

SAYID QUTUB DAN TAFSIRNYA *FĪ ZHILĀL AL-QUR'ĀN*

(Metodologi Tafsir dan Pemahaman Nasakh)

Abdul Kallang

Institut Agama Islam Negeri Bone

abdulkallang@gmail.com

Abstrak

Salah satu mufassir kontemporer yang banyak dilirik oleh kaum muslimin dewasa ini, adalah Sayid Qutub. Beliau memiliki banyak pemikiran baru melalui perenungannya terhadap ayat-ayat Alquran, dan karena pe-mikirannya yang cerdas dan cemerlang itu, namanya dikenal secara luas di dunia Islam dewasa ini. Sayid Qutub melalui perenungan dan pemahamannya secara akurat terhadap ayat-ayat Alquran, 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 Zhilāl al-Qur'ān* yang sangat kaya dengan metodologi, dan salah satu keunikannya adalah teknik interpretasinya dalam masalah *nasakh* dalam Alquran. Pada umumnya mufassir di era kontemporer memiliki kecenderungan untuk melahirkan karya dengan metode tematik, terutama kalangan mufassir yang bergelut dalam dunia akademik. Namun beda halnya dengan Sayid Qutub yang walaupun dia bergelut dalam dunia akademik, justru yang menjadi penekanan dalam karya tafsirnya adalah pada metode *tahlīliyy*.

Pembahasan

Latar Belakang Sayid Qutub

Sayid Qutub bernama lengkap Sayid Qutub Ibrāhīm Husain Syadili, lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di Mausyah, salah satu wilayah provinsi Asyuth di dataran tinggi Mesir. Banyak kalangan menganggapnya sebagai ulama pergerakan modern abad ke-20 ini.¹ 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,

¹Abdillah F. Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur di Dunia Islam* (Cet. I; Surabaya: Jawara, 2004), h. 289

lahirlah Sayid Qutub.² 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 Alquran.³ Setamatnya di sekolah dasar, Sayid Qutub melanjutkan pendidikannya di tingkat menengah, dan kemudian pada tahun 1930, dia melanjutkan pendidikan tinggi di Institut Darl Ulum, 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 1948.⁴ Dalam 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 Greeley College di Colorado.⁵ 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 Alquran 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 Mukhtar 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

²Abdillah F. Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur di Dunia Islam*.

³Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, *Sayid Qutub al-Syāhid al-Hayy* (Cet. I; Amman: Maktabah al-Aqsha, 1981), h. 80.

⁴Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, *Sayid Qutub al-Syāhid al-Hayy* h. 84

⁵Abdillah F. Hasan, *Tokoh-tokoh Mashur di Dunia Islam*.

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, Abdun Nashir, 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 Abdun Nashir. Setelah dijatuhkan siksaan yang sadis terhadap Sayid Qutub, Mahkamah Revolusi kemudian menjatuhkan hukuman gantung terhadap Sayid Qutub.⁶

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.⁷ Namun semua itu sia-sia, karena Sayid Qutub justru 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”.⁸ Demikianlah akhir kehidupan Sayid Qutub yang wafat di tiang gantung dalam keadaan syahid.

Sepeninggal Sayid Qutub, tercatat kurang lebih 57 karya ilmiah yang diwariskannya.⁹ 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 Tafsirnya Fī Zhilāl al-Qur’ān

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

⁶Di samping Sayid Qutub, dua tokoh pergerakan lainnya di Mesir dijatuhkan hukuman gantung, yakni Abdul Fattah Ismail dan Muhammad Yusuf Hawwasi.

⁷Bersamaan dengan itu pula, Sayid Qutub ditawarkan berbagai kesenangan materi serta akan berbagai kesenangan yang diinginkannya. Uraian lebih lanjut, lihat Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, h. 183-184

⁸Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi.

⁹Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, *Madhal Ilā Zhilāl al-Qur’ān*, diterjemahkan oleh Salafuddin Abu Sayyid, *Pengantar Memahami tafsir Fī Zhilalil Quran Sayid Qutub* (Cet. I; Solo-Surakarta: Intermedia, 2001), h. 41-43

Term *Zhilāl* 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 Alquran, dan dengan kepakarannya dalam bidang sastra, dia mampu memahami Alquran secara baik dan benar dengan kepakarannya itu, serta segala kehidupannya selalu mengacu pada ajaran Alquran. Oleh karena itu, Sayid Qutub menganggap bahwa hidup dalam “naungan” Alquran sebagai suatu kenikmatan. Hal ini, sesuai yang termaktub dalam tulisan muqaddimah tafsirnya :

الحياة في ظلال القرآن نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها. نعمة ترفع العمر وتباركه وتركه. والحمد لله ... لقد من على بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان.¹⁰

Artinya :

Hidup di bawah naungan Alquran 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 Alquran dalam periode di zaman ini.

Berdasar pada kutipan di atas, betapa indahnya penggambaran Sayid Qutub terhadap makna *Fī Zhilāl 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 Zhilāl al-Qur’ān* dicermati aspek-aspek metodologisnya, ditemukan bahwa karya ini menggunakan metode *tahlīlīy*, yakni metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran 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 Alquran, Rasul, atau sahabat, dan para tabi’in, yang disertai dengan pemikiran rasional (ra’yu.)

Kerangka metode *tahlīlī* yang digunakan Sayid Qutub tersebut, terdiri atas dua tahap dalam menginterpretasikan ayat-ayat Alquran. *Pertama*, Sayid Qutub hanya mengambil dari Alquran 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

¹⁰Sayid Qutub, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, jilid I (Kairo: Dār al-Syurūq, 1993), h. 5

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*.¹¹

Dapatlah dipahami bahwa rujukan utama karya tafsir *Fī Zhilāl 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 tafsiran-nya terhadap term “بِسْمِ اللَّهِ” dan secara interpretatif dia memperkuat makna term tersebut dengan QS. al-Alaq “اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ”.¹²

Selanjutnya, kalimat “الْحَمْدُ لِلَّهِ” masih dalam QS. al-Fātihah, oleh Syaid 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”.¹³

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 أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْنُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Terjemahnya :

*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.*¹⁴

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’id bin Jubair, Ikrimah, Hasan, dan Qatādah (dari kalangan tabiin).¹⁵ Selanjut-nya, Sayid Qutub memberikan komentar berdasarkan alur pemikirannya sendiri (*ra’yu*) terhadap ayat tersebut dengan tetap mengacu pada kandungan riwayat *ma'sūr* yang telah dikutipnya.

¹¹Shalāh Abd. al-Fatāh al-Khalidi, *Madhal* h. 17

¹²Salafuddin Abu Sayyid, Pengantar Memahami tafsir *Fi Zhilalil Quran* Sayid Qutub h. 15

¹³Salafuddin Abu Sayyid, Pengantar Memahami tafsir *Fi Zhilalil Quran* Sayid Qutub h. 16

¹⁴Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an, 20012), h. 46

¹⁵Salafuddin Abu Sayyid, Pengantar Memahami tafsir *Fi Zhilalil Quran* Sayid Qutub h. 16

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*.¹⁶ 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 artistik);¹⁷ *tajsim* (imajinasi perasaan dan perupaan);¹⁸ mengungkap kisah.¹⁹ Namun analisis interpretatif yang paling menonjol digunakan Sayid Qutub dalam menafsirkan ayat Alquran adalah aspek kesusastaraan Alquran, karena sebagaimana yang telah disebut-kan berkali-kali bahwa Sayid Qutub adalah sangat pakar dalam bidang ilmu kesusastraan.

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

¹⁶Karya-karya atau kitab-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-Kasyshāf* karya al-Zamakhshari; *Rūh al-M'āniy*, karya al-ALūsi, *Tafsīr al-Manār* karya Rasyid Ridha, dan selainnya. Lebih jelasnya, lihat Shalāh Abd. al-Fatāh al-Khalidi, *Madhal*, h. 182-211.

¹⁷Pengungkapan *tashwīr* atau gambaran menurut Sayid Qutub adalah sarana yang diutamakan dalam uslub Alquran. Karena ia mengungkapkan makna pikiran dan keadaan jiwa ke dalam gambaran kata-kata yang dapat dirasakan indra dan dibayangkan oleh imajinasi. Uraian lebih tentang hal ini, lihat Sayid Qutub *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), h. 65-70

¹⁸Pengungkapan *tajsim* menurut Sayid Qutub adalah mengungkapkan makna pikiran dan keadaan ke dalam jiwa ke dalam gambaran kata-kata yang dapat dirasakan oleh indera imajinasi, juga untuk mengungkapkan kejadian yang dirasakan, serta pemandangan yang terlihat.

¹⁹Pengungkapan *kisah* menurut Sayid Qutub adalah satu sarana Alquran di antara sekian banyak sarannya yang mempunyai berbagai tujuan keagamaan. Kisah dalam temanya, metode penyajiannya dan pengaturan kejadian-kejadiannya tunduk kepada tuntutan tujuan-tujuan agama.

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 Zhilāl Tafsīr al-Qur'ān*.²⁰

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-bahasaannya 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.²¹ 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 (*zhilāl*) yang indah.

Pemahaman Sayid Qutub terhadap Nasakh dalam Alquran

Masalah *nasakh* dan atau *nāsikh wa al-mansūkh* di kalangan mufasssir 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 Alquran ada ayat yang menghapuskan makna ayat yang lain.

Dalam berbagai definisi, ditemukan pengertian yang umum dipahami oleh mufasssir bahwa *nasakh* secara etimologis adalah “إزالة الشيء و الحلول محلّه”²² (*menghapuskan sesuatu untuk kemudian menempati posisinya*), dan secara terminologis, *nasakh* adalah yang dimaksud *raf’* Kata ²³ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخي 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

²⁰Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, h. 283

²¹Sayid Qutub, h. 16

²²Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz II (Mesir: Isa Babi al-halabi, t.th), h. 29.

²³Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz II h. 30

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 نُنَسِّخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Terjemahnya :

*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?.*²⁴

Mufassir semisal Ibn kašīr memahami klausa *mā nansakh min āyah* dengan *mā mubadil min āyah*²⁵ (ayat yang Kami gantikan), dan kebanyakan ulama lainnya mengartikan klausa tersebut adalah *al-izhāb 'an al-'ayn*²⁶ (meng-hilangkan dari penampakan). 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*²⁷ (*naskh adalah disamakan dengan al-munāsabah, yakni hubungan erat dengan perubahan yang telah terjadi terlebih dahulu*).

Lebih lanjut Sayid Qutub menjelaskan secara komprehensif bahwa yang dimaksud *nasakh* adalah keterkaitan *siyāq* (susunan kata) ayat yang turun sebelumnya dengan ayat yang datang sesudahnya, terutama jika hal itu terkait untuk meluruskan

²⁴Kementrian Agama RI, h. 29

²⁵Abū al-Fidā Ismil bin Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azhīm*, jilid I (Bairut: Dār al-Fikr, t.th), h.

²⁶Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, h. 31

²⁷Sayid Qutub, h. 95

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 Alquran sebagai penyempurna hukum-hukum taurat. Kesemuanya ini, memiliki aspek keterkaitan dan atau korelasi (munasabah) dalam upaya memperkuat akidah, karena Alquran di sini adalah sebagai penjelas yang akurat, dan inilah disebut dengan teori naskh dan di dalamnya mengandung makna meluruskan hukum.²⁸

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 ke-istimewaan adanya keterkaitan seperti kemukjizatan para rasul terdahulu, karena itu didatangkanlah ayat yang lebih baik daripadanya.²⁹ Dari sini dapat dipahami bahwa, suatu ayat dalam Alquran 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 Alquran tidak ada yang "membatalkan" kehadiran ayat yang telah lalu.

Kesimpulan

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 Alquran. Itulah sebabnya sehingga karya tafsir yang ditulisnya, diberinya judul *Fī Zhilāl al-Qur'ān*. Karya tafsir *Fī Zhilāl al-Qur'ān*, menggunakan metode *tahlīliyy* yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran 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*, *tajsim*, juga mengungkap kisah, dan ayat-ayat tersebut diuraikannya dengan menggunakan bahasa sastra yang indah.

²⁸Sayid Qutub. h. 95-96.

²⁹Sayid Qutub.

Menurut Sayid Qutub, *nasakh* dalam Alquran 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.

Daftar Pustaka

Al-Qur’ān al-Karīm

Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur’an, 1992

Golziher, Ignaz dalam Josefh 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 Kaṣīr, 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 Zhilāl al-Qur’ān*, diterjemahkan oleh Salafuddin Abu Sayyid, *Pengantar Memahami tafsir Fi Zhilalil 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 Zhilāl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1993.

_____. *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Bahrūn 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