

SAYID QUTUB DAN TAFSIRNYA *FĪ ZHILĀL AL-QUR'ĀN* (METODOLOGI TAFSIR DAN PEMAHAMAN NASAKH)

Abdul Kallang

Institut Agama Islam Negeri Bone
abdulkallang01@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 Al-Quran, dan karena pemikirannya 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 Al-Quran, menyebabkan dirinya melahirkan sebuah karya tafsir dengan sosoknya yang khas. Penelitian ini bertujuan untuk menguraikan metodologi tafsir dan pemahaman nasakh Sayid Qutub dalam tafsir yang diberinya judul *Fī Zhilāl al-Qur'ān* yang sangat kaya dengan metodologi, dan salah satu keunikannya adalah teknik interpretasinya dalam masalah nasakh dalam Al-Quran. Metode yang digunakan adalah kualitatif deksriptif, di mana data-datanya diambil melalui riset kepustakaan yang sesuai dengan pembahasan kajian. Data primer diambil dari literatur sedangkan sumber data sekunder diambil dari dokumen-dokumen pendukung. Hasil kajian ini mengungkapkan bahwa 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 mejadi penekanan dalam karya tafsirnya adalah pada metode tahlīiy yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Quran 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-Quran 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.

Kata Kunci: *Fī Zhilāl al-Qur'ān; Metode Tahlīiy; Nasakh.*

Abstract

*One of the contemporary commentators that many Muslims are ogling today is Sayid Qutub. He had many new thoughts through his contemplation of the verses of the Qur'an, and because of his intelligent and brilliant thinking, his name is widely known in the Islamic world today. Sayid Qutub through his contemplation and accurate understanding of the verses of the Qur'an, caused him to give birth to a work of interpretation with a distinctive figure. This study aims to describe the methodology of interpretation and understanding of Sayid Qutub's text in the interpretation which he gives the title *Fī Zhilāl al-Qur'ān* which is very rich in methodology, and one of its uniqueness is the technique of interpretation in the problem of texts in the Al-Quran. The method used is descriptive qualitative, where the data is taken through library research through the discussion of the study. Primary data is taken from the literature while secondary data sources are taken from supporting documents. The results of this study reveal that in general, commentators in the contemporary era tend to produce works using thematic methods, especially among commentators who are involved in the academic world. However, it is different with Sayid Qutub, who even though he is struggling in the academic world, emphasizes in his commentary works on the tahliliy method which intends to explain the contents of the verses of the Qur'an from all aspects in a coherent manner as they are arranged in the Mushaf. The sources of interpretation are the arguments of *ma'sūr* and *ra'yu*. Then in analyzing the verse, Sayid Qutub always bases himself on the way of *tashwīr*, *tajsīm*, also reveals the story, and he describes the verses using beautiful literary language. According to Sayid Qutub, texts in the Qur'an are not "erasers", but texts are identical to the theory of "al-Munasabah", namely the linkage of the *siyāq al-āyah* which was revealed earlier with the verses that came after it, as a complement to the legal content to strengthen the faith. people.*

Keywords: *Fī Zhilāl al-Qur'ān; Tahlīliy method; Nasakh.*

PENDAHULUAN

Sayid Qutub bernama lengkap Sayid Qutub Ibrāhim 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.

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

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 keturunannya itu, 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 Al-Quran.³ Setamatnya dari 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 Selama mengajar dan melanjutkan studi, Sayid Qutub telah mulai menulis dan dengan tekun ia mencurahkan waktunya dalam kegiatan dakwah.

Ketika di Amerika, Sayid Qutub terdaftar di sejumlah perguruan tinggi, misalnya Samford University di California, dan Greelay College di Corolado.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 lainnnya di samping menulis, adalah mengkaji Al-Quran dengan pendekatan sastra dan pemikirannya, 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 Mukhtamar Islam atas undangan jamaah Ikhwanul Muslimin di sana.

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*.

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 masa penjara selama sepuluh tahun, maka pada tahun 1964, pemimpin Irak Abdus Salam Arif berkunjung ke Mesir, ia kemudian 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 dihukum 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.

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, *Sayid Qutub al-Syāhid al-Hayy*, hal. 86.

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.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Penelitian kualitatif bertujuan untuk menjelaskan fenomena sedalam-dalamnya melalui pengumpulan data sedalam-dalamnya.¹⁰ Yakni dengan menggunakan studi pustaka (*library research*) yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.¹¹ Oleh karena itu, sumber primer diperoleh melalui literatur yang sesuai dengan dengan kajian yang dilakukan penulis. Ini menjadi pembeda antara penelitian yang dilakukan langsung di lapangan. Penelitian ini bukan merupakan penemuan yang dilakukan dengan melakukan penyebaran kuisioner atau pun wawancara.¹² Literatur yang sesuai dikumpulkan dengan teknik dokumentasi, yaitu membaca dan memperelajari serta mengkaji tentang hal-hal yang sesuai dengan fokus penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Metodologi Penafsiran Sayid Qutub dalam Tafsirnya Fī Zhilāl al-Qur'ān

Salah satunya adalah 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.

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 sebelumnya bahwa dia sejak kecilnya telah menghafal Al-Quran, dan dengan

⁹Shalāh Abd. al-Fatāh al-Khalidi, *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), h. 41-43.

¹⁰Rahmat Kriyantono, *Teknik Praktis Riset Komunikasi*, (Jakarta: Kencana, 2008), hal. 56.

¹¹Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hal. 3.

¹²Khatibah, *Penelitian Kepustakaan. Iqra': Jurnal Perpustakaan dan Informasi*, 2011. 5(01), h. 36-39.

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

الحياة في ظلال القرآن نعمة. نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها. نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكيه. والحمد لله ...
لقد من على بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان.¹³

Terjemahnya:

“Hidup di bawah naungan Al-Quran 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-Quran 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 keseluruhan. 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 *tahlīliyy*, yakni metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Quran 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 turunya ayat (*sabab nuzūl*), dan dalil-dalil yang berasal dari Al-Quran, 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 Al-Quran. Pertama, Sayid Qutub hanya mengambil dari Al-Quran saja, sama sekali tidak ada peran dari rujukan, referensi, dan sumber-sumber lain. Ini adalah tahap dasar, utama, dan langsung. Tahap kedua, sifatnya sekunder, 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

¹³Sayid Qutub, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, Jilid I (Kairo: Dār al-Syurūq, 1993), h. 5.

Sayid Qutub dalam menggunakan rujukan sekunder, 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*.¹⁴

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, di mana 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 “اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ”.¹⁵

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.”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 أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا 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.”¹⁷

Sayid Qutub dalam menginterpretasikan ayat tersebut, dia mengedepankan dua riwayat *ma'sūr*, yakni riwayat yang pertama adalah dari

¹⁴Shalāh Abd. al-Fatāh al-Khalidi, *Madhal* h. 17

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

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

¹⁷Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an, 2012), h. 46.

Ibn ‘Abbās (sahabat), sedangkan riwayat yang kedua berasal dari Mujāhid, Sa’īd bin Jubair, Ikrimah, Hasan, dan Qatādah (dari kalangan tabiin).¹⁸ 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*.¹⁹ 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 multimetode sesuai dengan kandungan ayat. Dalam hal ini, Sayid Qutub menginterpretasikan ayat dengan cara *tashwīr* (gambaran artistik);²⁰ *tajsīm* (imajinasi perasaan dan perupaan);²¹ mengungkap kisah.²² Namun analisis interpretatif yang paling menonjol digunakan Sayid Qutub dalam menafsirkan ayat Al-Quran adalah aspek

¹⁸Salafuddin Abu Sayyid, *Pengantar Memahami tafsir Fi Zhilalil Quran Sayid Qutub*, h. 16-17.

¹⁹Karya-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,ṣūr fī Tafsīr al-Ma’sūr*, *Ahkām al-Qur’ān* karya al-Jasshaās; *Tafsīr al-Qurthubiy*; *Tafsīr al-Kasyshāf* karya al-Zamakhsyari; *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.

²⁰Pengungkapan *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 Bahrūn Abu Bakar dengan judul *Keindahan al-Qur’ān yang Menakjubkan* (Cet. I; Jakarta: Robbani Press, 2004), h. 65-70

²¹Pengungkapan *tajsīm* menurut Sayid Qutub adalah mengungkapkan makna pikiran dan keadaan ke dalam jiwa ke dalam gambaran kata-kata yang dapat dirasakan oleh indra imajinasi, juga untuk mengungkapkan kejadian yang dirasakan, serta pemandangan yang terlihat.

²²Pengungkapan *kisah* menurut Sayid Qutub adalah alat atau sarana Al-Quran di antara sekian banyak sarananya yang mempunyai berbagai tujuan keagamaan. Kisah dalam temanya, metode penyajiannya dan pengaturan kejadian-kejadiannya tunduk kepada tuntutan tujuan-tujuan agama.

kesusastraan Al-Quran, karena sebagaimana yang telah disebutkan berkali-kali bahwa Sayid Qutub 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 Al-Quran 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 Zhilāl Tafsīr al-Qur'ān*.²³

Renungan sastranya yang begitu indah dan memesona, Sayid Qutub menampilkan sebagian dari sifat-sifat Allah swt. dalam klausa “رَبِّ الْعَالَمِينَ” yang dikutipnya dari QS. al-Fātihah, yakni bahwa term *Rabb* secara kebahasaan 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.²⁴ 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.

²³Shalāh Abd. al-Fattāh al-Khalidi, h. 283

²⁴Sayid Qutub, *Fī Zhilāl al-Qur'ān*, h. 16

Pemahaman Sayid Qutub terhadap Nasakh dalam Al-Quran

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-Quran 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 الحلول محلّة”²⁵ (menghapuskan sesuatu untuk kemudian menempati posisinya), dan secara terminologis, *nasakh* adalah رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متراخى²⁶ 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 *nasakh*. 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 dahulu. Ketika suatu hukum yang sifatnya temporal atau hanya satu masa dan waktu saja maka sebenarnya perlu pemahaman ulang dengan melihat teks yang lain dengan pemaknaan lebih komprehensif sesuai dengan situasi kekinian. Antara teks dan konteks harus sejalan dengan memaknai ulang teks yg sebelumnya, ketika antara keduanya terdapat pesan hukum yang bertentangan yang tidak bisa dikompromikan, inilah yang kemudian disebut teori nasakh.

²⁵Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II (Mesir: Isa Babi al-halabi, t.th), h. 29.

²⁶Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 30.

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

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ 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?”.²⁷

Mufassir semisal Ibn Kašīr memahami klausa *mā nansakh min āyah* dengan *mā mubadil min āyah*²⁸ (ayat yang Kami gantikan), dan kebanyakan ulama lainnya mengartikan klausa tersebut adalah *al-izhāb ‘an al-‘ayn*,²⁹ (menghilangkan dari penampakan). Dua batasan *nasakh* ini, sangat berbeda dengan arti “menghapuskan” sebagaimana dipahami kebanyakan mufassir.

Dari berbagai ragam tentang teori dan definisi “nasakh mansukh”, serta pemahaman mufassir terhadapnya, justru Sayid Qutub dalam memahami teori nasakh tersebut sangat berbeda dengan pemahaman mufassir yang telah diuraikan. 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*³⁰ (nasakh 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 urusan-urusan syariat dan sebagai pembebanan hukum yang telah mentradisi di kalangan masyarakat muslim. Nasakh juga boleh berarti perbaikan khusus sebagian hukum-hukum yang termaktub dalam Taurat karena datangnya kebenaran hukum yang dibawa Al-Quran sebagai penyempurna hukum-hukum Taurat. Kesemuanya ini, memiliki aspek keterkaitan dan atau korelasi (munasabah) dalam upaya memperkuat akidah, karena Al-Quran di sini adalah

²⁷Kementrian Agama RI, h. 29.

²⁸Abū al-Fidā Ismil bin Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azhīm*, Jilid I (Bairut: Dār al-Fikr, t.th), h. 149.

²⁹Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II, h. 31.

³⁰Sayid Qutub, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, h. 95.

sebagai penjelas yang akurat, dan inilah disebut dengan teori nasakh dan di dalamnya mengandung makna meluruskan hukum.³¹

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. Dari sini dapat dipahami bahwa, suatu ayat dalam Al-Quran mungkin di-*nasakh* dimensi hukumnya, 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*), memberikan 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-Quran tidak ada yang “membatalkan” kehadiran ayat yang telah lalu.

PENUTUP

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-Quran. 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 Al-Quran 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-Quran 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.

³¹Sayid Qutub, *Fī Zhilāl al-Qur'ān*, h. 95-96.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ān al-Karīm

- Departemen Agama RI. (1992). *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an.
- Golziher, Ignaz dalam Josephh Schaht (ed). (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Hasan, Abdillah F. (2004). *Tokoh-tokoh Mashur di Dunia Islam*. Cet. I. Surabaya: Jawara.
- Ibn Kašīr, Abū al-Fidā Ismil. (t.th.). *Tafsīr al-Qur'ān al-Azhīm*, Jilid I. Bairut: Dār al-Fikr.
- Al-Khalidi, Shalāh Abd. al-Fatāh. (2001). *Madhal Ilā Zhilāl al-Qur'ān*, Diterjemahkan oleh Salafuddin Abu Sayyid, *Pengantar Memahami tafsir Fi Zhilalil Quran Sayid Qutub*. Cet. I; Solo-Surakarta: Intermedia.
- _____. (1981). *Sayid Qutub al-Syāhid al-Hayy*. Cet. I; Amman: Maktabah al-Aqsha.
- Khatibah. (2011). *Penelitian Kepustakaan. Iqra': Jurnal Perpustakaan dan Informasi*, 5(01), 36–39.
- Kriyantono, Rachmat. (2008). *Teknik Praktis Riset Komunikasi*. Jakarta: Kencana.
- Qutub, Sayid. (1993). *Fī Zhilāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Syurūq.
- _____. (2004). *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur'an*, Diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, *Keindahan al-Qur'ān yang Menakjubkan*. Cet. I; Jakarta: Robbani Press.
- Salim, H. Abdul Muin. (2005). *Tafsir sebagai Metodologi Penelitian Agama*. Kata Pengantar dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*. Cet. I; Yogyakarta: Teras Publicist.
- Al-Zarkāsyi, Badr al-Dīn Muhammad. (t.th.). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II. Mesir: Isa Babi al-halabi.
- Zed, Mestika. (2008). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.