 sebagai dasar keberadaan naskh dalam Alquran. Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106 misalnya. Para ulama tafsir berbeda pendapat dalam menafsirkan kata nasakh di ayat tersebut. Ada yang menafsirkan kata nasakh disitu dengan makna: رفع حكم شرعي وتبديله محكم آخر yang berarti pembatalan hukum suatu ayat dengan ayat yang lain, dan pendapat inilah yang mayoritas banyak dianut oleh para ulama, khususnya para ulama klasik (Qattan (al), 1990). Sedangkan kelompok lain yang menolak keras penafsiran kata nasakh dengan makna pembatalan hukum ayat, yaitu Abu Muslim al-Asfahani. Ia adalah tokoh ulama yang mempopulerkan pendapat tersebut. Selain mustahil secara akal, menurut pandangannya bahwa ada ayat-ayat yang hukumnya sudah tidak berlaku lagi, yaitu bertentangan dengan firman Allah swt. dalam QS. Al-Fushilat [41]: 42.

Berangkat dari perbedaan penafsiran inilah, kalangan cendekiawan Islam terbelah menjadi dua pihak, yaitu yang satu berpendapat bahwa ada nasakh dalam arti pembatalan hukum ayat dalam alquran, dan yang lainnya menolak. Masing-masing pihak memiliki argumen dan saling menyanggah pendapat pihak lain (Hakim, n.d.).

Kekhawatiran akan terjadinya problem-problem pada nasakh, sebenarnya telah diantisipasi oleh Al-Zarqani dalam bukunya *Manahil al-’Irfa’an fi al-’ulu’um Al-Qur’a’an*, menyatakan bahwa setidaknya ada lima hal penting yang harus diperhatikan sebelum memulai pembahasan mengenai nasakh, yaitu 1) Pembahasan mengenai nasakh ini memiliki efek bahasan yang panjang, banyak cabang dan metode pembahasannya yang begitu rumit; 2) Pembahasan nasakh mempelajari mengenai

masalah-masalah yang sangat rinci, yang menyebabkan terjadinya perbedaan penadapat dikalangan ulama ushul, sehingga menuntut untuk dipelajari dengan cermat dan teliti; 3) Nasakh tidak jarang digunakan oleh musuh-musuh Islam untuk menyerang syari'ah islamiyah. Baik itu dengan menghujat ajaran Islam atau meragukan kesucian ajaran Islam yang terdapat dalam Alquran; 4) Pembahasan mengenai nasakh ini menyingkap rahasia syari'at Islam, dan menunjukkan kepada manusia akan hikmah Allah swt., melalui pembelajaran bagi mahluk-mahluk-Nya, yang mana semua itu membawa kepada petunjuk yang lebih terang, sekaligus menunjukkan bahwa Muhammad hanyalah seorang nabi yang ummi, sehingga tidak mungkin baginya membuat sumber (hukum) yang sama (tingkatannya) dengan Alquran, yang hanya diturunkan oleh Dzat yang maha adil dan maha suci; dan 5) Pengetahuan akan nasikh dan mansukh ini merupakan bagian terpenting dari pemahaman akan Islam, yang akan menjadi jalan petunjuk kepada hukumhukum yang benar. Khususnya Ketika didapati dalil-dalil yang kontradiktif, sehingga tidak dapat dicari jalan keluar untuk memahaminya, kecuali dengan mengetahui mana dalil yang lebih dahulu ada dari dalil yang lainnya, atau mana dalil yang menjadi nasikh dan mana yang dimansukh (Zarqani (al), 1996).

Di dalam Alquran, kata naskh dalam berbagai bentuknya, ditemukan sebanyak empat kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106, QS. Al-A'raf [7]: 154, QS. Al-Hajj [22]: 52 dan QS. Al-Jasiyah [45]: 29. Dari segi etimologi, kata tersebut dipakai dalam beberapa arti, antara lain pembatalan, penghapusan, pemindahan dari satu wadah ke wadah lain, pengubahan, dan sebagainya. Sesuatu yang membatalkan, menghapus, memindahkan dan sebagainya, dinamai nasikh. Sedangkan yang dibatalkan, dihapus, dipindahkan, dan sebagainya, dinamai *Mansukh* (Shihab, 2007).

Para pemikir Islam modern menegaskan bahwa pengembangan hukum Islam dapat terwujud dengan mendekonstruksi konsep nasikh mansukh. Thaha mengajukan gagasan yang disebutnya *tat}wi>r al-shari>'ah*, dalam gagasannya ini ia mengajukan metode naskh terbalik, yakni mengamalkan nas} Makkiyah dan men-naskh *nas}* Madaniyyah, karena nilai dari *nas}* Makkiyah dianggap lebih sejalan dengan tuntutan modern. Menurut Thaha meskipun terjadi pergantian audien dan tempat turunnya risalah, namun tidak berarti aspek risalah Mekah terhapus. Ia berpendapat bahwa aspek-aspek risalah periode Mekah merupakan sumber hukum yang ditangguhkan pelaksanaannya untuk kondisi yang tepat di masa yang akan datang.

Teori nasakh yang dihasilkan Thaha pada dasarnya juga melalui perjalanan spiritualnya yang cukup panjang. Ia banyak melakukan kegiatan-kegiatan spiritual berupa kontemplasi, puasa dan meditasi semata-mata dalam rangka mendapat setitik pencerahan dari Allah swt. Kegiatan spiritual yang dalam rangka mencari inspirasi itulah yang kemudian oleh An-Naim disebut sebagai modern mystical approach (Syaukani, 2006). Proses meditasi ini ternyata membawa dampak yang sangat efektif bagi diri Thaha, hal itu terbukti dengan munculnya dua teori yang ia perkenalkan, yaitu teori mengenai shalat yang bersandar pada konsep *as}lah* (otentisitas) dan teorinya mengenai risalah Islam yang kedua (Fathina, 2010).

Dari latar belakang di atas, tulisan ini bertujuan untuk menanggapi atas pemahaman Thaha dalam *The Second Messagenya* yang dimunculkan karena ketidaksetujuannya dalam penghapusan hukum risalah pertama secara mutlak dan permanen. Baginya nasakh hanya sekedar penghapusan hukum secara terbatas dan temporal sehingga boleh jadi ayat-ayat universal Makkiyah yang telah dihapus oleh ayat-ayat partikular Madaniyyah pada abad ke-7 dapat diaplikasikan kembali pada abad ke-20 ini (Na'im (al), 1997).

2. METODE

Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif dengan pendekatan kepustakaan. Sumber primer dalam penelitian ini adalah buku karangan Thaha, jurnal, dan lainnya. Kemudian data dianalisis secara deduktif.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1. Biografi Mahmoud Thaha

Mahmoud Muhammad Thaha merupakan seorang cendekiawan muslim asal Sudan yang lahir pada tahun 1909 (ada pula yang menyebutnya tahun 1911) di Rufa'ah, sebuah kota kecil di sebelah Timur Blue Nile Sudan Tengah (Bearman, 2000). Thaha menghabiskan masa kecilnya dalam keadaan yatim piatu, ibunya meninggal pada tahun 1915, berselang lima tahun kemudian ayahnya meninggal di tahun 1920, dan sepeninggal orang tuanya, ia diasuh oleh kerabatnya. Pada tahun 1936, Thaha merampungkan pendidikannya pada bidang Teknik di Gordon Memorial College yang saat ini lebih dikenal dengan University of Khartoum, dan kemudian Thaha bekerja sebagai pegawai jawatan kereta api di Sudan. Pada awal tahun 1940-an, Thaha memilih berhenti dari pekerjaannya dan mendirikan Lembaga Pendidikan sendiri di tahun yang sama (Muzammil, 2021).

Dalam berpendapat, Thaha sering mengeluarkan pemikiran-pemikiran keagamaan yang bercampur dengan pendapat pribadinya yang tidak pernah difatwakan oleh ulama yang lain sebelumnya. Menurutnya pendapat yang disampaikan tentang visi Islam di masa depan merupakan pemberian hidayah dari Allah swt. (namun bukan wahyu) bukan hasil pemikiran rasional (Thaha, 1987).

Pemikiran Thaha banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Muhyiddin ibn Arabi di dalam bukunya *Fushu>sh al-Hika>m* (Mutiara Hikmah) terutama terkait dengan pemikiran sufinya. Sedangkan pemikiran tentang manusia, ia banyak mengambil dari buku *Insan Kamil* karangan Abdul Karim al-Jilli. Selain itu ditemukan juga pengaruh Charles Darwin dan Sigmund Freud dalam pemikirannya.

Sejak tahun 1930-an akhir, Thaha aktif dalam gerakan perjuangan kemerdekaan negaranya, namun akhirnya ia merasa tidak nyaman dengan kalangan elit terpelajar Sudan yang dinilainya hanya menyerahkan keahlian kepada para pemimpin agama sektarian tradisional. Selain itu, ia juga tidak senang pada partai-partai politik yang dinilainya condong untuk menerima perlindungan dari penguasa kolonial daripada menyelaraskan komitmen untuk membentuk negara Sudan yang merdeka dan berdaulat. Sehingga pada Oktober 1945, dengan didukung oleh kalangan yang sama-sama mengkritisi keadaan negaranya, Thaha mendirikan Partai Persaudaraan Republik (*The Republican Brotherhood* atau *Republican Brothers and Sisters*) dengan tujuan untuk mewartakan pembentukan Republik Sudan yang demokratis dan berdaulat. Partai ini menolak kembali berkuasanya Al-Mahdi yang monarkis serta bergabungnya Sudan dengan Mesir, dua kecenderungan besar pada saat itu. Partai ini juga memiliki kecenderungan Islam modernis, sehingga tidak sejalan dengan kelompok sekuler ataupun Islam tradisional (Abdullah Ahmed, 1987).

Thaha keluar masuk penjara hingga menjalani pengasingan di Rufa'ah akibat sikap berkonfrontasinya terhadap pemerintahan kolonial Inggris. Masa pengasingannya berakhir pada Oktober 1951 yang kemudian memunculkan pemikirannya yang disebut "Pesan Islam Kedua (*Al-Risa>lah al-Tha>niyah min al-Isla>m*)". Gagasannya tersebut disebar lewat pidato, pamflet, surat kabar dan buku (Magnarela, 2002). Thaha menolak interpretasi hukum rezim Nimeiri karena dinilai banyak mengalami penyimpangan, misalnya penerapan hukum potong tangan terhadap pencuri, sementara syarat-syarat pemberlakuan *h}udu>d* tersebut sebenarnya tidak terpenuhi. Rezim ini juga menetapkan hukum cambuk bagi pelaku zina (rajam) terhadap laki-laki dan perempuan yang berduaan dan tidak bisa membuktikan bahwa keduanya adalah suami istri atau mahram. Thaha bersama para pendukungnya melakukan pembelaan untuk mencegah perlakuan zalim terhadap orang-orang yang tidak bersalah (Muzammil, 2021).

Pada tahun 1983, Nimeiri memberlakukan syari'ah dan banyak yang percaya bahwa Turabi adalah sosok dibalik tindakan Nimeiri. Sebelum itu, pada 1969 setelah terjadi kudeta militer, Nimeiri melakukan rekonsiliasi dengan Turabi dan Sadiq al-Mahdi pada 1977, selanjutnya Turabi diangkat menjadi Jaksa Agung. Berbagai tulisan Turabi menunjukkan bahwa ia cukup liberal dalam menerjemahkan Islam, dan percaya pada pluralisme dan demokrasi. Bahkan melalui FIN, partai yang didirikan *Ikhwa>n al-Muslimi>n*, ia mendesakkan konstitusi Islam (Muzammil, 2021).

Undang-Undang Islam yang diusulkan *Ikhwan al-Muslimin* pada 1956 berusaha untuk menegakkan sebuah republik Islam dengan seorang Muslim sebagai kepala negara dan demokrasi parlementer yang dilandasi oleh hukum Islam dan mengatur sesuai dengan syariah. Larangan terhadap diskriminasi gender dan agama, dan warga non-muslim menikmati semua hak yang diberikan di bawah hukum muslim.

Setelah revolusi 1964, pendekatan yang lebih pragmatis dikembangkan dan Turabi menjadi terkenal. Piagam Islam yang baru dirumuskan mengusulkan sistem presidensial demi kepentingan stabilitas yang lebih luas dan meletakkan penekanan yang lebih besar bagi kelompok minoritas dan hak-hak regional. Piagam itu menyebutkan bahwa meskipun muslim merupakan satu komunitas, negara muslim hanya akan meliputi Sudan. Bagi penduduk non-muslim akan menjadi warga dengan kedudukan setara, jaminan kebebasan beragama, dan hak publik yang berupa hak untuk menentukan jalan hidupnya sendiri dan hak untuk membangun lembaga publik sendiri (Muzammil, 2021).

Turabi mengusulkan pendekatan bertahap tanpa kekerasan yang didasarkan pada pendidikan, bahkan ia menentang *hjudud*, karena menurutnya hukum *hjudud* hanya bisa diterapkan pada masyarakat muslim ideal. Namun pada 1983 ketika Nimeiri memberlakukan syariah, FIN mendukung hukum *hjudud* dengan alasan bahwa *hjudud* adalah bagian dari proses pendidikan dengan harapan dapat meningkatkan moral warga negaranya (Warburg, 2002).

Piagam tersebut mendapat kritik tajam dari Thaha, antara lain; pertama, tidak memberikan ruang bagi non-muslim untuk menjadi kepala negara. Sekalipun piagam tersebut tidak menyebut secara eksplisit, dalam sebuah dialog Turabi jelas mengatakan bahwa non-muslim tidak dapat menjadi seorang kepala negara. Kedua, dalil-dalil Alquran yang menjamin kebebasan non-muslim dalam menjalankan agama mereka merupakan ayat-ayat *mansukh* (Thaha, 1968), antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8. Dari kedua fakta tersebut, Thaha menilai bahwa persamaan yang diklaim mereka adalah tidak benar, sebab dalam negara Islam, warga non-muslim disebut *dhimmi* dan wajib membayar jizyah, sedangkan warga muslimnya wajib membayar zakat.

Oleh karena itu, pada 1983 ketika Nimeiri memberlakukan syariah, sejumlah kelompok Republikan melakukan protes terus-menerus dan menuntut pemerintah agar mencabut syariah sebagai hukum nasional yang berlaku, dan masa ini adalah masa paling penting bagi penerapan pidana syariah di Sudan (Na'im (al), 1997). Akibat aksi protes tersebut, kaum Republikan banyak yang ditahan. Namun pasca dieksekusinya Thaha, tidak kurang dari 400 anggota Republikan yang ditahan di Omdurman dibebaskan oleh pemerintah dengan syarat tidak menyebarkan kembali ajaran-ajaran Thaha.

Tepat pada hari Rabu, 2 Januari 1985, empat pimpinan Republikan yang ditangkap di Omdurman dibawa ke pengadilan, proses persidangan ditunda karena kasus ini memerlukan sanksi khusus dari presiden. Sabtu sore, 5 Januari 1985 Thaha ditangkap di rumahnya dengan tuduhan murtad (Khoir, 2016). Sebelum itu, pada November 1968 Thaha juga telah menghadapi Mahkamah Syariah yang memutuskan bahwa ia telah murtad dengan ide-idenya, namun bagi Thaha dan Persaudaraan Republik, keputusan Mahkamah Syariah tersebut memberikan hikmah tersendiri bagi mereka, yaitu gerakan yang dibawa oleh Thaha ini semakin dikenal dan mendapat simpati publik karena ide-idenya terhadap kebebasan dan pembelaan kaum tertindas (Muzammil, 2021).

Tujuh belas tahun kemudian, 7 Januari 1985, Thaha dan empat pemimpin republikan di bawa ke pengadilan dan 15 Januari 1985 dan Nimeiri menyatakan konfirmasinya secara umum pada Kamis 17 Januari 1985 di radio dan televisi nasional bahwa Thaha dijatuhi hukuman mati dengan tuduhan murtad, penyebaran keyakinan yang subversif bahkan mengaku menjadi Tuhan. Keesokan harinya, pada 18 Januari 1985 tepat pada hari jum'at, Thaha harus mengakhiri hidupnya di tiang gantungan di bawah pengadilan rezim Nimeiri (Khoir, 2016). Berselang tujuh puluh enam hari pasca eksekusi Thaha, tepatnya pada 6 April 1985, kekuasaan Nimeiri berakhir karena digulingan oleh kudeta militer.

Berdasarkan tulisan Thaha, *Al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam*, Akademi Penelitian Islam di Universitas Al-Azhar Mesir mengeluarkan fatwa murtad terhadap karya tersebut pada 5 Mei 1972. Organisasi Liga Dunia Islam di Mekah juga mengeluarkan fatwa yang sama pada 18 maret 1975, fatwa

tersebut meminta untuk memperlakukan Thaha sebagai seorang yang murtad dan melarang atas terbitan-terbitan karyanya.

Thaha memiliki karya ilmiah tidak kurang dari 50 buah, dan karya monumentalnya adalah *Al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam*, yang kemudian buku ini diterjemahkan oleh muridnya Na'im dengan judul *The Second Message of Islam* dan diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia dengan judul "Dekonstruksi Syari'ah". Selain itu, karya Thaha lainnya di antaranya; *Mushkilat al-Sharq al-Awsat*, *Qul Ha>dhihi> Sabi>li>*, *Tariq Muhammad*, *Risalah al-Salah, al-Tahaddi al-ladhi Yu'aghih al-'Arab*, *Tatwir Shari'at al-Ashwal al-Shakhsiyah*, *al-Dawat al-Islamiyah al-Jadidah*, *Al-Islam bi Risalah al-Ula>lah> Yas>luh> li Insa>niyyat al-Qarn al-'Ishrin*, *La>i>lah>h Illa> Alla>h*, dan lain-lain (Muzammil, 2021).

3.2. Paradigma Pemikiran Mahmoud Thaha

Thaha adalah seorang pemikir kompleks yang pendekatannya merupakan ramuan antara filsafat politik, spiritual Islam, dan keterampilan. Pemikiran Thaha tentang *tatwir al-shari'ah* merekonstruksi tiga konsep dasar dalam ushul fikih, yakni konsep syariah, makkiyah-madaniyah, dan nasakh. Gagasan ini oleh Thaha dianggap sebagai jalan keluar yang diperlukan untuk memecahkan berbagai persoalan kekinian sesuai dengan tujuan Islam.

Menurut Thaha, kesempurnaan syariah Islam terletak pada kemampuannya untuk terus berkembang dan keluwesannya dalam menjawab berbagai persoalan zaman. Dalam asumsi Thaha, syariah adalah hasil pemahaman manusia yang berbeda dengan *al-din* atau Islam. Dengan demikian, maka syariah dapat berubah, penjelasan tersebut sekaligus menolak pendapat yang membedakan syariah dan fikih yang dikemukakan jumbuh. Syariah bukanlah sesuatu yang paten, melainkan mengalami perkembangan melalui proses evolusi yang berkesinambungan selama berabad-abad. Produk syariah tidak pernah final, karena syariah harus mampu merespon perkembangan zaman (Engineer, 2000).

Berdasarkan asumsi perkembangan syariah tersebut, Thaha memunculkan gagasan tentang adanya dua macam syariat; pertama adalah syariah terdahulu (*al-shari'at al-salafiyah*), yakni risalah pertama yang didasarkan pada ayat-ayat Madaniyah. Kedua adalah syariah baru (*al-shari'at al-jadidah*), yakni risalah kedua yang berdasarkan ayat-ayat Makkiyah (Muzammil, 2021).

Thaha menganalisis bahwa pembagian Makkiyah dan Madaniyah dalam Alquran merupakan cermin dari pembagian iman dan Islam, Makkiyah merupakan fase Islam dan Madaniyah adalah fase iman. Ayat-ayat Makkiyah merupakan ayat-ayat *ushul*, berisi pesan Islam yang abadi dan fundamental, menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, dan martabat yang melekat pada seluruh umat manusia tanpa membedakan agama, jenis kelamin, suku, ras dan lainnya. Sedangkan ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat cabang (*furu'*) yang berlaku sesuai dengan kondisi umat Islam saat itu. Menurut Thaha, perbedaan Makkiyah dan Madaniyah bukanlah pada perbedaan tempat dan waktu, namun berdasarkan pada perbedaan audiens yang dituju (Na'im (al), 1997). Ia menyatakan bahwa ayat-ayat Madaniyah sebagai pesan yang ditujukan kepada masyarakat yang memiliki peradaban sebagaimana masyarakat pada abad ketujuh atau yang serupa dengannya, dan pesan tersebut sudah habis masa berlakunya dan telah selesai fungsinya. Sedangkan ayat-ayat makkiyah adalah ayat yang ditujukan kepada masyarakat modern sebagaimana abad kedua puluh, sehingga saat ini adalah masanya untuk diberlakukan (Thaha, n.d.).

Berangkat dari asumsi bahwa syariah harus terus berkembang dan dinamis, Thaha berpendapat bahwa dalam rangka menjawab sekian tantangan modernitas, maka terbetuknya kembali pengamalan ayat-ayat Makkiyah dan men-naskh ayat-ayat Madaniyah. Menurut Thaha, nasakh bukan berarti penghapusan total dan permanen, akan tetapi penghapusan untuk sementara dan menunggu saat yang tepat untuk diberlakukan.

Ketika ayat-ayat Madaniyah menjadi pemilik waktu pada abad ke-7 me-naskh ayat-ayat Makkiyah dan telah menjalankan fungsinya hingga selesai masanya, maka ayat-ayat *furu'* tersebut menjadi tidak berlaku bagi abad ke-20. Sehingga menurut Thaha, sudah saatnya untuk memberlakukan ayat-ayat *ushul* yang telah di-naskh pada abad 7, dan atas dasar inilah *tashri'* baru dibangun, yaitu yang dinamakan *tatwir al-shari'ah* yang berarti peralihan dari teks yang telah

menjalankan fungsinya sampai selesai, menuju teks yang pada saat itu masih disimpan hingga waktuna tiba. Oleh karena itu, *tat}wi>r al-shari>'ah* bukanlah pemikiran yang mentah, namun peralihan dari teks ke teks (*intiqa>l min na} ila> nas}*) (Na'im (al), 1997).

Thaha mengutip QS. Al-Nahl [16]: 44 untuk mendukung argumentasinya bahwa Islam pada dasarnya disesuaikan dengan kebutuhan dan kemampuan audiens,

Redaksi *anzalna>* digunakan sebagai kata kerja yang digunakan untuk pewahyuan kepada Nabi saw., sedangkan *nuzzila* digunakan sebagai kata kerja yang digunakan untuk manusia. Dalam catatan Quraish Shihab, kata *anzalna* diulang sebanyak 63 kali dalam Alquran, sedangkan kata *nazzala* diulang sebanyak 12 kali (Shihab, 1997). Quraish Shihab menganalisis bahwa kata *anzala* dan *nazzala* memiliki makna berbeda. Kata *anzala* mengandung makna turun sekaligus, sedangkan *nazzala* mengandung makna turun berangsur-angsur. Penggunaan dua redaksi yang berbeda dalam ayat tersebut, Quraish Shihab berpendapat, agaknya untuk mengisyaratkan bahwa manusia secara umum mempelajari dan melaksanakan tuntunan Alquran secara bertahap, sedikit demi sedikit, dan dari waktu ke waktu. Hal ini berbeda dengan Nabi saw. yang menghafal dan mempelajarinya secara langsung melalui Jibril dan melaksanakannya secara langsung begitu ayat turun (Shihab, 2005).

Tafsir ini tidak berbeda dengan penafsiran Thaha, hanya saja Thaha melakukan improvisasi lebih lanjut dengan teori dikotomisnya, yakni adanya dua tahap pelaksanaan ayat Alquran. Pertama; tahap pelaksanaan ayat-ayat Madaniyah pada abad ketujuh dan setelahnya, kedua; tahap pelaksanaan ayat-ayat Makkiyah pada abad kedua puluh saat ini (Muzammil, 2021).

3.3. Universalitas Alquran dalam *The Second Message*

Universalitas Alquran dipahami sebagai keberlakuan pesan ayat Alquran dalam lintas ruang dan waktu, tidak terbatas pada konteks masyarakat arab (kecuali ayat-ayat tertentu yang memang terkait dengan lokalitas) melainkan semua lapisan muslim diseluruh dunia. Alquran sebagai sumber hukum utama dalam agama Islam yang didalamnya mengandung ajaran-ajaran dasar yang berlaku untuk semua tempat dan zaman.

Alquran memuat tata nilai yang sempurna, mengungguli semua undang-undang yang ada, dan bahkan mengungguli tata nilai agama-agama yang lain. Undang-undang Alquran mengatur segala aspek kehidupan manusia, kebenarannya bersifat mutlak (absolute) yang tidak luntur karena benturan-benturan masa dan tidak berkarat karena perubahan dan perkembangan keadaan (*s}a>lih} li kulli zama>n wa maka>n*).

Sebagai pedoman hidup, Alquran menjelaskan dan membedakan antara yang hak dan batil, yang hakiki dan yang imitasi, yang baik dan yang buruk, yang adil dan yang zalim. Kemudian Alquran memberikan bimbingan agar manusia tidak terjerumus dalam kesesatan dan kemaksiatan, memberikan petunjuk untuk mencapai kebahagiaan yang sejati dan keselamatan yang hakiki. Di samping itu Alquran juga memotivasi umat manusia supaya hidup secara dinamis -tidak hanya untuk mencapai kejayaan hidup di dunia semata- namun juga untuk memperoleh keselamatan hidup di akhirat yang lebih abadi (Kamrullah & Samsahudi, 2020).

Keseluruhan Alquran berisikan 6.236 ayat, dengan rincian 4.780 ayat-ayat Makkiyah dan 1.456 ayat-ayat Madaniyah. Sebagaimana diketahui, ayat-ayat Makkiyah pada umumnya mengandung keterangan dan penjelasan tentang keimanan, pahala bagi orang yang beriman dan berbuat baik dan ancaman bagi orang yang tidak beriman dan berbuat jahat atau buruk. Sedangkan ayat-ayat Madaniyah berhubungan dengan hidup kemasyarakatan manusia. Di dalamnya terkandung antara lain nasihat, sejarah, dasar-dasar ilmu pengetahuan, keimanan, ajaran budi luhur, perintah dan larangan. Masalah-masalah yang disebutkan terakhir, tampak jelas dengan adanya ciri-ciri hukum di dalamnya. Semua jenis ini terkait satu dengan lainnya dan saling menjelaskan (Yafei, 2002).

Salah satu alasan Alquran tidak banyak membicarakan mengenai hidup kemasyarakatan manusia, karena masyarakat itu bersifat dinamis atau senantiasa mengalami perubahan dan berkembang mengikuti peredaran zaman, kemudian peraturan dan hukum ini mempunyai efek yang mengikat. Kalau peraturan dan hukum yang mengatur masyarakat berjumlah banyak dan rinci, maka dinamika masyarakat yang diatur oleh peraturan dan hukum yang banyak dan rinci tadi akan menjadi

terikat dengan kata lain perkembangan masyarakat menjadi terhambat. Di sinilah terletak hikmah mengapa ayat-ayat Alquran tidak banyak membicarakan soal hidup kemasyarakatan manusia, persoalan tersebut lebih banyak diserahkan kepada akal manusia untuk mengaturnya sedangkan yang diberikan Tuhan dalam Alquran adalah dasar atau patokan dan diatas dasar atau patokan inilah umat Islam mengatur hidup kemasyarakatan.

Mahmoud Mohamed Thaha membedakan ayat-ayat pokok atau primer (ayat *usju>l*) dan ayat-ayat subsider (ayat *furu>'*). Yang dimaksud dengan yang pertama adalah ayat-ayat yang memuat prinsip etis yang, karenanya, bersifat abadi dan menjadi inti peradaban kemanusiaan yang telah dibangun oleh Nabi saw. Menurutnya, prinsip etis yang menjadi inti pada syariat meliputi tiga hal, yaitu: pertama, keadilan ('adl) (QS. Al-Nahl [16]: 90) dalam pengertian hukuman setimpal (QS. Al-Ma'idah [5]:45, QS. Al-Baqarah [2]: 194), kedua, memaafkan (atau bahkan berbuat baik) terhadap orang yang berbuat salah (*ih>sa>n*) (QS. al-Ma'idah [5]:45), ketiga, silaturahmi dalam pengertian luas (QS. Al-Nahl [16]:90). Sedangkan yang dimaksud dengan ayat jenis kedua adalah ayat yang memuat aturan-aturan yang bersifat elastis, karena bersifat partikular dan kondisional.

Dari segi tipenya, menurutnya, ayat jenis pertama adalah ayat-ayat yang umumnya Makkiyah, di mana titik-awal dan orisinalitas ajaran Islam diletakkan, sedangkan ayat jenis kedua umumnya merupakan ayat-ayat Madaniyah, karena lebih kondisional, partikular, dan mengalami perubahan, dimaksudkan untuk menampung perubahan yang tunduk pada "hukum waktu" (*sa>h>ibat al-waqt*). Berbeda dengan ayat jenis kedua, ayat jenis pertama tidak bisa dianulir (mansukh), melainkan hanya ditunda penerapannya sesuai dengan konteksnya (Wardani & Nadhiroh, 2018).

Abdul Djalal mengemukakan empat kriteria dalam mendefinisikan ayat Makkiyah dan Madaniyah yaitu 1) Teori *mula>h>az>at maka>n al-nuzu>l* (geografis), yakni ayat-ayat Makkiyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Mekah dan sekitarnya, sementara Madaniyah adalah ayat-ayat yang turun di Madinah dan sekitarnya 2) Teori *mula>h>az>at al-mukhatabi>n fi> al-nuzu>l* (subjektif/audien), yakni ayat-ayat Makkiyah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Mekah, sementara ayat-ayat Madaniyah untuk penduduk Madinah; 3) Teori *mula>h>az>at zama>n al-nuzu>l* (historis), yakni ayat-ayat Makkiyah adalah ayat yang turun sebelum Nabi saw. hijrah, sementara Madaniyah adalah ayat yang turun setelah Nabi saw. Hijrah; dan 4) Teori *mula>h>az>at ma>tad>ammanat al-su>rah* (analisis isi). Teori ini melihat Makkiyah dan Madaniyah berdasarkan muatan ayat. Secara umum, ayat-ayat yang berbicara tentang kisah umat terdahulu, tauhid, akhlak, dan lain-lain adalah ayat Makkiyah, sedangkan ayat-ayat hukum, jihad dan lain-lain adalah ayat-ayat Madaniyah (Djalal, 2000).

Jika mengacu pada pendapat Djalal, pemikiran Thaha merupakan perpaduan antara kriteria kedua (melihat audien yang dituju) dan keempat (melihat materi ayat). Bedanya, umumnya ulama yang menganut teori *khita>b* berpendapat bahwa sasaran Makkiyah adalah ahl Makkah yang mereka terjemahkan dengan "penduduk Mekah". Sementara itu, sasaran Madaniyah adalah ahl al-Madinah yang mereka terjemahkan dengan "penduduk Madinah" (Thaha, n.d.)

Perbedaan muatan Makkiyah dan Madaniyah sebagaimana yang dikemukakan oleh Thaha, dapat ditemukan dalam pemikiran Imam al-Shatibi. Dalam kitab *Al-Muwa>faqa>t*, yang merupakan karya monumental Al-Shatibi, beliau menyatakan bahwa terdapat perbedaan mendasar antara ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah. Ayat-ayat Makkiyah menetapkan pokok-pokok agama yang universal (*as>lun kulliyun*), khususnya meliputi pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sedangkan ayat-ayat Madaniyah berbentuk *juz'i* (parsial) atau *al-juz'iyya>t al-far'iyya>t* dan bersifat memerinci, serta menyempurnakan (Shatibi (al), n.d.).

Al-Shatibi juga mengatakan bahwa ayat-ayat yang diturunkan di Mekah secara umum merupakan ayat yang bermuatan hukum yang bersifat *kully* dan kaidah-kaidah agama yang bersifat prinsip, sehingga naskh terhadap ayat-ayat Makkiyah sangat sedikit, karena *nas>juz'i* di Mekah sedikit, bahkan jarang. Akan tetapi naskh ini tidak menyangkut hal-hal yang bersifat *kully*, sebab yang bersifat *kully* tidak menerima naskh (Shatibi (al), n.d.)

Menurut Thaha, ayat *us}u>l* merupakan inti ajaran agama yang berdiri di atas prinsip kehormatan dan kebebasan manusia, oleh karena itu pemaksaan agama tidak dibenarkan. Pemberlakuan ayat-ayat Makkiyah saat ini merupakan sebuah keniscayaan, karena ayat-ayat ini sesuai dengan kebutuhan masyarakat dan dinilai dapat menyelesaikan berbagai persoalan kontemporer. Menurut Thaha, ayat-ayat Makkiyah yang merupakan ayat-ayat *us}u>l* adalah ayat-ayat yang menjadi landasan syariah baru, sedangkan ayat-ayat Madaniyah yang bersifat parsial adalah landasan syariah terdahulu. Akan tetapi, karena adanya tumpang tindih (*tada>khulan*) antara syariah pertama dan kedua, maka beberapa ketentuan syariah lama tetap diberlakukan pada syariah kedua, seperti ibadah, *h}udu>d*, dan *qis}a>s*. Adapun dalam bidang muamalah, akan selalu mengalami perkembangan dengan menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi sosial yang mengiringinya (Muzammil, 2021).

Pendapat Thaha yang mengartikan naskh dengan penundaan sebenarnya cukup memiliki landasan, karena dalam beberapa kitab tafsir dan qira'at disebutkan bahwasanya lafaz *أوتنساها* memiliki dua versi bacaan, versi pertama *أوتنساها* dan versi kedua *أوتنساها*. Beberapa tokoh sahabat dan tabi'in mengartikan lafaz ini dengan "mengakhirkan dan menunda". Al-Thabari menafsirkan ayat bacaan versi kedua dengan "ayat apa saja yang Kami turunkan kepada engkau Muhammad yang Kami ganti, dan Kami batalkan hukumnya sementara tulisannya tetap, atau kami akhirkannya kemudian Kami tunda dan Kami tetapkan dengan tidak merubah dan membatalkan hukumnya, pasti Kami datangkan yang lebih baik, atau setara dengannya" (Thabari (al), 1992). Versi kedua inilah yang menjadi pegangan bagi Thaha. Namun demikian, Al-Thabari tidak membedakan makna naskh dengan nasa'. Pergantian yang dimaksud oleh Thaha adalah dalam artian pergantian waktu karena pesan agung itu belum siap diterapkan dalam situasi abad ke-7 (Thaha, n.d.).

Dari gagasan Thaha di atas, dapat dipahami bahwa ia berangkat dari asumsi adanya kontradiksi antara ayat-ayat Makkiyah dengan ayat-ayat Madaniyah, sehingga ia memperlakukan dua kelompok ayat tersebut secara dikotomis, yaitu ayat Madaniyah berlaku untuk masyarakat yang memiliki peradaban yang belum maju, sementara ayat Makkiyah untuk masyarakat modern, dengan menggunakan mekanisme naskh. Dan naskh ini muncul sebagai jalan keluar apabila ada ayat/hukum yang bertentangan (Muzammil, 2021).

Pesan kedua (*al-risa>lah al-tha>niyah*) yang Thaha maksud adalah misi Alquran yang lebih egaliter, karena memuat persamaan, yang umumnya terkandung dalam ayat-ayat Makkiyah. Sedangkan, pesan pertama (*al-risa>lah al-'u>la>*) adalah misi yang termuat dalam ayat-ayat Madaniyah yang karena masyarakat Muslim telah terbentuk, menghendaki perubahan strategi, seperti tercermin dari kewajiban jihad. Karena mempertimbangkan spirit etis ayat-ayat Makkiyah, pemberlakuan ayat-ayat Madaniyah "ditunda". Alasan mendasar "penundaan" tersebut dimungkinkan adalah karena syariat hanya sempurna jika ia berkembang secara evolutif dengan spirit zaman (*tat}awwur al-shari>'ah*) (Wardani & Nadhiroh, 2018).

Thaha mengatakan bahwa ayat *furu>'* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat Madaniyah) harus dipahami dalam kerangka rujukan ayat *us}u>l* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat Makkiyah). Ayat *furu>'* karena konteks spesifik dan kondisionalnya, seperti ayat-ayat tentang jihad yang didesak oleh kepentingan membela diri dan tidak berlaku di setiap keadaan, harus dikembalikan, "dianulir secara temporal", atau "ditunda", dengan merujuk ayat *us}u>l* yang permanen.

4. KESIMPULAN

Sekalipun penurunan Alquran telah selesai, namun penjelasannya akan terus-menerus dilakukan. Menurut Thaha, Alquran tidak mungkin dijelaskan secara final. Dalam QS. Al-Nahl [16]: 44 dijelaskan bahwa Alquran tidak bisa dipahami secara menyeluruh, dan penjelasan Alquran akan terus-menerus dilakukan sesuai kemampuan manusia.

Thaha membagi periodisasi Islam menjadi dua periode, menurut Thaha ayat-ayat Madaniyah berbicara tentang fase iman yang merupakan *risa>lah u>la>*, dan ayat-ayat Makkiyah tentang fase Islam yang merupakan *risa>lah tha>niyah*. Gagasan Thaha berangkat dari asumsi adanya kontradiksi

antara ayat-ayat Makkiyah dengan ayat-ayat Madaniyah, sehingga ia memperlakukan dua kelompok ayat tersebut secara dikotomis, yaitu ayat Madaniyah berlaku untuk masyarakat yang memiliki peradaban yang belum maju, sementara ayat Makkiyah untuk masyarakat modern, dengan menggunakan mekanisme naskh. Dan naskh ini muncul sebagai jalan keluar apabila ada ayat/hukum yang bertentangan.

Pesan kedua (*al-risa>lah al-tha>niyah*) yang Thaha maksud dalam pemikirannya adalah misi Alquran yang lebih egaliter, karena memuat persamaan, yang umumnya terkandung dalam ayat-ayat Makkiyah. Sedangkan, pesan pertama (*al-risa>lah al-'u>la>*) adalah misi yang termuat dalam ayat-ayat Madaniyah yang, karena masyarakat Muslim telah terbentuk, menghendaki perubahan strategi, seperti tercermin dari kewajiban jihad. Karena mempertimbangkan spirit etis ayat-ayat Makkiyah, pemberlakuan ayat-ayat Madaniyah "ditunda". Alasan mendasar "penundaan" tersebut dimungkinkan adalah karena syariat hanya sempurna jika ia berkembang secara evolutif dengan spirit zaman (*tat}awwur al-shari>'ah*).

Thaha menunjukkan keberanian dan usaha luar biasa dalam mengutarakan pemikirannya bagi perkembangan hukum Islam, dan apapun hasil yang diterimanya dari pemikiran tersebut, baik penerimaan bahkan penolakan, pemikiran tersebut haruslah diapresiasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Ahmed, N. (al). (1987). *Translator's Introduction dalam The Second Message of Islam*. University Press.
- Azwarfajri. (2013). Pemikiran mahmud Thaha tentang Syariat yang Humanis. *Jurnal Substantia*, 15(02), 208.
- Bearman, P. J. (2000). *The Encyclopedia of Islam*. Brill.
- Djalal, A. (2000). *Ulumul Qur'an*. Dunia Ilmu.
- Engineer, A. A. (2000). *Hak-hak Perempuan dalam Islam*. LSPPA.
- Fathina, R. (2010). Mahmoud Muhamed Thaha: Redefinisi Konsep Nasakh Sebagai Pembentuk Syariat Humanis. *Jurnal Hukum Dan Syari'ah*, 1(1), 66.
- Hakim, R. (n.d.). *Nasikh Mansukh dalam Alquran*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Indonesia, D. A. R. (2009). *Alquran dan Terjemahannya*.
- Kamrullah, & Samsahudi. (2020). Aktualisasi Universalitas Al-Qur'an. *El-Huda*, 11(02).
- Khoir, T. (2016). Titik Temu Pemikiran Mahmoud Mohamed Thaha dan Abdullahi Ahmed An-Na'im. *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din*, 18(1).
- Magnarella, P. (2002). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Mizan.
- Mayangsari R, G. N. K. (2016). Nasakh dalam Hukum Islam. *Jurnal An-Nisbah*, 02(02), 22–23.
- Muzammil, I. (2021). Membangun Paradigma Baru Hukum Islam: Gagasan Mahmoud Thaha tentang Syari'ah yang Terus Berkembang/Tat}wi>r al-Shari'ah. *Kencana*.
- Na'im (al), A. A. (1997). *Dekonstruksi Syariah*. LKiS.
- Qardhawi (al), Y. (1995). *Ijtihad Kontemporer; Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. Risalah Gusti.
- Qattan (al), M. K. (1990). *Mabahith fi ulum Alquran*. Manshurat al-Ashr al-Hadith.
- Shatibi (al), A. I. (n.d.). *Al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Shari>'ah* Vol. 3. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Shihab, M. Q. (1997). *Tafsir Alquran al-Karim atas Surat-surat Pendek, Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Pustaka Hidayah.
- Shihab, M. Q. (2005). *Tafsir Al-Misbah; Pesan, kesan dan Keserasian Alquran*. Vol. 7. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2007). *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan.
- Supena, I., & Fauzi, M. (2002). *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Gamma Media.
- Syaikani, I. (2006). *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. PT. Raja Grafindo Persada.
- Ṭhabari (al), A. J. M. I. J. I. Y. I. K. I. G. (1992). *Tafsir Jami'ul Al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an*. Vol. 2. Daarul Kitab.
- Thaha, M. M. (n.d.). *al-Risa>lah al-Tha>niyah min al-Isla>m*.

- Thaha, M. M. (1968). *al-Dustu>r al-Isla>mi> Na'am wa La>*.
- Thaha, M. M. (1987). *The Second Messege of Islam*. University Press.
- Warburg, G. R. (2002). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Mizan.
- Wardani, & Nadhiroh, W. (2018). Menemukan Universalitas Pesan Alquran. *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, 8(1).
- Yafei, A. (2002). *Mengenal Naskh dan Mansukh dalam Al-Qur'an dalam Sukardi*. Belajar Mudah Ulumul Qur'an. Penerbit Lentera.
- Zarqani (al), M. A. A. (1996). *Mana>hil al-'Irfa>n fi> al-'ulu>m Al-Qur'a>n*. Dar al-Kitab al-Arabi.