

STUDI PENAFSIRAN SAYID QUTUB TENTANG NASAKH DALAM TAFSIR *FĪ ZILĀL AL-QUR'ĀN*

Muhammad Hasdin Has

(Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Kendari)

Abstrak: Sayid Qutub adalah seorang ulama kontemporer yang kaya ilmu dan pengalaman hidupnya, membuat dirinya tetap di bawah naungan al-Qur'an. Itulah sebabnya karya tafsir yang ditulisnya, diberinya judul *Fī Zilāl al-Qur'ān*.

Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* menggunakan metode *tahlīliyy* yang menjelaskan kandungan al-Qur'an dari berbagai aspeknya secara runtut sebagaimana yang tersusun dalam mushaf. Sumber penafsirannya adalah dalil-dalil *ma'sūr* dan *ra'yu* dengan menganalisis ayat berdasarkan cara *tashwīr*, *tajsīm*, juga mengungkap kisah, dan ayat-ayat tersebut yang diuraikannya dengan menggunakan sastra yang indah.

Menurut Sayid Qutub, *nasakh* dalam Al-Qur'an bukan sebagai penghapus, tetapi *nasakh* adalah identik dengan teori *al-munāsabah*, yakni keterkaitan *siyāq al-āyah* yang turun sebelumnya dengan ayat yang datang sesudahnya, sebagai penyempurna kandungan hukum dalam upaya memperkuat akidah umat. Jadi, esensi teori *nasakh* adalah mendatangkan hukum yang lebih baik (*na'ti bikhairin minhā*).

Kata Kunci: *Nasakh, fī zilāl al-Qur'ān*

Pendahuluan

Nabi saw sendiri yang bertindak sebagai penafsir pertama (*al-mufassir al-awwal*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Setiap Nabi saw menerima wahyu, maka setiap itu juga disampaikan-nya kepada para sahabat, lalu mereka menghafal ayat-ayat tersebut secara baik dan benar. Di samping itu, Nabi saw juga menjelaskan ayat-ayat yang sulit dipahami oleh para sahabat. Kegiatan penafsiran al-Qur'an tersebut tumbuh dan mengalami perkembangan setelah wafatnya Nabi saw.

Ignaz Goldziher salah satu orientalis yang populer dalam bidang Ilmu-Ilmu al-Qur'an, telah membagi periodisasi sejarah perkembangan tafsir dalam tiga masa, yakni; (1) tafsir pada masa Nabi, sahabat, dan tabi'in yang pijakannya pada *tafsir bi al-masur*; (2) tafsir pada masa perkembangan menuju mazhab-mazhab tafsir *ahl al-ra'yi*; (3) tafsir pada masa perkembangan kebudayaan Islam yang ditandai dengan adanya pemikiran baru (Ignaz Goldziher dalam Josef Schacht [ed.], 1964: 4-5). Tafsir pada masa yang terakhir ini, biasa juga dikenal dengan periode kontemporer.

Diantara mufassir kontemporer yang banyak dilirik oleh kaum muslimin dewasa ini, adalah Sayid Qutub. Beliau memiliki banyak pemikiran baru melalui perenungannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dan karena pemikirannya yang cerdas dan cemerlang itu, namanya dikenal secara luas di dunia Islam.

Sayid Qutub melalui perenungan dan pemahamannya secara akurat terhadap ayat-ayat al-Qur'an, menyebabkan dirinya melahirkan sebuah karya tafsir dengan sosoknya yang khas, berbeda dengan umumnya kitab tafsir yang muncul di era kontemporer ini. Karya tafsir beliau, diberinya judul *Fī Zilāl al-Qur'ān* yang sangat kaya dengan metodologi, dan salah satu keunikannya adalah teknik interpretasinya dalam masalah *nasakh* dalam al-Qur'an.

Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* adalah salah satu kitab tafsir yang berhasil menjelaskan seluruh ayat al-Qur'an. Kitab ini dapat diselesaikan oleh Sayyid beberapa saat sebelum dijatuhi hukum mati, dan telah banyak mempengaruhi pemikiran banyak kalangan umat Islam, khususnya pada generasi mudanya, terutama di kawasan timur tengah.

Kitab tersebut merupakan sebuah tafsir sempurna tentang kehidupan di bawah sinar al-Qur'an dan petunjuk Islam. Pengarangnya hidup di bawah naungan al-Qur'an bijaksana sebagaimana dapat difahami dari penamaan kitabnya.

Pada umumnya mufassir di era kontemporer memiliki kecenderungan untuk melahirkan karya dengan metode tematik, terutama kalangan mufassir yang bergelut dalam dunia akademik (H. Abdul Muin Salim dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk, 2005: 6). Namun beda halnya dengan Sayid Qutub yang walaupun dia bergelut dalam dunia akademik, justru yang mejadi penekanan dalam karya tafsirnya adalah pada metode *tahlīliyy*.

Selanjutnya, dalam masalah *nasakh* yang erat kaitannya dengan *nāsikh wa al-mansūkh* di kalangan mufassir kontemporer telah memunculkan berbagai kontroversi, apakah ada ayat-ayat dalam al-Qur'an yang satu dengan lainnya saling bertentangan. Kontroversi tersebut, dikarenakan al-Qur'an sendiri secara tekstual menyatakan bahwa ada ayat yang di-*nasakh*, sebagaimana dalam QS al-Baqarah/2: 106,

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ 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. Tiadakah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu? (Departemen Agama RI, 1418 H: 29).

Berkaitan dengan ini, maka Sayid Qutub sebagai mufassir kontemporer, memiliki pandangan tersendiri tentang *nāsikh wa al-mansūkh* tersebut.

Dengan latar belakang seperti yang telah diuraikan, maka pokok permasalahan dalam pembahasan ini adalah bagaimana metodologi *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* dan pandangan Sayid Qutub tentang *nasakh* dalam al-Qur'an?

Biografi Singkat Sayid Qutub

Sayid Qutub bernama lengkap Sayid Qutub Ibrāhīm Husain Syadili, lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di Mausyāh, salah satu wilayah provinsi Asyuth di dataran tinggi Mesir. Banyak kalangan

menganggapnya sebagai ulama pergerakan modern abad ke-20 ini (Abdillah F. Hasan, 2004: 289). Dengan demikian, Sayid adalah salah satu ulama masyhur di dunia Islam dalam era kontemporer ini.

Kakek Sayid yang keenam, adalah al-Faqir Abdullāh, datang dari India ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Setelah itu, ia meninggalkan Mekah menuju dataran tinggi Mesir, dan akhirnya menetap di sana. Di antara anak keturunnya itu, lahirlah Sayid Qutub (Abdillah F. Hasan, 2004: 289). Sejak kecilnya, Sayid Qutub tumbuh dan berkembang dalam lingkungan islami, dan terhormat.

Sayid Qutub menempuh pendidikan dasarnya di desanya, dan dalam usia kecilnya itu, dia sudah menamatkan hafalan al-Qur'an (Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, 1981: 80). Setelahnya, Sayid Qutub melanjutkan pendidikannya di tingkat menengah, dan kemudian pada tahun 1930, dia melanjutkan pendidikan tinggi di Institut Dar U'lum, kemudian memperoleh gelar Lc dalam bidang sastra dan tarbiyah pada tahun 1933 di almamaternya. Selanjutnya, dia mengajar dan almamater-nya mengutus Sayid Qutub untuk melanjutkan pendidikan di Amerika pada tahun 1948 (Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, 84). Selama mengajar dan melanjutkan studi, Sayid Qutub telah mulai menulis dan dengan tekun ia mencurahkan waktunya dalam kegiatan dakwah.

Ketika di Amerika, Sayid Qutub terdapat di sejumlah Perguruan Tinggi, misalnya Samford University di California, dan Greelay Colege di Corolado. Di negara Barat inilah Sayid Qutub banyak mendapat ilustrasi berbagai hal yang terjadi di masyarakat Barat yang dianggapnya gersang dari nilai-nilai ketuhanan. Masyarakat Barat pada umumnya, terutama ketika Sayid Qutub berada di sana, mereka berpaham materialisme dan materi inilah yang dipertuhankan menurut kesaksian Sayid Qutub.

Pengalaman-pengalaman dan berbagai kesaksian Sayid Qutub di negara Barat, memotivasi dirinya untuk giat menulis ketika kembali ke negerinya, Mesir. Hal ini dilakukannya mengingat keahlian Sayid Qutub, adalah dalam bidang sastra, dan aktivitas lainnya di samping menulis, adalah mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan sastranya dan pemikiran, serta aktif dalam Jamaah Ikhwanul Muslimin, juga sebagai anggota Maktab Isyad 'Am.

Pada tahun 1953, Sayid Qutub mengadakan kunjungan ilmiah dan dakwah ke luar Mesir. Di antaranya adalah ke Damaskus untuk mengikuti Kongres Studi-studi Sosial, dan juga kunjungan ke al-Quds untuk mengikuti Muktamar Islam atas undangan jamaah Ikhwanul Muslimin di sana.

Ketika terjadi revolusi di Mesir, pada awal tahun 1954, mereka yang tergabung dalam Ikhwanul Muslimin menjadi sasaran penangkapan, dan Sayid Qutub termasuk di dalamnya. Sebagai akibatnya, Sayid Qutub dimasukkan ke dalam penjara, selama lima belas tahun lamanya. Ketika kesehatan Sayid Qutub memburuk, dia kemudian dipindahkan ke rumah sakit penjara. Ketika masih berada di penjara rumah sakit, dan kesehatannya sudah membaik, di situ dia mempergunakan banyak kesempatan untuk menulis pemikiran-pemikirannya, dan termasuk menulis karya tafsirnya.

Setelah menjalani penjara selama sepuluh tahun, maka pada tahun 1964, pemimpin Irak Abdus Salam Arif, berkunjung ke Mesir, dan pemimpin Irak ini berusaha mendesak pemimpin Mesir, Abdul Nasir, agar membebaskan Sayid Qutub. Namun setelah keluar dari penjara, tidak lama kemudian Sayid Qutub kembali lagi dipenjarakan dengan tuduhan bahwa, dia telah membuat konspirasi politik di kalangan Ikhwanul Muslimin untuk menjatuhkan kepemimpinan Abdul Nasir. Setelah dijatuhkan siksaan yang sadis terhadap Sayid Qutub, Mahkamah Revolusi kemudian menjatuhkan hukuman gantung terhadap Sayid Qutub. Di samping Sayid Qutub, dua tokoh pergerakan lainnya di Mesir dijatuhkan hukuman gantung, yakni Abdul Fattah Ismail dan Muhammad Yusuf Hawwasi.

Pihak penguasa telah berusaha keras, agar Sayid Qutub mengakui tuduhan yang diarahkan kepadanya, dan mau menarik diri dari ucapannya, serta mengucapkan permohonan maaf sambil mengucapkan dukungannya terhadap kekuasaan (Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, 183-184). Namun semua itu sia-sia, karena Sayid Qutub bahkan menyatakan “jika aku dihukumi dengan benar, aku suka dan jika aku di-hukum dengan batil, aku benci kebatilan”. Akhirnya, pada Ahad sore, 28 Agustus 1966, bertepatan dengan 12 Jumadil Staniyah 1386, persiapan eksekusi terhadap Sayid Qutub sudah dimulai. Keesokan harinya, tanggal 29 Agustus 1966, munculnya berita di media dengan tulisan

“pelaksanaan eksekusi terhadap Sayid Qutub telah selesai (Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, 183-184). Demikianlah akhir kehidupan Sayid Qutub yang wafat di tiang gantung dalam keadaan syahid.

Sepeninggal Sayid Qutub, tercatat kurang lebih 57 karya ilmiah yang diwariskannya (Shalāh Abd. al-Fatāh al-Khalidi, 2001: 41-43). Karya-karya tersebut, ada yang ditulisnya di dalam penjara dan di luar penjara, dengan berbagai disiplin ilmu keislaman, namun yang dominan adalah karyanya dalam bidang sastra.

Metodologi Penafsiran Sayid Qutub dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān*

Tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān*, terdiri atas delapan jilid, dan masing-masing jilidnya yang diterbitkan Dār al-Syurūq, Mesir, mencapai ketebalan rata-rata 600 halaman.

Term *Zilāl* yang berarti “naungan” sebagai judul utama tafsir Sayid Qutub, memiliki hubungan langsung dengan kehidupannya. Sebagai catatan mengenai riwayat hidup Sayid Qutub, dan juga telah disinggung pada uraian yang lalu bahwa dia sejak kecilnya telah menghafal al-Qur’an, dan dengan kepakarannya dalam bidang sastra, dia mampu memahami al-Qur’an secara baik dan benar dengan kepakarannya itu, serta segala kehidupannya selalu mengacu pada ajaran al-Qur’an. Oleh karena itu, Sayid Qutub menganggap bahwa hidup dalam “naungan” al-Qur’an sebagai suatu kenikmatan. Hal ini, sesuai yang termaktub dalam tulisan muqaddimah tafsirnya:

الحياة فى ظلال القرآن نعمة. نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها. نعمة ترفع
العمر وتباركه وتزكيه. والحمد لله ... لقد من على بالحياة فى ظلال
القرآن فترة من الزمان.

Hidup di bawah naungan al-Qur’an adalah kenikmatan. Kenikmatan itu tidak dapat diraih kecuali bagi orang yang merasakannya. Kenikmatan itu mengangkat umur, memberkatinya dan mensucikannya. Segala puji bagi Allah... yang telah menganugerahkan kepadaku kehidupan di bawah naungan al-Qur’an dalam periode di zaman ini (Sayid Qutub, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, jilid I, h. 5).

Berdasar pada kutipan di atas, betapa indahnya penggambaran Sayid Qutub terhadap makna *Fī Zilāl al-Qur'ān* sebuah kitab tafsir yang dialami penulisnya sendiri dengan spirit, pemikiran, perasaan, serta eksistensinya seluruhnya. Sayid Qutub mengalami semua itu dari waktu ke waktu, sampai masa wafatnya, dan tentu saja (menurut hipotesa penulis) hingga kini, rohnya mengalami kenikmatan.

Selanjutnya, bila karya tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* dicermati aspek-aspek metodologisnya, ditemukan bahwa karya ini menggunakan metode *tahlīliyy*, yakni metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya secara runtut, sebagaimana yang tersusun dalam mushaf. Dalam tafsirnya, diuraikan korelasi ayat, serta menjelaskan hubungan maksud ayat-ayat tersebut satu sama lain. Begitu pula, diuraikan latar belakang turunnya ayat (*sabab nuzūl*), dan dalil-dalil yang berasal dari al-Qur'an, Rasul, atau sahabat, dan para tabiin, yang disertai dengan pemikiran rasional (ra'yu.)

Kerangka metode *tahlīlī* yang digunakan Sayid Qutub tersebut, terdiri atas dua tahap dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an. *Pertama*, Sayid Qutub hanya mengambil dari al-Qur'an saja, sama sekali tidak ada peran bagi rujukan, referensi, dan sumber-sumber lain. Ini adalah tahap dasar, utama, dan langsung. Tahap *kedua*, sifatnya skunder, serta penyempurna bagi tahap pertama yang dilakukan Sayid Qutub.

Dengan metode yang kedua ini, sebagaimana dikatakan Dr. Adnan Zurzur yang dikutip oleh al-Khalidi bahwa Sayid Qutub dalam menggunakan rujukan skunder, tidak terpengaruh terlebih dahulu dengan satu warna pun di antara corak-corak tafsir dan takwil, sebagaimana hal itu juga menunjukkan tekad beliau untuk tidak keluar dari riwayat-riwayat yang sahih dalam *tafsir al-ma'sūr*.

Dapatlah dipahami bahwa rujukan utama karya tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* yang ditulis Sayid Qutub adalah dalil-dalil *ma'sūr* itu sendiri. Antara lain sebagai contoh yang dapat penulis kemukakan di sini, adalah penafsiran Sayid Qutub tentang QS al-Fātihah, dimana setelah dijelaskan makna al-Fātihah dengan bahasa sastranya, Sayid Qutub kemudian memulai tafsirannya terhadap term “بِسْمِ اللَّهِ” dan secara interpretatif dia memperkuat

makna term tersebut dengan QS al-Alaq/96: 1 “ اَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ”. (Sayid Qutub, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, h. 15).

Selanjutnya, kalimat “الْحَمْدُ لِلَّهِ” masih dalam QS. al-Fātihah, oleh Sayid Qutub mengkaitkannya makna kalimat dengan sebuah hadis yang dikutipnya dalam sunan Ibn Mājah, dari ‘Umar, bahwa Rasulullah saw menyampaikan kepada sahabat-sahabatnya, “seorang hamba adalah hamba Allah yang selalu berkata (berdoa) : “يارب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك”. (Sayid Qutub, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, h. 16).

Di samping *tafsīr ayat bi al-ayat* dan *tafsīr ayat bi al-hadīs*, Sayid Qutub juga dalam beberapa ayat, mengutip pendapat sahabat, kemudian pendapat para tabiin. Hal ini dapat ditemukan misalnya ketika Sayid Qutub menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 188.

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ
أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui (Departemen Agama RI, h. 46).

Sayid Qutub dalam menginterpretasikan ayat tersebut, dia meng-kedepankan dua riwayat *ma’sūr*, yakni riwayat yang pertama adalah dari Ibn ‘Abbās (sahabat), sedangkan riwayat yang kedua berasal dari Mujāhid, Sa’īd bin Jubair, Ikrimah, Hasan, dan Qatādah (dari kalangan tabiin). Selanjutnya, Sayid Qutub memberikan komentar berdasarkan alur pemikirannya sendiri (*ra’yu*) terhadap ayat tersebut dengan tetap mengacu pada kandungan riwayat *ma’sūr* yang telah dikutipnya.

Dalam upaya memperkaya metode penafsirannya tersebut, Sayid Qutub selalu mengutip penafsiran-penafsiran ulama lainnya yang sejalan dengan alur pemikirannya. Adapun rujukan utama Sayid Qutub dalam mengutip pendapat-pendapat ulama, adalah merujuk pada beberapa karya tafsir ulama yang diklaim sebagai karya tafsir *bi al-ma’sūr* kemudian merujuk juga pada karya tafsir *bi al-ra’y*. Kitab tafsir yang dikutip Sayid Qutub adalah; *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm* karya Ibn Kaṣīr; *Jāmi’ al-Bayān al-Ta’wīl ‘Āyil*

Qur'ān, karya Ibn Jarir al-Tabariy; *Tafsīr al-Ša'kabi*; *al-Bagawi*; *Tafsīr al-Dur al-Ma'sūr fī Tafsīr al-Ma'sūr*, *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jasshaās; *Tafsīr al-Qurthubiy*; *Tafsīr al-Kasasyāf* karya al-Zamakhsyari; *Rūh al-M'āniy*, karya al-ALūsi, *Tafsīr al-Manār* karya Rasyid Ridha, dan selainnya. Lebih jelasnya (Shalāh Abd. al-Fatāh al-Khalidi, *Madhal Ilā Zilāl al-Qur'ān*, h. 182-211). Dari sini dipahami bahwa metode penafsiran Sayid Qutub, juga tidak terlepas dari penggunaan metode tafsir *muqāran*.

Selanjutnya, dalam menganalisis berbagai ayat yang ditafsirkannya, Sayid Qutub senantiasa mendasarkan dirinya pada multi metode sesuai dengan kandungan ayat. Dalam hal ini, Sayid Qutub menginterpretasikan ayat dengan cara *tashwīr* (gambaran artistic (Sayid Qutub, 2004: 65-70); *tajsīm* (imajinasi perasaan dan perupaan (Sayid Qutub *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur'an, Keindahan al-Qur'ān yang Menakjubkan*, h. 136); mengungkap kisah (Sayid Qutub *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur'an, Keindahan al-Qur'ān yang Menakjubkan*, h. 275-276). Namun analisis interpretatif yang paling menonjol digunakan Sayid Qutub dalam menafsirkan ayat al-Qur'an adalah aspek kesusastaraan al-Qur'an, karena sebagaimana yang telah disebut-kalau berkali-kali bahwa Sayid Qutub adalah sangat pakar dalam bidang ilmu kesusastaraan.

Terkait dengan itu, al-Khalidi secara tegas menyatakan bahwa Sayid Qutub dalam karya-nya *Fī Zilāl al-Qur'ān* memiliki sastra yang tinggi, serta gaya sastra yang indah. Sayid Qutub menggunakan hal itu sebagai sebuah sarana dalam tafsirnya, sehingga *Zilal* datang sebagai bentuk (bingkai) umum yang di dalamnya terpaparkan. *Zilal* seutuhnya dapat dikatakan sebagai contoh mengenai sastra, dan merupakan bagian dari sebab-sebab bisa diterimanya *Zilal* di kalangan kaum muslimin dewasa ini. Bakat sastra Sayid Qutub serta gaya sastranya yang sedemikian berpengaruh merupakan dasar baginya untuk memasuki alam al-Qur'an yang luas, mengeluarkan perbendaharaan-perbendaharaannya yang disukai ini.

Apabila karya-karya tafsir klasik dan kontemporer dibaca yang terbangun dalam metodologis sastra, fikih, filosof, atau ahli hukum, sungguh akan dipilih dan diutamakan yang pertama, yakni sastra karena lebih terkesan olehnya dan membuat orang terpesona. Inilah yang didapati oleh pembaca *Fī Zilal Tafsīr al-*

Qur'ān (Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, *Madhal Ilā Zilāl al-Qur'ān*, h. 283).

Renungan sastranya yang begitu indah dan mempesona, Sayid Qutub menampilkan sebagian dari sifat-sifat Allah dalam klausa “رَبِّ الْعَالَمِينَ” yang dikutipnya dari QS. al-Fātihah, yakni bahwa term *Rabb* secara ke-bahasaan mengandung makna kemutlakan bagi Allah swt mengadakan perbaikan dan pemeliharaan terhadap alam semesta, dan semua makhluk-Nya. Allah swt tidak menciptakan alam semesta kemudian membiarkannya begitu saja, melainkan Dia mengelolanya secara baik dan memelihara. Setiap alam dan ciptaan-(Nya), dijaga dan dirawat dengan pemeliharaannya.

Hubungan antara Khaliq dan makhluk selamanya berlangsung secara terus menerus di setiap situasi dan kondisi (Sayid Qutub, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, h. 16). Dengan gaya bahasa seperti ini, secara jelas dapat dipahami kandungan klausa *Rabb al-ālamīn* tersebut, yakni bahwa pemuliaan Allah swt terhadap alam ini begitu tinggi, hubungan antara Allah dengan alam dan semua makhluk-Nya, terutama manusia adalah keselarasan dan naungan (*Zilāl*) yang indah.

Pemahaman Sayid Qutub terhadap Nasakh dalam al-Qur'an

Masalah *nasakh* dan atau *nāsikh wa al-mansūkh* di kalangan mufassir merupakan wacana kontroversial yang berkepanjangan. Hal ini terjadi karena pengertian *nāsikh* yang berkembang di kalangan mereka adalah dalam makna “yang menghapus” dan *mansūkh* adalah “yang dihapus”. Maksudnya, bahwa di dalam al-Qur'an ada ayat yang menghapuskan makna ayat yang lain.

Dalam berbagai definisi, ditemukan pengertian yang umum dipahami oleh mufassir bahwa *nasakh* secara etimologis adalah إزالة الشيء و الحول محلة: *menghapuskan sesuatu untuk kemudian menempati posisinya* (Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, t.th: 29), dan secara terminologis, *nasakh* adalah رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخي Kata *raf'* yang dimaksud di sini adalah “mengangkat” atau “menghapus”, dan *al-hukm* mengindikasikan bahwa yang dihapus itu adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum syara' (*al-syar'iy*). Kata *bidalīl syar'iy*, kembali membatasi bahwa *nasakh* hanya terjadi dengan dalil syara', sehingga alasan-alasan

rasional, adat budaya atau lainnya, tidak bisa dijadikan *nāsikh*. Sedangkan kata *mutarākh* memberikan keterangan bahwa *nasakh* hanya bisa dilakukan dengan dalil syara' yang datangnya lebih belakangan terhadap dalil yang datangnya lebih dahulu.

Dari uraian di atas, maka *nasakh* bisa diartikan dengan penghapusan suatu hukum syara' oleh (dengan) dalil syara' yang secara kronologis turun lebih terkemudian ketika antara keduanya terdapat pesan hukum yang bertentangan yang tidak bisa dikompromikan. Inilah yang kemudian disebut teori naskh.

Para mufassir sependapat bahwa dasar keabsahan *nasakh*, sepenuhnya merujuk pada QS al-Baqarah/2: 106,

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ 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. Tiadakah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu? (Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 29).

Mufassir semisal Ibn kaṣīr memahami klausa *mā nansakh min āyah* dengan *mā nubadil min āyah*, ayat yang Kami gantikan (Abū al-Fidā Ismil bin Kaṣīr, t.th: 149), dan kebanyakan ulama lainnya mengartikan klausa tersebut adalah *al-izhāb 'an al-'ayn*: menghilangkan dari penampakan (Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h.31). Dua batasan *nasakh* ini, sangat berbeda dengan arti “menghapuskan” sebagaimana dipahami kebanyakan mufassir.

Dari berbagai ragam tentang teori dan definisi “nasikh mansukh”, serta pemahaman mufassir terhadapnya, justeru Sayid Qutub dalam memahami teori nasakh tersebut sangat berbeda dengan pemahaman mufassir yang telah diurai-kan. Sayid Qutub dalam hal ini, tidak memahami *nasakh* sebagai “penghapus” dan “pengganti” hukum, juga bukan “menghilangkan dari penampakan”, tetapi Sayid Qutub memahami bahwa nasakh adalah “al-Munāsabah”. Dia memahami bahwa klausa *mā nansakh min āyah* dengan *وسواء كانت المناسبة هي مناسبة تحويل القبلة* (*naskh adalah disamakan dengan al-munāsabah, yakni hubungan erat dengan*

perubahan yang telah terjadi terlebih dahulu (Sayid Qutub, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, h. 95).

Lebih lanjut Sayid Qutub menjelaskan secara komprehensif bahwa yang dimaksud *naskh* adalah keterkaitan *siyāq* (susunan kata) ayat yang turun sebelumnya dengan ayat yang datang sesudahnya, terutama jika hal itu terkait untuk meluruskan urusan-urusan syariat dan sebagai pembebanan hukum yang telah mentradisi di kalangan masyarakat muslim.

Naskh juga boleh berarti perbaikan khusus sebagian hukum-hukum yang termaktub dalam taurat karena datangnya kebenaran hukum yang dibawa Al-Qur’an sebagai penyempurna hukum-hukum taurat. Kesemuanya ini, memiliki aspek keterkaitan dan atau korelasi (munasabah) dalam upaya memperkuat akidah, karena al-Qur’an di sini adalah sebagai penjelas yang akurat, dan inilah disebut dengan teori naskh dan di dalamnya mengandung makna meluruskan hukum (Sayid Qutub, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, h. 95-96).

Dalam mengakhiri uraiannya tentang *nasakh*, Sayid Qutub dengan bahasa sastranya mengilustrasikan bahwa *nasakh* ayat yang disampaikan (diwahyukan), tidak hanya terjadi pada hukum syara’, tetapi juga pada hukum alam yang telah terlupakan, sehingga ayat-ayat yang dibaca itu mengandung bagian hukum dari hukum-hukum yang telah ada, sebagai tanda dan keistimewaan adanya keterkaitan seperti kemukjizatan para rasul terdahulu, karena itu didatangkanlah ayat yang lebih baik daripadanya (Sayid Qutub, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, h. 95-96).

Dari sini dapat dipahami bahwa, suatu ayat dalam al-Qur’an mungkin di-*nasakh* dimensi hukum-nya, tetapi tidak dari segi kemukjizatannya. Sebagai contohnya adalah, kehadiran para nabi tidak terlepas dari kemaslahan yang melingkupi mereka masing-masing. Diutusnya seorang nabi, ketika nabi lain telah tiada (telah di-*nasakh*), mem-berikan pengertian bahwa kehadiran nabi yang telah tiada (*mansūkh*) itu bukan dibatalkan oleh ayat.

Demikian juga kehadiran nabi yang baru (*nāsikh*), bukan berarti membatalkan nabi yang telah lalu. Dalam konteks seperti inilah, maka dalam pemahaman Sayid Qutub tentang *nasakh* adalah, bahwa ayat-ayat al-Qur’an tidak ada yang “membatalkan” kehadiran ayat yang telah lalu.

Penutup

Dengan merujuk pada permasalahan yang telah ditetapkan, dan kaitannya dengan pembahasan yang telah diuraikan, maka dapat disimpulkan bahwa Sayid Qutub adalah seorang mujahid hakiki dan ulama kontemporer yang sangat kaya dengan ilmu pengetahuan, dan dengan pengalaman hidupnya di negara Barat, juga di dalam penjara sampai wafatnya di tiang gantung, membuat dirinya tetap di bawah naungan al-Qur'an. Itulah sebabnya sehingga karya tafsir yang ditulisnya, diberinya judul *Fī Zilāl al-Qur'ān*.

Karya tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*, menggunakan metode *tahlīliyy* yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya secara runtut sebagaimana yang tersusun dalam mushaf. Adapun sumber penafsirannya adalah dalil-dalil *ma'sūr* dan *ra'yu*. Kemudian dalam menganalisis ayat, Sayid Qutub senantiasa mendasarkan dirinya pada cara *tashwīr*, *tajsīm*, juga mengungkap kisah, dan ayat-ayat tersebut diuraikannya dengan menggunakan bahasa sastra yang indah.

Menurut Sayid Qutub, *nasakh* dalam Al-Qur'an bukan sebagai “peng-hapus”, tetapi *nasakh* adalah identik dengan teori “al-Munāsabah”, yakni keterkaitan *siyāq al-āyah* yang turun sebelumnya dengan ayat yang datang sesudahnya, sebagai penyempurna kandungan hukum dalam upaya memperkuat akidah umat. Jadi, esensi teori *nasakh* adalah mendatangkan hukum yang lebih baik (*na'ti bikhairin minhā*). Wallahu A'lam

Daftar Pustaka

Al-Qur'ān al-Karīm

Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. (al-Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Tiba'at al-Mushaf, 1418 H)

Golziher, Ignaz dalam Joseph Schaht (ed), *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Hasan, Abdillah F. *Tokoh-tokoh Mashur di Dunia Islam*. Cet. I; Surabaya: Jawara, 2004..

Ibn Kašīr, Abū al-Fidā Ismil. *Tafsīr al-Qur'ān al-Azhīm*, jilid I. Bairut: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Khalidi, Shalāh Abd. al-Fatāh. *Madhal Ilā Zilāl al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Salafuddin Abu Sayyid, *Pengantar*

- Memahami tafsir Fi Zilalil Quran Sayid Qutub*. Cet. I; Solo-Surakarta: Intermedia, 2001.
- . *Sayid Qutub al-Syāhid al-Hayy*. Cet. I; Amman: Maktabah al-Aqsha, 1981.
- Qutub, Sayid. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1993.
- . *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar dengan judul *Keindahan al-Qur’ān yang Menakjubkan*. Cet. I; Jakarta: Robbani Press, 2004.
- Salim, H. Abdul Muin. “Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama” Kata Pengantar dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Cet. I; Yogyakarta: Teras Publicist, 2005.
- Al-Zarkāsyi, Badr al-Dīn Muhammad. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz II. Mesir: Isa Babi al-halabi, t.th