

*NÂSIKH MANSÛKH DAN IMPLEMENTASINYA
DALAM TAFSIR AL-QUR`ANUL MAJID AN-NÛR
KARYA MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
M. IRFANUDDIN
NIM: 192510035

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
1444 H/ 2023 M

ABSTRAK

M. Irfanuddin: *Nâsikh Mansûkh* dan Implementasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Jaminan keotentikan Al-Qur`an yang berdasar atas kemahakuasaan dan kemahatahuan-Nya, membuat apa yang dibaca manusia saat ini dengan apa yang dibaca oleh Rasulullah SAW adalah sama. Para ulama tidak ada perbedaan pendapat tentang ketiadaan *ikhtilâf* dalam Al-Qur`an, yang menjadi problem adalah ayat-ayat yang nampak sekilas bertentangan, sehingga muncullah pro-kontra terhadap adanya *naskh* di dalam Al-Qur`an. Terdapat beberapa macam *naskh* Al-Qur`an yang berkembang, sehingga ayat-ayat *naskh* lambat laun makin sedikit jumlahnya, bahkan menuju kepada titik nol. Perbedaan dalam memahami *naskh* tersebut terlihat menarik jika ditelusuri lebih lanjut tentang tafsiran ayat-ayat yang dianggap oleh ulama sebagai ayat *nâsikhah* dan *mansûkhah*. Berdasarkan latar belakang tersebut peneliti tertarik untuk menggali bagaimana konsep *nâsikh mansûkh* dan implementasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

Penelitian ini bersifat kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan, yaitu dengan mengumpulkan data dari sumber primer dan sumber sekunder terkait topik penelitian. Metode penelitian yang digunakan adalah dengan metode deskriptif analitis.

Adapun teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah Teori Korespondensi yang mana suatu proposisi itu dianggap benar jika terdapat suatu fakta yang memiliki kesesuaian dengan apa yang diungkapkannya. Dalam hal ini, *mufassir* sebagai pembuat teks diteliti kesesuaian pandangannya dengan konsep *naskh* yang dimiliki.

Hasil penelitian ini mengelompokkan Hasbi terhadap kelompok yang menolak adanya *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Al-Quran. Dalam menanggapi persoalan *naskh*, menurut Hasbi ayat yang dianggap bertentangan dapat di-*taufiq*-kan/dikompromikan antara ayat-ayat yang dianggap *nâsikh* dengan ayat-ayat yang dianggap *mansûkh*, Hasbi menggunakan metode tafsir dan *takhshîsh* di dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* untuk membuktikan tidak adanya *nâsikh-mansûkh* dalam Al-Quran.

Penelitian ini memperkuat pendapat Muhammad Abduh dan pendapat Abu Muslim al-Ashfahani yang menolak adanya *nâsikh mansûkh* dalam Al-Qur`an. Karena di dalam Al-Qur`an tidaklah mungkin ada kontradiksi dan kebatilan.

Kata Kunci: *Nâsikh Mansûkh*, Teori Korespondensi, Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.

ABSTRACT

M. Irfanuddin: *Nāsikh Mansûkh* and It`s Implementation in the *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr* by Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

The guarantee of the authenticity of the Al-Qur`an which is based on His Omnipotence and Omniscience makes what people read today and what was read by Rasulullah SAW are the same. The scholars have no difference of opinion about the absence of *ikhtilâf* in the Qur'an, the problem is the verses that seem contradictory at first glance, so that pros and cons arise regarding the existence of texts in the Qur'an. There are several types of manuscripts of the Al-Qur'an that are developing, so that the verses of the texts are gradually decreasing in number, even towards the point of zero. The difference in understanding the texts seems to increase if it is traced further about the interpretations of the verses considered by the *nāsikhah* and *mansûkhah* scholars. Based on this background, the researcher is interested in exploring The Concept of *Nāsikh Mansûkh* and It`s Implementation in Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy's *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nur*.

This research is qualitative with the type of library research, namely by collecting data from primary sources and secondary sources related to the research topic. The research method used is descriptive analytical method.

The theory used in this study is the Correspondence Theory in which a proposition is considered true if there is a fact that has conformity with what is expressed. In this case, the mufassir as a text maker is examined for the suitability of his views with the concept of the text he has.

The results of this study classify Hasbi against groups who reject the existence of *nāsikh* and *mansûkh* in the Al-Quran. In responding to the issue of texts, Hasbi al-Shiddieqiy verses that are considered challenging can be *taufiq* or compromised between verses that are considered *nāsikh* and verses that are considered *mansûkh*, Hasbi uses the method of tafsir and *takhshîsh* in *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr* to prove the absence of *nāsikh-mansûkh* in the Al-Quran.

This research strengthens the opinion of Muhammad Abduh, as well as the opinion of Abu Muslim al-Ashfahani who rejects the existence of *nāsikh mansûkh* in the Al-Qur'an. Because in the Al-Qur'an there can be no contradiction and falsehood.

Keywords: *Nasikh Mansûkh*, Correspondence Theory, Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*.

خلاصة

محمد عرفان الدين: الناسخ والمنسوخ وتطبيقاتهما في تفسير القرآن المجيد للنور لمحمد

حسبي الصديقي

ضمان الله على أصالة القرآن الذي يقوم على قدرته المطلقة وعلمه، يجعل ما يقرأه الناس اليوم وما قرأه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو نفسه. لا يختلف العلماء في الرأي حول عدم الاختلاف في القرآن، فالمشكلة هي الآيات التي تبدو متناقضة للوهلة الأولى، بحيث تظهر إيجابيات وسلبيات في وجود نصوص في القرآن. هناك عدة أنواع من مخطوطات القرآن التي يتم تطويرها، بحيث يتناقض عدد آيات النصوص تدريجياً، حتى نحو نقطة الصفر. ويبدو أن الاختلاف في فهم النصوص يزداد إذا تم تتبعه أكثر في تأويلات الآيات التي اعتبرها علماء النسخة والمنسخة. وانطلاقاً من هذه الخلفية، فقد اهتمت الباحثة باستكشاف مفهوم النسخ وتطبيقاتهما في كتاب تفسير القرآن المجيد للنور لمحمد حسبي الصديقي.

يعتبر هذا البحث نوعياً مع نوع البحث المكتبي، أي من خلال جمع البيانات من المصادر الأولية والمصادر الثانوية المتعلقة بموضوع البحث. طريقة البحث المستخدمة هي المنهج الوصفي التحليلي.

النظرية المستخدمة في هذه الدراسة هي نظرية المطابقة التي يعتبر فيها الاقتراح صحيحاً إذا كانت هناك حقيقة تتوافق مع ما يتم التعبير عنه. في هذه الحالة، يتم فحص المفسر كصانع نص للتأكد من مدى ملاءمة آرائه لمفهوم النص الذي لديه.

ونتيجة هذه الدراسة تصنف محمد حسبي الصديقي في مواجهة الجماعات الراضية لوجود النسخ والمنسوخ في القرآن. في الرد على قضية النصوص، يمكن أن تكون الآيات التي

تعتبر تحديًا ، أن توفق أي التوافق بين الآيات التي تعتبر ، يستخدم محمد حسبي الصديقي
طريقة التفسير التخصيص في تفسير القرآن. لاثبات عدم وجود نسخ في القرآن.
يؤيد هذا البحث رأي محمد عبده ، وكذلك رأي أبي مسلم الأصفهاني الرفض لوجود
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لأنه في القرآن لا يوجد تناقض ولا باطل.
الكلمات المفتاحية: الناسخ والمنسوخ، نظرية المطابقة، محمد حسبي الصديقي، تفسير القرآن
المجيد النور.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M. Irfanuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 192510035
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Nasikh Mansukh dan Implementasinya dalam Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*
Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 26 Maret 2023

Yang membuat pernyataan,



M. Irfanuddin

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Nâsikh Manûkh dan Implementasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:
M. Irfanuddin
NIM : 192510035

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 27 Maret 2023

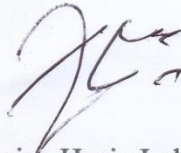
Menyetujui :

Pembimbing I,




Dr. Abd. Muid N., M.A.

Pembimbing II,



Dr. Zakariya Husin Lubis, MA.Hum.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

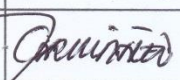
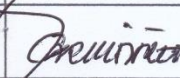
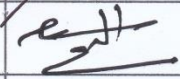
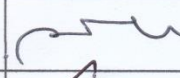

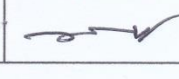
TANDA PENGESAHAN TESIS

*Nāsikh Manūkh dan Implementasinya dalam Tafsir
Al-Qur`anul Majid An-Nūr* Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Disusun oleh:

Nama : M. Irfanuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 192510035
Program Studi : Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
15 April 2023

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/Penguji	
3.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Anggota/Penguji	
4.	Dr. Abd Muid N., M.A.	Anggota/Pembimbing I	
5.	Dr. Zakaria Husin Lubis, M.A.Hum.	Anggota/Pembimbing II	
6.	Dr. Abd Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 17 April 2023

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	Z	ق	Q
ب	b	س	S	ك	K
ت	t	ش	Sy	ل	L
ث	ts	ص	Sh	م	M
ج	j	ض	Dh	ن	N
ح	<u>h</u>	ط	Th	و	W
خ	kh	ظ	Zh	ه	H
د	d	ع	'	ء	A
ذ	dz	غ	G	ي	Y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المغلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif+lam (لا) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: الزكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puja dan puji bagi Allah Ta'ala yang telah menganugerahkan berbagai macam nikmat kepada peneliti, terutama nikmat Islam, Iman, sehat dan nikmat pendidikan, yang dengan nikmat tersebut sempurnalah segala upaya untuk mencapai kebaikan yang buahnya tertuang pada selesainya tesis ini.

Shalawat serta salam semoga senantiasa berlimpah kepada manusia yang menjadi rujukan akademik dan keilmuan seluruh sivitas akademika se-dunia dan lintas masa yakni Baginda Nabi Besar Muhammad Saw., beserta keluarga, sahabat, pengikut dan siapa saja yang senantiasa merujuk baik sikap maupun keilmuannya kepada Beliau.

Selanjutnya, Peneliti menyadari bahwa selesainya penyusunan tesis ini sebagai tugas akhir tidak bisa lepas dari bantuan berbagai pihak. Tanpa bantuan, arahan, motivasi dan semangat dari semuanya, rasanya kecil kemungkinan peneliti dapat menyelesaikan tesis ini dengan baik.

Oleh karena itu, peneliti menyampaikan ucapan banyak terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta Dr. Abd. Muid N., M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis yakni Dr. Abd. Muid N., M.A. dan Dr. Zakariya Husin Lubis, MA.Hum. yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta

6. Segecap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen dan seluruh rekan-rekan kelas B khususnya yang telah mengiringi perjalanan akademik selama kurang lebih empat tahun ini sampai terselesaikannya tesis ini.
7. Guru mulia yakni *Al-Maghfûrlah* KH. Abdullah Syukri Zarkasyi, KH. Hasan Abdullah Sahal, *Al-Maghfûrlah* KH. Syamsul Hadi Abdan yang senantiasa memberikan ilmu, bimbingan, nasihat-nasihat serta motivasi dalam kehidupan peneliti.
8. Orangtua peneliti, yakni ayahanda Habib M. Soleh, ibunda Salminah yang telah memberikan dukungan penuh dalam menempuh S2 dari awal hingga akhir sehingga bisa terselesaikan tesis ini.
9. Mertua peneliti, yakni ayahanda (alm.) Nur Salim dan ibunda Sumiati yang telah senantiasa memberikan dukungan penuh serta doa pada saat penyelesaian tesis ini.
10. Istri tercinta peneliti, yakni Luthfiatun Nisa yang senantiasa menemani dalam mengurus segala kebutuhan, baik material, pikiran dan tenaga sehingga tesis ini bisa terselesaikan.
11. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Ta'ala memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu peneliti menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah Ta'ala jualah peneliti serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi peneliti khususnya, serta anak dan keturunan peneliti kelak. Amin.

Jakarta, 26 Maret 2023

M. Irfanuddin

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	8
D. Tujuan Penelitian.....	9
E. Manfaat Penelitian.....	9
F. Kerangka Teori.....	10
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	12
H. Metode Penelitian	13
1. Pemilihan Objek Penelitian	13
2. Data dan Sumber Data	14
3. Teknik Input dan Analisis Data	14
4. Pengecekan Keabsahan Data	14
I. Jadwal Penelitian.....	15
J. Sistematika Penulisan	15
BAB II TEORI <i>NĀSIKH MANSŪKH</i> DALAM AL-QUR`AN	17
A. Teori <i>Naskh</i>	17

1. <i>Pengertian Naskh</i>	17
2. Bentuk <i>Nâsikh Mansûkh</i> dalam Al-Qur`an	23
3. Pembagian <i>Naskh</i>	27
4. Syarat-Syarat <i>Naskh</i>	31
B. Sejarah Perkembangan <i>Naskh</i>	32
C. Term <i>Naskh</i> dalam Al-Qur`an	37
D. Ayat <i>Nâsikh Mansûkh</i> dalam Al-Qur`an	44
E. Kontroversi <i>Nâsikh Mansûkh</i> dalam Al-Qur`an	46
BAB III BIOGRAFI MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN PROFIL <i>TAFSIR AL-QUR`ANUL MAJID AN-NÛR</i>	53
A. Muhammad Hasbie Ash Shiddieqy	53
1. Biografi Muhammad Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy	53
2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis Pemikiran Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy	57
3. Karya-karya Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy	67
B. <i>Tafsir Al-Qur`anul Madjid An-Nûr</i> Karya Muhammad Hasbi Ash- Shiddieqy	69
1. Profil <i>Tafsir Al-Qur`anul Madjid An-Nûr</i>	69
2. Pemikiran Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Mengenai Tafsir dan Keislaman	79
BAB IV KONSEP NASKH MUHAMMAD HASBIE ASH SHIDDIEQY DAN IMPELEMENTASINYA DALAM <i>TAFSIR AL-QUR`ANUL MAJID AN-NÛR</i>	83
A. Konsep <i>Naskh</i> Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy	83
B. Implementasi <i>Nâsikh Mansûkh</i> dalam <i>Tafsir Al-Qur`anul Majid An- Nûr</i> Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy	97
C. Analisis Konsep <i>Naskh</i> Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy serta Implementasinya dalam <i>Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr</i>	142
BAB V PENUTUP	147
A. Kesimpulan	147
B. Implikasi Hasil Penelitian	149
C. Saran	149
DAFTAR PUSTAKA	151
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel IV.1.	: <i>Ayat Nâsikh Mansûkh</i>	149
-------------	------------------------------------	-----

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur`an adalah sumber rujukan tertinggi dalam agama Islam yang diturunkan kepada Rasul dalam kurun waktu tertentu. Tidak seperti kitab *samâwiy* sebelumnya yang turun sekaligus hingga menimbulkan syok kaum Quraisy,¹ Al-Qur`an turun secara berangsur-angsur melintasi kejadian dan peristiwa. Pengangsuran ini juga dapat terjadi karena perkembangan kebiasaan dan tradisi masyarakat, sehingga Al-Qur`an mengambil langkah secara perlahan satu demi satu.

Turunnya Al-Qur`an yang secara berangsur-angsur mengakibatkan pembagian *marhalah-marhalah* yang perlu diperhatikan secara cermat. Kajian nasikh dan mansûkh dalam Al-Qur'an harus dikuasai guna memperdalam ulûm Al-Qur`ân wa al-tafsîr, karena juga dianggap sebagai metode instalasi dalam turunnya wahyu.² Urgensi *nâsikh mansûkh* tercermin dari perkataan Ali bin Abi Thalib kepada seorang *Qâdhi: Ata`rifu al-nâsikh wa al-mansûkh?*. Lelaki itu menjawab: Tidak. Lalu Ali berkata: “(Kalau demikian) berarti engkau telah celaka dan mencelakakan (orang lain)”.³ Dengan demikian ilmu *nâsikh* dan

¹ Manna` Qatthan, *Mabâhith fî `Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyurât al-`Ashr al-Hadîts, 1990. hal. 100.

² Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur`an*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009, hal. 137.

³ Jalaluddin Abdul Rahman Ibn Abi Bakr Al-Suyuthi, *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur`an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2019, hal. 339.

mansûkh sangat penting dipelajari. Dengan landasan *Al-Qur`ân shâlih likulli ummah fî ayyi zamân wa makân*, sekilas nampak rancu apa yang telah dikonsepsikan oleh ilmu *nâsikh mansûkh* ini. Bagaimana tidak, dengan turunnya Al-Qur`an secara berangsur-angsur menyesuaikan suatu peristiwa, apa yang telah turun berkonsekuensi terhadap penyesuaian pula terhadap apa yang diturunkan kemudian. Jika demikian, apa yang turun kemudian bisa jadi bertolak belakang dengan yang pertama oleh sebab penyesuaian di atas.

Kitab Suci Al-Qur`an yang di dalamnya terdapat lebih dari 6000 ayat, dan terhimpun dalam 114 surat, mengandung berbagai jenis pembicaraan dan persoalan, salah satunya adalah berbicara tentang perintah dan larangan. Persoalannya kemudian adalah ada kesan pertentangan antara perintah dan larangan tersebut. Karena pada posisi ini, umat Islam dihadapkan pada pembicaraan hukum. Sehingga tak heran, jika ilmu *nâsikh mansûkh* menuai pro-kontra di beberapa kalangan ulama sejak ditemukannya ilmu tersebut hingga saat ini.

Sedangkan Al-Qur`an sendiri sudah menegaskan dalam surat al-Nisâ`/4:82 bahwa tidak adanya perselisihan di dalamnya:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيرًا ﴿٨٢﴾

Tidakkah mereka menadaburi Al-Qur'an? Seandainya (Al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya.

Allah berjanji bahwa Al-Qur'an itu benar. Kepastian ini diberikan mengingat kemahakuasaan dan kemahatahuan-Nya, serta sebagai penghargaan atas upaya makhluk-Nya, khususnya manusia. Alhasil, apa yang dibaca orang sekarang dan apa yang dibaca Rasulullah SAW adalah sama. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai tidak adanya ikhtilâf dalam Al-Qur'an; sebaliknya, permasalahannya terletak pada ayat-ayat yang sekilas tampak ganjil, sehingga menimbulkan argumen yang mendukung dan menentang keberadaan teks-teks tertentu dalam Al-Qur'an.

Naskh juga masih menjadi perdebatan sejak kapan munculnya teori tersebut muncul menjadi topik yang “hangat” untuk diperdebatkan, ada yang mengatakan muncul sejak zaman nabi, dan ada yang mengatakan ia lahir belakangan. Perbedaan pendapat antara yang pro-*naskh* dan kontra sendiri dimulai dari memahami makna *naskh* dari ayat Al-Qur`an.⁴ *Naskh* pada masa *mutaqaddimîn* mencakup lebih umum dari

⁴ Seperti Q.S. Al-Hajj/22: 52, berikut teks ayatnya:

pada setelahnya,⁵ ia dipandang sebagai segala bentuk perubahan yang terjadi di bagian tertentu di sebuah hukum.⁶ Hal ini menyebabkan ayat-ayat yang *mansûkh* pada masa ini mencapai ratusan, walau tidak semua mereka angap telah batal hukumnya.⁷ Elaborasi doktrin *nâsikh mansûkh* para abad ke-8 sampai abad ke-11 bahkan telah mencapai yang “mengerikan”, Ibnu Syihab al-Zuhri (W. 949) menyebut 42 ayat yang *dinaskh*, al-Nahhas (W. 949) mengidentifikasi 138 ayat, Ibn Salamah (W. 1020) mengatakan 238 ayat.⁸

Berbeda dengan term yang digunakan setelahnya oleh para *ushûliyyîn*, yang membatasi *naskh* sebagai membatalkan pengamalan suatu hukum syariat dengan dalil yang datang kemudian.⁹ Dengan demikian, jumlah *naskh* pada masa ini menjadi berkurang dari sebelumnya, hingga pada masa al-Suyuthi menjadi 20 ayat saja.

Penulis memandang hal *nâsikh mansûkh* ini adalah perkara *ijtihâdiy* yang darinya lahirlah penentang *naskh* ini. Abu Muslim Al-Ashfahani misalnya, yang dianggap sebagai penentang *naskh* yang cukup terkenal, ia menolak kata “ayat” dalam surat al-Baqarah ayat 106. Oleh karena itu, ia menghadirkan tiga penafsiran terhadap “ayat-ayat” di atas, namun bukan sebagai “ayat-ayat Al-Qur’an” yang memiliki tiga makna. Hal ini karena dia mengacu pada “ayat-ayat Al-Qur’an” ketika dia mengatakan demikian. Pertama, karena istilah ayat mengandung arti “syariah”, dan bahwa teks yang terjadi adalah penghapusan syariat dalam tulisan-tulisan sebelum Al-Qur’an karena hal tersebut. Dalam arti kedua, “naskh” mengacu pada penggabungan “al-lauh al-mahfz” ke dalam keseluruhan kitab suci. Ketiga, ayat tersebut tidak menyatakan adanya teks di dalam Al-Qur’an; itu hanya menyiratkan bahwa ada teks dalam anggapan. bahwa jika ada ayat yang bernaskah, maka Allah akan memberikan pengganti yang lebih baik, jika ada ayat yang bernaskah. Dalam arti yang berbeda, “jika” juga dapat berarti “belum” atau “belum

فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠٦﴾

Lalu, Allah menghapus apa yang dimasukkan setan itu, kemudian Allah memantapkan ayat-ayat-Nya (dalam hati orang-orang beriman). Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

⁵ Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl Al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2004, hal. 531.

⁶ Musthafa Zaid, *Al-Naskh fî Al-Qurân Al-Karîm: Dirâsah Tasyrîyyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, Kairo: Dâr Al-Wafâ` li al-Tibâ`ah wa al-Nasyr, 1987, hal. 73.

⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 243.

⁸ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Ciputat: Alfabet, 2019, hal. 91.

⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Cairo: Maktabah Da`wah al-Islâmiyyah, t.th. hal. 222.

sama sekali”.¹⁰ Tokoh lain yang juga menolak di antaranya adalah Muhammad Abu Zahrah (W. 1974), Muhammad al-Ghazali (W. 1996), Muhammad Husain al-Dzahabi (W. 1977).¹¹

Terdapat beberapa macam *naskh* Al-Qur`an yang berkembang, hingga *naskh* dengan pengertian yang populer saat ini masuk ke dalam kategori ayat Al-Qur`an yang telah dibatalkan hukumnya, tinggal lafadznya buat dibaca-baca saja,¹² inilah yang menjadi titik perselisihan kemudian. Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, pembatalan sesuatu yang datang kemudian terhadap sesuatu yang terdahulu harus bersandar kepada salah satu dari dua faktor: 1) *nash* yang datang kemudian *menaskh*-kan *nash* yang terdahulu, 2) terdapat antara dua *nash* tersebut pertentangan yang tidak mungkin kita mengumpulkannya. Lebih lanjut Hasbi mempertanyakan, adakah ayat yang sedemikian dalam Al-Qur`an sedang tidak ada dalam Al-Qur`an yang menunjukkan bahwa adanya *naskh* yang ayat yang terdahulu.¹³

Lalu jika ulama sendiri berbeda dalam memahami *naskh*, akan menarik jika menelusuri lebih lanjut tentang tafsiran ayat-ayat yang dianggap oleh ulama *nâsikhah* dan *mansûkhah* oleh ulama yang setuju, begitupula tidak kalah menarik tafsiran ayat-ayat yang tidak dianggap *nâsikhah* dan *mansûkhah* oleh ulama yang tidak setuju, dan sejauh mana sisi-sisi subjektivitas tafsir tersebut muncul, mengingat definisi tafsir itu sendiri adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia,¹⁴ dan ilmu *nâsikh mansûkh* adalah menjadi salah satu syarat di antara syarat-syarat menafsirkan Al-Qur`an.¹⁵

¹⁰ Qosim Nurseha Dzulhadi, “Kontroversi *Nâsikh Mansûkh* dalam Al-Qur`an”, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 5 No. 2 Dzulq`adah 1430, hal. 265.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 243.

¹² al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim, *Manâhil al-`Irfân fî Ulûm al-Qur`ân*. t.tp: Matba`ah `Îsâ, 1943, hal. 214. Menurut Al-Zarqani *naskh* dalam al-Qur`an ada tiga macam: 1) *naskh al-tilâwah wa al-hukm ma`an*, 2) *naskh al-hukm dûna al-tilâwah*, 3) *naskh al-tilâwah dûna al-hukm*.

¹³ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009, hal. 101.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 9. Menguatkan pendapat di atas, Al-Zarqani sebagaimana yang dikutip Abdur Rokhim Hasan mengatakan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang Al-Qur`an Al-Karim dari segi *dalâlah*-nya (makna yang dimaksud) menurut kehendak Allah SWT. sesuai dengan kemampuan manusia.

¹⁵ al-Dzahabi mengatakan bahwa disyaratkan bagi *mufassir* yang ingin menafsirkan al-Qur`an dengan pikirannya, hendaknya menguasai beberapa ilmu di antaranya: *ilm al-lughah*, *ilm al-naḥwi*, *ilm al-sharf*, *ilm al-isytiqâq*, *ilm al-ma`ânî*, *ilm al-bayân*, *ilm al-badî`*, *ilm al-qirâ`ât*, *ilm ushûl al-dîn*, *ilm ushûl al-fiqh*, *ilm asbâb al-nuzûl*, *ilm al-qashshas*, *ilm al-nâsikh wa al-mansûkh*, *ilm al-hadîts*, *ilm al-mauhibah*. Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Ilmu Al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th. hal. 53.

Tafsir sendiri memiliki perkembangan yang sedemikian rupa sejak zaman Rasulullah SAW. hingga saat ini. Pada mulanya, tafsir merupakan penjelasan Rasul terhadap sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan Al-Qur`an. Penjelasan tersebut berjalan terus-menerus sampai pada masa sahabat, lalu pada masa sahabat mempunyai murid-murid yang kemudian gabungan dari penafsiran pada zaman di atas disebut sebagai *tafsîr bi al-ma`tsûr*.

Pada masa-masa awal berikutnya, peran ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an masih hanya dimainkan dalam kapasitas yang sangat terbatas. Namun, di saat masyarakat semakin maju pesat, komponen ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an juga berkembang dan semakin marak. Menurut tafsir M. Quraish Shihab terhadap perkataan seorang filosof asal Aljazair, "Al-Qur'an menghadirkan kemungkinan makna yang tiada habisnya. Mutlak adalah perasaan yang didapat seseorang dari membaca baris-barisnya, seolah-olah sedang berpikir dan menjelaskan pada tataran wujud. Oleh karena itu, ayat-ayat tidak pernah bersifat definitif dan tidak pernah dapat direduksi menjadi satu makna saja; sebaliknya, ayat-ayat tersebut terus-menerus terbuka untuk pembacaan yang berbeda-beda."¹⁶

Oleh karena definisi tafsir sebagaimana disebutkan sebelumnya adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia, maka ia merupakan hasil pemikiran manusia yang tak terlepas dari pengaruh kecerdasan, lebih dari itu ia juga terpengaruh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, oleh kondisi sosial, politik, dan sebagainya. Islah Gusmian mengatakan:

Bila dilihat dari episteme yang terbentuk dan arah gerak di dalamnya, sebuah karya tafsir tidak bisa dilepaskan dari ruang sosial di mana ia ditulis, dan juga dari individu-individu yang bertanggung jawab menuliskannya. Disadari atau tidak, karya interpretatif yang Anda lakukan di ruang sosial ini, dengan segala kesulitan dan dinamikanya, akan selalu mewarnai karya yang Anda lakukan, sekaligus mewakili kepentingan dan gagasan yang sudah ada sebelumnya.¹⁷

Menariknya, jika definisi *naskh* itu sendiri masih menjadi perdebatan para ulama, maka hasil pemikiran atas pro-kontra terhadap tafsiran ayat-ayat *naskh* itupun, (menurut argumen awal penulis) akan berbeda satu dengan lainnya. Lebih lanjut barangkali akan melahirkan ijtihad hukum yang berbeda pula. Sedangkan posisi tafsir sendiri adalah posisi yang sangat penting dalam masyarakat, ia sangat membantu

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an, ...*, hal. 107.

¹⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LkiS, 2013, hal. 319.

masyarakat dalam memahami maksud dari firman Allah. Umat Islam dituntut untuk mampu memahami ajaran Al-Qur'an dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁸

Sudah banyak mufassir yang pro-*naskh* dengan sedemikian karya tafsirnya. Dan tidak kalah pula mufassir yang kontra-*naskh* dengan sedemikian tafsirnya. Namun, penulis mengambil celah penelitian bagaimana konsep *naskh* itu berimplikasi terhadap tafsiran ayat-ayat yang dianggap atau tidak dianggap *nâsikhah* dan/atau *mansûkhah*.

Keresahan selanjutnya adalah keminiman tafsiran yang secara spesifik terhadap *al-âyât al-nâsikhah wa al-mansûkhah fî al-Qur`ân*. Sedangkan, sedikitnya terdapat perangkat yang harus dimiliki oleh mufassir sebelum menafsirkan Al-Qur'an, salah satunya adalah ilmu *nâsikh mansûkh*. Oleh sebab itu, penulis ingin mengambil potret lain dari dimensi *nâsikh mansûkh* terhadap beberapa ayat Al-Qur'an dari tafsiran karya tokoh yang juga “cenderung” menolak adanya *naskh* dalam Al-Qur'an.

Adalah *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* yang menarik untuk ditinjau dari aspek ayat-ayat yang *nâsikhah* dan/atau *mansûkhah*. Tafsir ini adalah karya Teungku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy. Kaitan antara *nâsikh mansûkh* dan penafsiran An-Nr dimungkinkan oleh definisi asli *nâsikh mansûkh* dari Hasbi, yang ia gunakan untuk menjawab pertanyaan ada atau tidaknya *nâsikh mansûkh* dalam Al-Qur'an. Hasbi mengklaim tidak ada satupun kata dalam Al-Qur'an yang masih dibacakan, namun hukumnya telah dilupakan. Namun dalam surat al-Baqarah ayat 106, istilah “ayat” merujuk pada mukjizat.¹⁹ Di sisi lain, Hasbi merupakan orang pertama di Indonesia yang menyuarakan perlunya penanaman ilmu fiqih yang beridentitas Indonesia. Dia mulai mengemukakan argumen-argumen ini pada tahun 1940 dan menekankannya sekali lagi pada tahun 1960.²⁰ Sehingga tidak mengherankan jika corak yang disajikan dalam tafsir ini adalah bercorak fikih, namun tidak mesikup corak fiqh dalam tafsir ini lebih dominan, tidak mengesampingkan juga corak *adabi ijtimâ`i*.²¹ Dengan demikian, penelitian ini akan relevan dalam konteks pembahasan *naskh* terkait masalah hukum. Dan untuk masyarakat Indonesia umumnya, senada dengan spirit Hasbi menulis tafsirnya, yaitu ingin menjadikan tafsir ini

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 33.

¹⁹ Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, Jilid I, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016, hal. 102.

²⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur`an*, ..., hal. 300.

²¹ Sudariyah, “Konstruksi *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy” dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3 No. 1 Januari-Juni 2018, hal. 99.

mudah dipahami dan diterima masyarakat yang menurut Anwar Idris dalam *Jurnal Al Tadabbur* mengatakan bahwa corak tafsir *An-Nūr* adalah umum, ia tidak mengacu kepada corak tertentu.²²

Adapun antar ayat yang selama ini dipandang kontradiktif, Hasbi memandang tidak selamanya berarti *naskh*, ayat tersebut dapat di-*taufiq*-kan/dikompromikan antara ayat yang dianggap *nâsikh* dan ayat yang dianggap *mansûkhah*. Hal tersebut berimplikasi terhadap penafsirannya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr* di berbagai tempat yang tidak ada menunjukkan bahwa ayat tersebut telah dihapus atau dibatalkan, hanya (di beberapa ayat) menunjukkan bahwa ayat yang dianggap oleh jumbuh di-*mansûkh*-kan, merupakan tahapan dari satu ayat menuju ke tahapan yang lebih tinggi.

Berangkat dari problem di atas, maka penulis berkeinginan untuk meneliti lebih lanjut tentang *naskh* pada umumnya, dan juga perdebatan yang terjadi di dalamnya, lalu dikemukakan selanjutnya pandangan Muhammad Hasbi Ash Shiddiqiey tentang *naskh* yang menurut hemat penulis cukup untuk dijadikan jawaban alternatif terhadap perdebatan pro-kontra tentang adanya *naskh* di dalam Al-Qur`an dan menjawab tantangan adanya pertentangan antara ayat dalam Al-Qur`an. Lalu, penulis coba kaitkan hasil pemikiran Muhammad Hasbi Ash Shiddiqiey tentang *naskh* dengan tafsiran-tafsiran beliau yang berkenaan dengan ayat-ayat *nâsikhah* dan *mansûkhah* dalam *Tafsir Al-Qur`ânul Majîd An-Nūr*, sehingga diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam dunia penafsiran umum pada umumnya dan dunia penafsiran di Indonesia khususnya, mengingat Muhammad Hasbie Ash-Shiddiqiey adalah orang Indonesia. Dan judul tesis yang akan ditulis adalah “*Nâsikh Mansûkh dan Implementasinya dalam Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr* karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy”.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang penelitian di atas, terdapat beberapa masalah yang dapat diidentifikasi:

1. Terdapat perbedaan makna *naskh* antara era *mutaqaddimîn* dengan era *mutaakhirîn*, begitu juga dengan era kontemporer. Hal ini juga menyebabkan jumlah *naskh* dalam Al-Qur`an semakin hari semakin berkurang.
2. Makna *naskh* yang terlalu meluas, termasuk di dalamnya kata “penghapusan” menyebabkan stigma bahwa di dalam Al-Qur`an

²² Muhammad Anwar Idris, “Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur`an di Indonesia: Studi atas Tafsir An-Nur karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy” dalam *Jurnal Al Tadabbur*, Vol. 5 No. 01 Juni 2020, hal. 15.

terdapat *ikhtilâf*. Hal ini bertentangan dengan firman Allah Q.S. An-Nisa`/4:82.

3. Selain perbedaan pendapat (dari yang menyetujui *naskh* dalam Al-Qur`an) tentang makna *naskh* dalam Al-Qur`an, terdapat juga ulama yang menolak adanya *naskh* dalam Al-Qur`an.
4. Ketika tafsir adalah hasil upaya manusia sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan *mufassir*nya dan ilmu *nâsikh mansûkh* (dengan pro-kontranya) merupakan salah satu syarat *mufassir*, maka akan berpengaruh kepada uraian, penjelasan, corak penafsiran sesuai dengan latar belakang *mufassir*, apalagi dalam ayat-ayat yang dianggap *nâsikhah* atau *mansûkhah*.
5. Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy adalah tokoh Indonesia yang mempunyai cara pandang tersendiri dalam men-*taufiq*kan “mengkompromikan” ayat-ayat *naskh* dan juga mempunyai karya tafsir tersendiri, di antaranya *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Dari latar belakang dan identifikasi masalah di atas, kemungkinan akan ada beberapa masalah-masalah yang akan muncul. Dan dalam penelitian ini, penulis ingin membatasi dan memfokuskan masalah kepada cara Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy mengkompromikan *nâsikh mansûkh* sebagai tawaran alternatif terhadap pro-kontra *naskh* dalam Al-Qur`an dan implementasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* karya beliau, seperti penafsiran beberapa ayat-ayat yang dianggap *nâsikhah* atau *mansûkhah*. Di antaranya: surat al-Baqarah/2:180 tentang wasiat, surat al-Baqarah/2:184 tentang *fidyah*, surat al-Baqarah/2:217 tentang perang dan lain-lain yang kiranya dianggap sebagai ayat *naskh*.

Namun, tidak menutup kemungkinan adanya definisi *nâsikh mansûkh* dari pendapat lain dan tafsiran tentang ayat-ayat yang men-*naskh* dan di-*naskh* sebagai data pembandingan.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan di atas, baik dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, maupun pembatasan masalah, maka memiliki tantangan untuk membahas tentang cara Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy men-*taufiq*-kan antara ayat *nâsikh* dan *mansûkh*, lalu lebih menarik jika konsep tersebut ditinjau implementasinya *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* karya

Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy dan membandingkan dengan ulama yang sependapat dan berbeda pendapat dengan Hasbi. Atas dasar hal tersebut peneliti memformulasikan rumusan masalah ke dalam satu bentuk pertanyaan utama, yaitu: Bagaimana Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy mengimplementasikan konsep *taufiq* antara *nâsikh* dan *mansûkh* dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan perumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Untuk memahami cara Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy men-*taufiqkan* antara ayat *nâsikh* dan *mansûkh*.
2. Untuk mengidentifikasi implementasi konsep *konsep taufiq naskh* Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.
3. Untuk menjelaskan posisi Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap konsep *taufiq* antara *nâsikh* dan *mansûkh* dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu manfaat teoritis bagi dunia akademis, dalam hal ini pengembangan keilmuan tafsir dan manfaat praktis bagi masyarakat, yakni memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang kandungan ayat-ayat yang dinilai kontradiktif satu sama lain.

1. Secara teoritis, penelitian diharapkan mampu untuk menambah khazanah dan wawasan baru dalam rangka pengembangan ulumul Qur`an dan tafsir, khususnya teori *naskh dan tafsiran ayat-ayat nâsikhah dan mansûkhah* yang akan dipotret dari *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* karya Muhammad Hasbie As Shiddieqy yang mempunyai cara berbeda untuk “mengkompromikan” *nâsikh dan mansûkh*.
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi nyata kepada masyarakat untuk meninjau ulang pemahaman terhadap *nâsikh mansûkh*, khususnya bagi yang menilai bahwa ayat-ayat itu dibatalkan dan meninjau ulang pemahaman-pemahaman serta hukum-hukum di ayat-ayat yang *nâsikhah* atau *mansûkhah*. Melalui penelitian ini, juga diharapkan agar pengetahuan secara umum maupun khusus terhadap *naskh* memiliki pandangan yang lebih terbuka dan melihat beberapa

perbedaan pendapat seputar ini sebagai hal yang dapat menambah khazanah pengetahuan.

F. Kerangka Teori dan Konsep

1. Teori Korespondensi (*The Correspondence Theory*)

Teori korespondensi ini pada umumnya dianut oleh para pengikut realisme. Di antara pelopor teori ini adalah Plato, Aristoteles, Moore, dan Ramsey. Teori ini banyak dikembangkan oleh Bertrand Russell (1972-1970).²³ Teori korespondensi mengatakan bahwa: “suatu proposisi itu dianggap benar jika terdapat suatu fakta yang memiliki kesesuaian dengan apa yang diungkapkannya”.²⁴

Bagi teori kebenaran korespondensi, suatu proposisi bernilai benar jika materi pengetahuan yang terkandung dalam proposisi tersebut berkesesuaian atau koresponden dengan objek yang dituju. Dalam teori kebenaran hal ini dikenal dengan proposisi dan kenyataan. Kebenaran adalah kesesuaian antara proposisi dengan kenyataan,²⁵ atau kebenaran adalah kesesuaian antara pikiran dan kenyataan.²⁶

Melalui teori ini penulis akan menggali sejauh mana konsep T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam hal *naskh* terimplementasikan di dalam tafsiran kitab *An-Nūr*.

2. Konsep *Naskh*

Naskh (نَسَخَ) dari segi bahasa bermakna: 1) menukil atau meyalin, seperti kalimat “نَسَخْتُ الْكِتَابَ” yang artinya saya menyalin buku, dan 2) menghapus, seperti kalimat “نَسَخْتُ الشَّمْسُ الظَّلَّ” yang artinya matahari menghapus bayangan.²⁷

Sementara Ibnu Manzhur dalam kamus *Lisân al-‘Arab*-nya dituliskan, makna *naskh* (نَسَخَ) berasal dari nuskhah (نُسْخَةٌ) yang

²³ Ahmad Atabik, “Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama”, dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, hal. 258.

²⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 293.

²⁵ Budisutrisna, “Komparasi Teori Kebenaran Mot Zu dan Pancasila: Relevansi Bagi Pengembangan Ilmu Pengetahuan di Indonesia”, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 26 No. 1 Februari 2016, hal. 5.

²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 293

²⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 241.

berarti salinan. Dari kata ini muncul beberapa arti seperti *al-ibthâl* (membatalkan), *al-tabdîl* (mengganti), *al-naql* (memindah), dan *al-izâlah* (menghapus atau menghilangkan).

Al-Suyuthi dalam kitab *al-Itqân fî ulûm al-Qurân* berpendapat bahwa makna *naskh* mempunyai beberapa arti:

- 1) Menghapus, seperti surat al-Hajj/22:52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى
الشَّيْطَانَ فِي أَمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ
آيَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

- 2) Mengganti, seperti surat al-Nahl/16:101

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ
أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

- 3) Memindahkan, seperti *tanâsakha al-mawârîts*, dan
- 4) Model setelah suatu bagian dalam Nasakhtu al-Kitab, misalnya kalimat. Orang yang melakukan tindakan seperti membatalkan, menghapus, mentransfer, dan sejenisnya disebut nasikh. Sedangkan yang kita istilahkan seperti yang dibatalkan, dipindahkan, direlokasi, dan seterusnya mansûkh.²⁸

Adapun pengertian tentang *naskh* antara ulama yang terdahulu berbeda dengan ulama kemudian, ulama terdahulu memiliki pengertian lebih luas dibanding ulama yang datang kemudian. Menurut ulama yang datang kemudian, *naskh* adalah pembatalan hukum syariah yang terjadi ketika diberlakukannya hukum syariah baru yang bertentangan dengan hukum syariah sebelumnya.²⁹

Sedangkan Mahmud Muhammad Thaha mempunyai konsep berbeda dengan konsep *naskh* di atas, sebagaimana yang dikutip oleh Wartoyo dalam *Jurnal Mahkamah* mengatakan bahwa *naskh* tidak berlaku secara parsial, namun berlaku secara menyeluruh, satu bagian wahyu yang memiliki ajaran dasar Islam (ayat-ayat *makkiyah*) di-*naskh* (dalam pengertian ini ditangguhkan pelaksanaannya) oleh bagian wahyu lain yang merupakan ajaran

²⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, ..., hal. 222.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 243.

cabang dari Islam (ayat-ayat *madaniyah*), selama manusia belum bisa mengaplikasikan ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam wahyu sebelumnya.³⁰

Masih banyak pendapat yang mendefinisikan serta menjabarkan pengertian *naskh* secara istilah yang pada intinya dalam pandangan peneliti bahwa *naskh* adalah mengangkat hukum *syara`* dengan hukum *syara`* lainnya.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian dalam bidang *nâsikh* dan *mansûkh* bukanlah hal yang baru, untuk memperkuat dan memperdalam penelitian ini, dan juga untuk membatasi permasalahan yang ada di dalam penelitian ini, maka penulis melakukan kajian sederhana terhadap penelitian terdahulu yang relevan. Penelitian terdahulu tersebut memiliki keterkaitan atau irisan masalah yang sama, namun secara konteks sangatlah berbeda, di antaranya adalah:

1. Tesis dengan judul “Teori *Naskh* Al-Qur`an Kontemporer (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha dan Jasser Auda)” yang ditulis oleh Rijalul Fikri mahasiswa pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2021. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konstruksi pemikiran Mamud Muhammad Thaha dan Jasser Auda dalam merumuskan teori *naskh* Al-Qur`an. Penelitian ini lahir dari adanya pergeseran paradigma diskursus seputar Al-Qur`an pasca Muhammad Abduh dari teks ke konteks. Penelitian ini memiliki irisan persamaan dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis, yaitu sama-sama mengkaji tentang *naskh*, namun penelitian ini mengkaji konsep dari Mahmud Muhammad Thaha dan mengkomparasikannya dengan pemikiran Jasser Auda, sedangkan ini mengkaji pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddiqiey tentang *naskh* dan implementasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.
2. Tesis dengan judul “Konsep *Naskh* Jamal Al-Banna dan Implikasinya Terhadap Penafsirannya” yang ditulis oleh Acep Mutawakil Sirojuddin Iqbal mahasiswa pascasarjana Institut Ilmu

³⁰ Wartoyo, “Konsep *Naskh* dalam Teori Hukum Mahmud Muhammad Thaha”, dalam *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1 No. 2 Desember 2016, hal. 162. Dalam buku *Al-Risâlah Al-Tsâniyah fî Al-Islâm*, Mahmud Muhammad Thaha mengatakan bahwa ayat-ayat *makkiyyah* adalah ayat universal, sedangkan ayat-ayat *madaniyyah* adalah ayat-ayat yang parsial yang ditangguhkan penggunaannya oleh sebab kondisi masyarakat saat itu yang belum memungkinkan.

Al-Qur`an (IIQ) Jakarta tahun 2021. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan konsep *naskh* Jamal Al-Banna dan menjelaskan implikasi konsep tersebut terhadap penafsirannya. Lahir dari pandangannya terhadap konsep Jamal Al-Banna yang kontra terhadap teori *naskh* dan tentunya (menurutnya) berimplikasi terhadap penafsirannya, yaitu ayat-ayat pluralisme dan kepemimpinan perempuan. Penelitian ini memiliki relevansi terhadap penelitian yang akan penulis bahas, yaitu dalam hal *naskh* dan sama-sama membahas penerapannya dalam tafsirnya, namun tokoh yang dibahas oleh penulis berbeda yaitu Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

3. Tesis dengan judul “Epistemologi Tafsir Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Kitab *Tafsir Al-Qur`an Al-Majid An-Nûr*”. Ditulis oleh Sajida Putri mahasiswi pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2015. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji epistemologi Hasbi Ash Shiddiqiey dalam karya tafsirnya An-Nûr. Penelitian ini lahir oleh karena tafsir ini banyak menjadi rujukan di Indonesia dan perlu untuk dilihat dari sudut pandang epistemologi, yaitu sumber-sumbernya, metode Hasbi dalam penulisan, dan validitas penafsiran Hasbi. Relevansi penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis adalah dari tokoh dan karya tafsirnya yaitu Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, namun objek dalam penelitian ini berbeda dengan yang akan ditulis, yaitu dalam hal konsep *naskhnya* Muhammad Hasbi Ash Shiddiqiey sekaligus implementasinya dalam tafsirnya.

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengarahkan terlebih dahulu kepada cara Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddiqie memandang *naskh*, digali dari latar belakang pemikiran dan sosio-historisnya sehingga lahir formulasi pemikiran demikian, sekaligus menganalisa implementasi konsep tersebut kepada karya tafsirnya, yaitu *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.

Objek penelitian ini akan penulis coba bedah dengan pendekatan kualitatif, lalu pembahasan-pembahasan yang ada di dalamnya akan peneliti deskripsikan, interpretasikan, dan analisis dengan desain deskriptif-analitis, yaitu menemukan fakta dengan

interpretasi yang tepat, lalu menguji hipotesa-hipotesa dan mengadakan interpretasi dengan tenang hubungan-hubungan.³¹

Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain.³²

2. Data dan Sumber Data

Sumber primer dan sumber sekunder adalah dua jenis informasi yang penulis ambil dari penelitian ini untuk menyusun temuan mereka. Buku terbitan Muhammad Hasbi Ash Shiddaqey menjadi sumber informasi utama yang digunakan dalam penelitian ini, diantaranya *Ilmu-Ilmu Al-Qur`an (Ulûm al-Qur`ân)*, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, dan tentunya *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*.

Sedangkan sumber sekunder berasal dari buku-buku atau tafsir-tafsir yang memiliki kaitan dengan pembahasan *naskh*, tafsiran ayat-ayat tentang *naskh*, dan juga buku-buku tentang metodologi penelitian, kamus-kamus, dan lain-lain.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data penelitian ini ialah dengan mengungkapkan apa yang telah didapatkan dari data dan informasi selama proses penelitian. Data dan informasi tersebut penulis kaji secara mendalam dengan seksama dengan pendekatan deskriptif analitis, sebagaimana desain yang sudah penulis tulis sebelumnya.³³

Teknik penulisan dalam penelitian ini merujuk kepada buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, yang diterbitkan oleh Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk menguji keabsahan data, penulis meminta pendapat yang ahli dalam objek penelitian ini dalam hal ini, pertama penulis mengumpulkan seluruh data dari sumber primer yang telah dicanangkan, lalu sebagai pembanding dicarikan data pembanding dari sumber-sumber sekunder lainnya, baik dari kitab-kitab *ulûm al-Qurân*, tafsir, dan juga pemikiran-pemikiran tokoh tentang *naskh*, lalu didialogkan tentang hal tersebut untuk mendapatkan data dengan tingkat objektivitas yang tinggi.

³¹ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Timur, 1983, hal. 105.

³² Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir, ...*, hal. 28.

³³ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir, ...*, hal. 35.

I. Jadwal Penelitian

Penelitian ini diniatkan dan dijadwalkan selesai dalam kurun waktu satu tahun, terhitung dari Januari 2022 sampai dengan tenggat waktu target peneliti paling akhir pada Januari 2023. Penelitian studi pustaka ini akan difokuskan dalam pencarian data di perpustakaan-perpustakaan dan koleksi buku pribadi peneliti maupun data-data atau referensi digital yang keberadaannya tidak terbatas.

J. Sistematika Penelitian

Penelitian ini dibagi mejadi lima bab, di setiap bab memiliki sub-bab yang satu sama lain menjadi satu kesatuan tak terpisahkan. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

Bab satu, berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian (jenis penelitian, pendekatan penelitian, sumber data, teknik input dan analisis data, dan pengecekan kebasahan data), dan kerangka bahasan. Dalam bab ini menjadi dasar pijakan sejauh mana urgensi penelitian ini dilakukan dan bagaimana pelaksanaan penelitian ini, sehingga jelas apa yang akan diurai dalam pembahasan bab-bab berikutnya.

Bab dua, berisi tentang teori *nâsikh mansûkh* dalam Al-Qur`an yang terdiri dari pengertian *naskh*, bentuk *nâsikh mansûkh* dalam Al-Qur`an, pembagian *nâsikh mansûkh*, syarat-syarat *nâsikh mansûkh*, diikuti dengan sejarah perkembangan *naskh*, *term naskh* dalam Al-Qur`an, ayat *nâsikh mansûkh*, dan kontroversi seputar keberadaan *nâsikh mansûkh* dalam Al-Qur`an. Bab ini menjadi penting untuk dibahas oleh sebab definisi *naskh* haruslah teruraikan dengan jelas, sehingga yang ketika masuk ke bab berikutnya tidak salah arah.

Bab tiga, berisi biografi Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan profil *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*. Terdiri dari beberapa sub-bab, yaitu biografi Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, dan latar belakang historis dan sosiologis Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, lalu dilanjutkan dengan profil *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, corak dan metode tafsirnya, serta pemikiran Hasbi Ash Shiddieqy mengenai tafsir dan keislaman.

Bab empat, berisi konsep *naskh* Muhammad Hasbie Ash Shiddieqy dan implememntasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, cara Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqiey men-*taufiqkan* *nâsikh mansûkh* dan implementasi *nâsikh mansûkh* dalam *Tafsir Al-*

Qur`anul Majid An-Nūr dan juga tanggapan penulis terhadap *nâsikh mansûkh* dalam tafsir *An-Nūr* Bagian ini adalah bagian inti dari penelitian ini, dimana rumusan masalah sebagian besar akan terjawab dalam bab ini.

Bab lima, berisi kesimpulan dari penelitian tesis yang dilaksanakan, implikasi hasil penelitian, ditambah saran bagi penulis pribadi, pembaca, dan seluruh sivitas akademik kampus.

BAB II

TEORI NÂSIKH MANSÛKH DALAM AL-QUR`AN

A. Teori Naskh

1. Pengertian Naskh

Naskh berasal dari asal kata (نَسَخَ), *naskh* adalah bentuk *mashdar* dari *nasakha*. Sedangkan *nâsikh* (نَاسِخٌ) adalah bentuk *ism al-fâ`il* dari *nasakha* dan *mansûkh* (مَنْسُوحٌ) adalah bentuk *ism al-maf`ûl* darinya. *Naskh* dalam Al-Qur`an dengan berbagai derivasinya tersebut sebanyak empat kali.¹

Seperti kata *nasakhat al-syamsu al-dhilla* yang berarti matahari menghilangkan bayangan, dan *nasakhat al-rîhu atsar al-masyyi* yang berarti angin menghilangkan jejak kaki, *naskh* secara harafiah berarti menghilangkan. Pernyataan serupa juga disampaikan Al-Suyuthi yang diadaptasinya dari konteks ayat Al-Hajj/22:52 Al-Qur'an:²

... فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾

¹ Fuad `Abd al-Baqi, *al-Mu`jam al-Mufaharas li Alfâzh Al-Qur`ân*, Mesir: Dâr al-Kutub Mishriyyah, 1945, hal. 698.

² Jalal al-Din Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2019, hal. 239.

Makna lain dari *naskh* secara etimologi mengandung beberapa arti, antara lain pembatalan, penghapusan, pemindahan dari satu wadah ke wadah lain, pengubahan, dan sebagainya.³

Naskh juga dapat bermakna menyalin, seperti kalimat *nasakhtu al-kitâb: naqalahu wa katabahu harfan bi harfin*, artinya saya menyalin buku huruf per-huruf.⁴ Al-Zarkasyi menambahkan arti mengganti sebagaimana firman Allah:⁵

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ

Apabila Kami ganti suatu ayat di tempat ayat yang lain. (al-Nahl/16: 101)

Sebagaimana tokoh-tokoh pengarang buku *Ulûm al-Qur`ân*, Musthafa Dhiyab juga mengatakan *naskh* secara bahasa mengandung dua makna: 1) *al-naql*, atau menyalin sesuatu dan memindahkannya dari suatu keadaan ke keadaan lainnya dengan penetapan dalam dirinya, dan 2) *al-izâlah*, yaitu mengangkat sesuatu dan meniadakannya.⁶

Dalam kitab *Manahil al-'Irfan*, Imam al-Zarqany menawarkan definisi yang agak umum. Secara etimologis, kata *naskh* dapat diartikan dalam dua arti: 1) *Naskh* dapat diartikan “menghapus sesuatu dan menghilangkannya”, yang merupakan terjemahan harafiah dari frasa bahasa Arab “*izalah al-syai'i wa i'damuhu*.” 2) Arti kata *naskh* yang kedua adalah *naqlu al-syai'i wa tahwiluhu ma'a baqa'ihî fi nafsihî* yang artinya “menyalin sesuatu dan memindahkannya, sedangkan aslinya tetap”.⁷

Dari beberapa makna di atas, dalam segi bahasa *naskh* secara garis besar memiliki dua kata kunci yang bertentangan, yaitu menetapkan dan menghilangkan, padahal *naskh* sendiri dapat berimplikasi ke dalam pendefinisian *naskh* selanjutnya.

Sesuatu yang membatalkan, menghapus, memindahkan, dan lain sebagainya disebut *nasikh*, sedangkan sesuatu yang melakukan semua itu disebut *mansokh*.

Definisi *naskh* secara istilah mengalami perubahan dari masa ke masa, pengertian antara ulama *mutaqaddimîn* mengartikan *naskh*

³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 1996, hal. 221.

⁴ Unais Ibrahim, et al., *Al-Mu`jam Al-Wasîth*, t.tp: Majma` al-Lughah al-`Arabiyyah, 2004, hal. 917.

⁵ Badr al-Din Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur`ân*, Juz II, Cairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1984, hal. 29.

⁶ Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhih fî Ulûm al-Qur`ân*, Cairo: Dâr al-Kalim al-Thayyib, 1998, hal. 140

⁷ Qasim Nurseha Dzulhadî, “Kontroversi *Nâsikh Mansûkh* dalam Al-Qur`an” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 5 No. 2 Dhulqa'dah 1430, hal. 258.

lebih luas dari ulama *mutaakhirîn*. Keluasan makna *naskh* menurut ulama *mutaqaddimîn* membuat ayat-ayat yang *mansûkh* berjumlah ratusan ayat, walau tidak semua mereka anggap batal. Hal tersebut dikarenakan makna *naskh* mencakup: 1) ayat-ayat yang termasuk dalam ayat lain atau yang takhshish ayat lain, 2) ayat-ayat yang memberikan penjelasan tentang batas waktu mengamalkan suatu ayat, 3) Kitab Suci yang mengakhiri amalan maksiat pada masa Jahiliyyah, 4) ayat-ayat yang menyampaikan maklumat Nabi yang kemudian dicabut, 5) penjelasan ayat yang satu dengan ayat yang lain; 6) pengaktifan makna suatu kata atau susunan kata ke makna lain, disebut juga ta'wil; 7) bagian yang memberitahu orang untuk berhenti menunggu; ayat yang memerintahkan manusia untuk bersabar.⁸ Menurut Manna' al-Qathan, penafsiran luas yang disampaikan sebelumnya merupakan pemaknaan yang dilebih-lebihkan, sehingga mencakup segala sesuatu yang tidak benar-benar terkandung dalam kumpulan tulisan.⁹

Al-Syathibi, salah satu ulama ushûl, dalam kitabnya al-Muwafaqat menyatakan bahwa generasi awal (*mutaqaddimin*) menggunakan istilah *naskh* dalam arti yang lebih luas dibandingkan dengan penutur ushulyyûn saat ini. [rujukan?] Penutur ushulyyûn menggunakan istilah *naskh* untuk menyebut penutup kepala wanita. Umat Islam generasi pertama memanfaatkannya untuk memberikan ketentuan terhadap sesuatu yang masih bersifat umum (*taqyid al-muthlaq*), penjelasan khusus terhadap sesuatu yang masih bersifat umum (*takhshish al'amm*), baik disertai alasan yang berkaitan maupun tersendiri, serta penjelasannya. pada sesuatu yang bersifat umum (*takhshish al'amm*). hal-hal yang masih belum pasti. atau global (*mubham dan mujmal*), selain menghilangkan praktik ini melalui sistem hukum lain. Sebab, kedua ungkapan tersebut mempunyai makna yang sama, yaitu perintah terakhir yang dimaksudkan sebagai taklif, bukan perintah sebelumnya.¹⁰

Selain itu, dalam bukunya al-Muwafaqat, al-Syathibi mengutip sekitar dua puluh contoh ayat-ayat Al-Qur'an yang disusun menjadi nasikh dan mansikh oleh generasi sahabat dan tabi'in berturut-turut. Ini menjadi lebih banyak bukti atas klaim yang dia

⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 282-283.

⁹ Mannâ' al-Qattân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 234.

¹⁰ Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Khami al-Gharnâti, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, juz 3, T.tp, Dâr Ibnu 'Affân, 1999, hal. 344.

buat sebelumnya. Penulis membahas beberapa contoh di bagian ini.¹¹

Pertama: diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas tentang firman Allah:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا

Siapa yang menghendaki kehidupan sekarang (duniawi) Kami segerakan baginya di (dunia) ini apa yang Kami kehendaki bagi siapa yang Kami kehendaki. Kemudian, Kami sediakan baginya (neraka) Jahanam. Dia akan memasukinya dalam keadaan tercela lagi terusir (dari rahmat Allah) (al-Isrâ`/17:18).

Ibnu ‘Abbâs sebagaimana pendapat Ibrahim mengatakan bahwa ayat ini me-*naskh* firman Allah:

وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا

Siapa yang menghendaki balasan di dunia, Kami berikan kepadanya sebagian darinya (balasan dunia) (al-Syûrâ/42:20)

Kedua: diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas tentang firman Allah:

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۗ أَلَمْ تَر أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۗ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۗ

Para penyair itu diikuti oleh orang-orang yang sesat. Tidakkah engkau melihat bahwa mereka merambah setiap lembah dan bahwa mereka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakan(-nya)? (al-Syû`arâ`/26:224-226)

Ibnu ‘Abbas mengatakan bahwa ayat ini *mansûkh* oleh firman Allah:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ۗ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ۗ

Kecuali (para penyair) yang beriman, beramal saleh, banyak mengingat Allah, dan bangkit membela (kebenaran) setelah

¹¹ Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Khami al-Gharnâti, *al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syari`ah*, ..., hal. 345-346.

terzalimi. Orang-orang yang zalim kelak akan mengetahui ke mana mereka akan kembali. (al-Syu`ara`/26:227)

Jelas dari berbagai contoh yang diberikan al-Syathibi sebelumnya bahwa para penulis awal menemui jalan buntu dalam mencari hubungan logis dan koheren yang memungkinkan mereka lepas dari kontradiksi. Pada akhirnya, mereka menemukan cara teks, yang generasi berikutnya temukan sebagai metode rasionalisasi penafsiran dan disebut sebagai takhshish, taqyid, atau parrot.

Untuk selanjutnya, para akademisi terkini menafsirkan teks dengan cara yang lebih terbatas dibandingkan di masa lalu. Mereka berpendapat bahwa teks tersebut merupakan pembatalan hukum syariah karena ada hukum syariah baru yang bertentangan langsung dengan hukum syariah yang ada sebelumnya.¹²

Hal senada diutarakan oleh Manna` al-Qatthan dalam memberi makna naskh, yaitu mengangkat hukum *syar`i* dengan perkara yang *syar`i*.¹³ Yang lain, *naskh* adalah *rof'u al-hukmi al-syar`iyyi bi dalîlin syar`iyyin mutaakhirin*, atau mengangkat hukum *syar`i* dengan hukum *syar`i* yang terakhir.¹⁴

Ushûliyyîn mendefinisikan teks sebagai pembatalan penerapan suatu hukum syariat dengan dalil berikut ini, yang menunjukkan pembatalan penerapan hukum tersebut baik secara implisit maupun eksplisit, seluruhnya atau sebagian, karena manfaat yang mengharuskannya. Atau bisa juga diartikan bahwa ada dalil berikutnya yang memuat praktek penghapusan dalil-dalil yang mendahuluinya.¹⁵

Imam Syafi`i dalam kitabnya *al-Risâlah* menjelaskan makna naskh sebagai berikut:

وَهَكَذَا كُلُّ مَا نَسَخَ اللَّهُ وَمَعْنَى "نَسَخَ" تَرَكَ فَرَضَهُ كَانَ حَقًّا فِي وَقْتِهِ وَتَرَكَهُ حَقًّا إِذَا نَسَخَهُ اللَّهُ، فَيَكُونُ مَنْ أَدْرَكَ فَرَضَهُ مُطِيعًا بِهِ وَبِتَرْكِهِ، وَمَنْ مَلََّ يَرْتَفِضُهُ مُطِيعًا بِاتِّبَاعِ الْفَرَضِ النَّاسِخِ لَهُ.

Demikianlah setiap yang telah di-naskh Allah adalah benar pada waktunya dan meninggalkan kefarduan ayat itu juga benar jika telah di-naskh oleh Allah. Arti (naskh) adalah meninggalkan kefarduannya. Siapa yang menjumpai kefarduannya hendaknya

¹² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 241-243.

¹³ Manna` Qatthan, *Mabâhith fi`Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 232.

¹⁴ Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syar`ah*, ..., hal. 531.

¹⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Cairo: Maktabah Da`wah al-Islamiyah, t.th. hal. 222.

*menaatinnya dan siapa yang tidak menjumpainya hendaknya menaati dengan cara mengikuti kefarduan yang me-naskh-nya.*¹⁶

Dari pernyataan di atas terlihat jelas bahwa Imam Syafi'i memaknai ayat tersebut dengan pengertian yang lebih terbatas, yakni penghapusan hukum fardhu yang lama dan penetapan aturan baru sebagai penggantinya.

Adapun pengertian Al-Qur'an secara bahasa para ulama terbagi menjadi dua pandangan besar: 1) berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah *fi'l mahmûz*¹⁷ dan pada pandangan pertama ini terbagi menjadi tiga kelompok: a) *mashdar* dari *wazn فُعْلَانٌ* dikatakan demikian sehingga ia bermakna *maqrû`* dari bab penyebutan *ism al-maf'ûl* sebagai *mashdar*, yang mengatakan demikian di antaranya al-Lihyani, al-Jauhari, al-Raghib al-Ashfahani, dan Ibnu al-Atsir. b) menyifati kata فُعْلَانٌ, diambil dari الْقُرْءُ yang berarti *al-jam'u* atau pengumpulan, yang mengatakan demikian antara lain al-Zujaj. c) dikatakan Al-Qur'an sebagai قُرْآنٌ, karena pembaca menampakkan dan menjeleskannya dari mulut.

Pendapat kedua: 2) mengatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah *fi'l mahmûz*, dan pada pendapat ini terbagi menjadi 3 kelompok: a) diambil dari kata قَرَنْتِ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ, menggabungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain. b) ada yang mengatakan ia diambil dari الْقَرَائِنُ, karena ia membenarkan satu sama lain. c) ada pula yang mengatakan ia diambil dari kata الْقَرْيُ, yaitu pengumpulan.¹⁸

Penulis cenderung mengambil salah satu pendapat yang (menurut penulis) mendekati dan mengakomodir definisi bahasa tentang Al-Qur'an dan membatasi dari hal-hal yang keluar darinya yaitubentuk *mashdar* yang sepadan dengan *al-qirâ'ah*, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Qiyamah/75:17-18 yang berbunyi:

¹⁶ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, T.tp.: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, t.t., Juz. I, hal. 122.

¹⁷ *Fi'l mahmûz* adalah bentuk *bina`* dalam ilmu sharf, dimana *fi'l* dalam bahasa Arab dibagi menjadi dua: 1) *fi'l shahîh* dan 2) *fi'l mu'tall*. *Fi'l shahîh* terbagi menjadi tiga, a) *shahîh sâlim*, yaitu *fi'l* yang terlepas dari huruf hamzah dan `illah, b) *mahmûz*, adalah *fi'l* yang mengandung huruf hamzah, dan c) *mudha'af*.

¹⁸ Hâzim Sa'îd Haidar, *Ulûm Al-Qur`ân bayna al-Burhân wa al-Itqân*, Madinah: Dâr al-Zamân, 1420 H., hal. 17-18.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾

Kemudian makna dalam bentuk *mashdar* ini berpindah menjadi nama untuk *kalâm* yang bersifat mukjizat dan diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.¹⁹

Secara istilah Al-Qur`an adalah lafazh berbahasa Arab yang melemahkan, yang diwahyukan kepada Muhammad SAW. dengan perantara Jibril, yang dipindahkan dengan *mutawâtir*, yang ditulis di dalam mushaf, yang membacanya menjadi ibadah, yang dimulai dengan surat *al-fâtiḥah* dan diakhiri dengan surat *al-nâs*.²⁰ Atau secara ringkas, ia dapat didefinisikan sebagai:

كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ.^{٢١}

Pengertian di atas penulis ambil untuk mengumpulkan hal-hal yang mendefinisikannya dan mengeluarkan hal-hal yang tidak termasuk di dalam dirinya.

Definisi *naskh* di atas mencakup *naskh* dalam Al-Qur`an dan al-Sunnah, sedangkan maksud dari *naskh* Al-Qur`an di sini adalah mengangkat hukum yang telah ditetapkan dengan teks Al-Qur`an, atau mengangkat bacaan teks dan hukum yang telah ditetapkan secara bersamaan.²² Namun demikian sangat sulit bagi peneliti untuk menghadirkan satu definisi yang resmi dan paten. *Naskh* secara terminologis menyisakan banyak perbedaan pendapat dan merupakan diskursus paling rumit di dalam Ulumul Qur`an.²³ Setidaknya terdapat pendapat yang menjadi acuan dalam penelitian ini, yakni sekitar pengangkatan, penghapusan, dan/atau pembatalan.

2. Bentuk *Nâsikh Mansûkh* dalam Al-Qur`an

Dalam Al-Qur`an terdapat bentuk-bentuk *naskh* yang sekali lagi juga masih diperdebatkan para ulama, diantaranya:

a. *Naskh tilâwah* dan hukum secara bersamaan

Bentuk yang dimaksud dengan *naskh* bacaan dan hukum secara bersamaan adalah ayat tidak lagi tercantum,

¹⁹ al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim, *Manâhil al-`Irfân fî Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: Matba`ah Isa, 1943, hal. 14.

²⁰ Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhiḥ fî Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 15.

²¹ Manna` Qatthan, *Mabâḥits fî Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 21.

²² Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhiḥ fî Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 140.

²³ Shah Waliyullah al-Dihlawi, *Al-Fawz al-Kabîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Damaskus: Dar al-Gawthany li al-Dirâsât al-Qur`âniyah, 2008, hal. 57.

dan hukumnyapun tidak berlaku.²⁴ Hal tersebut dengan membatalkan pekerjaan dengan hukum yang telah ditetapkan dalam teks, dan juga menghilangkan teks tersebut dari Al-Qur`an, dan juga tidaklah sah shalat dengan membaca teks tersebut dan tidak *muta`abbad* dengan membaca teks tersebut. Dengan demikian, teks tersebut tidak dimasukkan ketika pengumpulan Al-Qur`an (*jam`u Al-Qur`ân*).²⁵

Contoh dari bentuk ini adalah adanya ayat yang tadinya ayat yang berbunyi:

عَشْرُ رَضَعَاتٍ مُحَرَّمَاتٌ

Sepuluh kali susuan mengharamkan (yakni menjadikan anak yang menyusu serupa dengan anak kandung).

Lalu, ayat tersebut dibatalkan dengan turunnya:

خَمْسُ رَضَعَاتٍ مُحَرَّمَاتٌ

*Lima kali penyusuan mengharamkan.*²⁶

Ayat di atas dijadikan contoh oleh ulama tentang ayat yang *mansûkh al-tilâwah wa al-hukm*, meskipun menurut M. Quraish Shihab riwayat tersebut adalah riwayat yang rapuh.²⁷ oleh sebab itu para Sahabat R.A. tidak mencantulkannya ke dalam mushaf ketika pengumpulan Al-Qur`an.²⁸

Dan juga Abu Bakar, dalam bukunya *Al-Intishâr* tidak menyetujui bentuk *naskh* yang seperti ini, karena dalil

²⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 247.

²⁵ Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhih fî Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 145.

²⁶ Dalam riwayat lain disebutkan seperti ini:

ما رواه مسلم وأصحاب السنن عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن: (عشر رضاعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنّ فيما يقرأ من القرآن). والمراد بقولها (وهنّ مما يقرأ من القرآن) أن التلاوة قد نسخت ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتوفي وبعض الناس يقرؤها.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 247.

²⁸ Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhih fî Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 145.

di atas bersifat *âhâd*, sedangkan *naskh* harus berdasarkan keyakinan yang kuat.²⁹

Konsekuensi lain ketika menerima *naskh* jenis ini adalah munculnya beberapa pernyataan, diantaranya: 1) pernyataan Al-Qur`an bahwa “*sesungguhnya telah kami turunkan Al-Qur`an, dan sesungguhnya niscaya Kami akan memeliharanya*”, 2) berita mengenai riwayat dari contoh *naskh al-tilâwah wa al-hukm* adalah berdasarkan riwayat yang memungkinkan adanya kritik sanad dan matan, 3) jika diasumsikan bahwa *tilâwah* dan hukumnya sudah *mansûkh*, maka pada dasarnya hal tersebut tidak ada kepentingan praktik untuk diamalkan.³⁰

b. *Naskh* hukum saja tanpa bacaan

Maksud dari bentuk *naskh* ini adalah *naskh* yang membatalkan pengamalan suatu hukum, akan tetapi teks tersebut tetap ada dalam mushaf, dan tetap bersifat *muta`abbad bi tilâwatihi*. Contoh dari bentuk ini adalah surat al-Baqarah/2:240:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ
غَيْرَ إِخْرَاجٍ

Orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah).

Ayat tersebut masih terdapat dalam mushaf, dan diperbolehkan membaca ayat yang terdapat di atas ketika salat. Sedangkan hukum yang termasuk didalamnya yaitu wajib menunggu wanita yang suaminya telah meninggal dunia, mansukh dengan ayat yang terdapat pada surat al-Baqarah 2:234:³¹

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا

²⁹ Manna` Qatthan, *Mabâhith fi`Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 238.

³⁰ Abu Bakar, “Kontraversi *Nâsikh* dan *Mansûkh* dalam al-Qur`an,” dalam *Jurnal Madania*, Vol. 6 No. 1 2016, hal. 57.

³¹ Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhih fi`Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 146.

Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridrah) empat bulan sepuluh hari.

Manna` Qatthan menjelaskan hikmah adanya bentuk *naskh al-hukm ma`a baqâi al-tilâwah* ini, menurutnya ada dua hal yang hikmah yang bisa diambil dari adanya bentuk *naskh* ini: 1) Al-Qur`an sebagaimana untuk dibaca dan diambil hukumnya, ia juga dibaca sebagai *kalâm Allah* dan mendapatkan pahala dari bacaan tersebut. 2) *Naskh* juga dapat berfaidah meringankan, dengan menetapkan bacaan mengingatkan pembaca akan adanya nikmat keringanan.³² Hal senada juga diungkapkan Muhammad Ali Al-Shobuni dalam kitabnya *al-Tibyân fi`Ulûm Al-Qur`ân*.³³

c. *Naskh* bacaan saja tanpa hukum

Maksudnya adalah hukum yang ada di dalamnya masih tetap berlaku terus menerus, akan tetap bacaannya sudah terhapus dari sebagaimana hukum membaca Al-Qur`an, dan ia juga tidak masuk dala mushaf.³⁴

Contoh dari bentuk ini adalah:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَصَحَّحَهُ ابْنُ جِبَّانُ، عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهُمَا قَالَا: كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَيْتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)³⁵

Lelaki yang telah kawin dan perempuan yang telah kawin, jika keduanya berzina, maka rajamlah mereka (lempari batu sampai mati).

Namun demikian, sedikit sekali yang mendukung riwayat di atas, sebagaimana bentuk *naskh* yang pertama (*naskh al-tilâwah wa al-hukm ma`an*), riwayat dari masalah ini juga sedikit yang mendukung, dalih logikanya juga rapuh, sehingga wajar jika banyak ulama masa lampau maupun

³² Manna` Qatthan, *Mabâhith fi Ulûm Al-Qur`ân*, ..., hal. 239.

³³ Muhammad Ali Al-Shobuni, *Al-Tibyân fi`Ulûm Al-Qur`ân*, Makkah: Dar al-Mawahib al-Islamyah, 2016, hal. 63.

³⁴ Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha, *Al-Wâdhih fi Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 146.

³⁵ Riwayat ini, sebagaimana yang dikutip oleh Musthafa Diab dan Muhyiddin Diab al-Bagha terdapat dalam *Al-Mahâribain* (6441) tanpa menyebutkan ayat *mansûkhah*. Dan juga termaktub dalam *Al-Muwattha`* Imam Malik (824/2) dan dalam *Al-Mustadrak* Al-Hakim (360/4).

kontemporer yang menolak.³⁶ Namun, Imam Suyuthi berpendapat adanya hal baik yang bisa diambil dari adanya jenis *naskh* ini, yaitu untuk meringankan umat dengan tidak *masyhûrnya* ayat ini dan tidak dimasukkannya ke dalam mushaf. Walaupun hukumnya tetap, menurut Al-Suyuthi hukum tersebut adalah seberat-beratnya hukum.³⁷

Dari penjelasan dan bentuk-bentuk *naskh* dalam Al-Qur`an di atas, cukup jelas menggambarkan perdebatan adanya *naskh* dalam Al-Qur`an, sedang yang mendukung adanya *naskh*, menurut pandangan penulis adalah masuk ke dalam bentuk yang kedua, yaitu *naskh al-hukm ma`a baqâi al-tilâwah*. Namun, tidak cukup sampai di sini, perdebatan juga masih berlanjut, oleh karena pendefinisian atas *naskh* itu sendiri juga belum final. Untuk lebih mendapatkan pengertian *naskh* yang lebih spesifik, penulis akan mencoba menguraikan pada pembahasan selanjutnya tentang pembagian *nâsikh mansûkh*.

3. Pembagian *Naskh*

Tidak adanya kesepakatan tentang pembagian *naskh*, mengingat pentingnya identifikasi masalah yang akan penulis bahas, maka akan penulis coba urai sebagaimana pembagian *naskh* menurut Manna` Qatthan dalam bukunya *Mabâhith fî Ulûm Al-Qur`ân* ditambah dengan pendapat-pendapat dari kitab-kitab lainnya.

a. Me-*naskh* Al-Qur`an dengan Al-Qur`an

Jenis inilah yang banyak disepakati boleh adanya dan nyata terjadi (menurut kalangan yang mendukung adanya *naskh* dalam Al-Qur`an). Contoh *naskh* Al-Qur`an dengan Al-Qur`an adalah kasus hukum *`iddah* (masa tenggang) bagi seorang wanita janda yang semula satu tahun:

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ط وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّاعًا إِلَى الْحَوْلِ
غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ
مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah membuat wasiat untuk

³⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, ...*, hal. 248.

³⁷ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2019, hal. 347.

istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah). Akan tetapi, jika mereka keluar (sendiri), tidak ada dosa bagimu mengenai hal-hal yang patut yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. (al-Baqarah/2: 240).

Beberapa waktu kemudian ditetapkan bahwa masa tenggangnya hanya 4 bulan 10 hari:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridrah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian, apabila telah sampai (akhir) idah mereka, tidak ada dosa bagimu (wali) mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Setelah masa `iddah selesai, perempuan boleh berhias, bepergian, atau menerima pinangan. (al-Baqarah/2: 234).

Contoh lainnya adalah penetapan hukum masalah arak (*khamr*), yang pada mulanya Al-Qur`an hanya menyampaikan tentang positif dan negatifnya *khamr* tersebut, kemudian Al-Qur`an meminta kaum muslimin untuk tidak mabuk ketika sholat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۗ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub,

kecuali sekadar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. (al-Nisa`/4:43),

Dan terakhir Al-Qur`an menegaskan kaum muslimin untuk tidak menggunakan atau meminum *khamr*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. Sesungguhnya setan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui minuman keras dan judi serta (bermaksud) menghalangi kamu dari mengingat Allah dan (melaksanakan) salat, maka tidakkah kamu mau berhenti? (al-Ma`idah/5: 90-91)³⁸

b. *Me-naskh* Al-Qur`an dengan Al-Sunnah

Bagian ini terdiri dari dua macam:

1) *Me-naskh* Al-Qur`an dengan hadis *âhâd*.

Mengingat Al-Qur'an adalah dokumen kontemporer yang mencerminkan pemikiran mereka, sebagian besar ulama berpendapat bahwa hal tersebut tidak diperbolehkan. Padahal hadis-hadis ahad bersifat spekulatif. Oleh karena itu, argumen bahwa apa yang diketahui secara pasti dapat ditiadakan oleh

³⁸ Abu Bakar, "Kontraversi *Nāsikh* dan *Mansûkh* dalam al-Qur`an," dalam *Jurnal Madania*, Vol. 6 No. 1 2016, hal. 52.

hal-hal yang diketahui agaknya tidak dapat dibenarkan.

2) Me-naskh Al-Qur`an dengan hadis *mutawâtir*

Dalam hal ini, terdapat perbedaan pendapat. Imam Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad, hal tersebut karena yang diucapkan Nabi adalah wahyu Allah, landasannya adalah surat al-Najm/53:3-4:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ

dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur`an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya). Ia (Al-Qur`an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya).

Sementara Imam Syafi`i, Madzhab Zhahiri, dan Ahmad (dalam riwayat lain) tidak membolehkan adanya jenis ini, pendapat mereka berlandaskan firman Allah Q.S. Al-Baqarah/2:106:

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا فَأَتَّخِذَ مِنْهَا نَوْءًا أَوْ مِثْلَهَا ۗ لَمْ تَعْلَمْ

أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?

c. Me-naskh al-Sunnah dengan Al-Qur`an

Jenis ini dibolehkan oleh Jumhur Ulama. Misal, shalat menghadap baitul maqdis adalah tuntunan berdasar al-sunnah, dihapus dengan adanya tuntunan dalam Al-Qur`an dalam surat al-Baqarah/2:144:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

Lalu, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam.

Contoh lain, kewajiban puasa `asyura yang berlaku berdasarkan al-sunnah, dihapus oleh firman Allah: “*Karena itu, barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu*” (al-Baqarah/2:185).

d. *Me-naskh* Sunnah dengan Sunnah

Kategori ini dapat dibagi lagi menjadi empat jenis, yaitu: 1) nash hadis mutawatir dengan hadis mutawatir, 2) nash hadis ahad dengan hadis ahad, 3) nash hadis ahad dengan hadis mutawatir, dan 4) teks hadis mutawatir dengan hadis hari minggu.

Ditegaskan bahwa pembacaan teks Al-Qur'an dengan hadis ahad tidak diperbolehkan, dan Jumhur Ulama berpendapat tidak halal. Namun, tiga kategori pertama diperbolehkan oleh Jumhur Ulama, sedangkan tipe keempat sedang dibahas.

4. Syarat-Syarat *Naskh*

Sebelum menetapkan bahwa suatu ayat dihukumi terdapat adanya *naskh*, hendaknya memperhatikan beberapa hal yang oleh sebagian ulama dinyatakan sebagai syarat-syarat *naskh*, sebab Al-Qur'an adalah kitab suci yang sakral, tidak bisa menetapkan adanya *naskh* kecuali adanya keyakinan yang benar-benar kuat, ketentuan-ketentuan tersebut oleh M. Quraish Shihab diantaranya:

- a. Karena sesuatu yang dibatalkan pasti lebih kuat dari apa yang dibatalkan, maka tidak wajar jika ada ayat-ayat Al-Qur'an yang dibatalkan karena hadis atau dalil rasional. Sebab, sesuatu yang dibatalkan pasti lebih kuat dari apa yang dibatalkan. Penemuan sebuah hadis asli yang isinya tampak berbeda atau tidak sesuai dengan isi Al-Qur'an tidak dipandang sesulit ayatnya; sebaliknya, ini dianggap menjelaskan arti dari bagian tersebut.
- b. Ayat yang dihapuskan merupakan pertentangan langsung dengan ayat yang dihapuskan. Penting untuk diperhatikan perbedaan antara kata "kontradiksi" dan "berbeda" ketika digunakan untuk skenario ini. Apabila subjek, objek, waktu, tempat, dan keadaan semuanya sama, maka boleh dikatakan ada sesuatu yang bertentangan. Jika ada dua item yang sama namun berbeda dari item-item yang disebutkan di atas, maka item-item tersebut tidak dipertimbangkan.
- c. Perlu ditunjukkan dengan cara yang solid dan meyakinkan puisi mana yang ditulis pertama kali dan ayat mana yang ditulis kemudian. Penting untuk diingat bahwa meskipun Al-Qur'an telah disusun dengan indah sejak zaman Nabi SAW dan susunannya masih terpelihara,

namun hal ini tidak selalu menunjukkan bahwa ayat yang diposting pertama kali adalah ayat tersebut. itu terungkap lebih dulu. Dalam skenario khusus ini, penting untuk mengingat fakta ini.³⁹

Sedangkan Manna` al-Qatthan dalam bukunya *Mabâhith fi `Ulûm al-Qur`ân* menyebutkan syarat-syarat *naskh* adalah:

- a. Hukum yang dianggap mansûkhkan hendaknya dianggap hukum syar`i;
- b. Dalil yang membatalkan undang-undang tersebut dikenal dengan istilah khithab syar`i, dan dirumuskan beberapa waktu setelah khithab bertanggung jawab atas pencabutan undang-undang tersebut.
- c. Khithab yang hukumnya dibatalkan tidak dibatasi jangka waktu tertentu. Jika peraturan perundang-undangan hanya berlaku untuk jangka waktu yang telah ditentukan, hal ini menunjukkan bahwa peraturan tersebut akan habis masa berlakunya setelah lewat waktu yang ditentukan. Selain itu, ini tidak memenuhi syarat sebagai teks.⁴⁰

Al-Zarqani menyebutkan ada empat hal yang setidaknya perlu diperhatikan untuk menetapkan *naskh* dalam al-Qur`an:

- a. Hukum yang di-*naskh* adalah hukum syar`iy.
- b. Dalil yang mengangkat hukum adalah dalil syar`iy.
- c. Dalil yang mengangkat hukum (*nâsikh*) adalah hukum yang datang dahulu daripada hukum yang terangkat (*mansûkh*) dan tidak ada kaitannya, seperti hubungan yang mengikat, atau pembatasan waktu.
- d. Antara dua dalil tersebut haruslah terdapat pertentangan yang sebenar-benarnya.⁴¹

B. Sejarah Perkembangan *Naskh*

Istilah “naskh” yang kemudian dibakukan pada zaman berikutnya mempunyai konotasi tersendiri dan lebih luas dibandingkan dengan hadis-hadis awal yang berasal dari sebagian Sahabat dan Tabi`in. Pada zaman ini, fokus makna kata “naskh” lebih pada “penjelasan” ayat dibandingkan “penghilangan” ayat atau peraturan. Masih mempunyai makna yang sama dengan sebelumnya, yaitu “menjelaskan dengan hal

³⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, ...*, hal. 248-249.

⁴⁰ Manna` Qatthan, *Mabâhith fi `Ulûm Al-Qur`ân, ...*, hal. 232.

⁴¹ Muhammad Abdul Azhim Al-Zarqani, *Manâhil al-`Irfân fi `Ulûm al-Qur`ân, ...*, hal. 180.

lain” (muthlaq al-bayân).⁴² atau setiap dan seluruh modifikasi yang boleh dilakukan terhadap bagian-bagian tertentu suatu undang-undang (muthlaq al-taghyir alladzi yatra' 'ala ba'd al-ahkam).⁴³

Dengan demikian kata *naskh* di era ini mencakup banyak hal. Ia bisa meliputi *takhshîsh al-`âmm*, *bayân al-mujmal*, atau *taqyîd al-muthlaq*, baik yang *muttashil* (*al-istitsnâ'* dan *taqyid*) maupun *munfashil* (*naskh* dalam istilah ushul fiqh).⁴⁴

Karena banyaknya tempat awal, khususnya dalam bentuk penafsiran teks, maka tidak disangka jika banyaknya ayat tekstual Al-Qur'an terus menghasilkan penurunan kuantitas di mata para ulama generasi penerus. Kata "*naskh*" disebarkan dengan sangat bebas pada masa-masa awal. Penggunaannya berubah pada zaman berikutnya, ketika wacana tekstual dikonstruksi menggunakan disiplin ilmu tertentu, khususnya Ushul Fiqh dan Ulumul Qur'an. Pembahasan kemudian beralih ke jargon teoretis dan teknis yang lebih tepat dan berwibawa. Kata-kata bahasa ke teori peralihan (*nazhariyyah*).⁴⁵

Karena tidak ada preseden atau informasi unik tentang Nabi Muhammad yang membuktikan bahwa beberapa ayat Al-Qur'an digantikan oleh ayat-ayat lainnya, Ahmad Hasan sampai pada kesimpulan spekulatif bahwa kitab tersebut tidak mungkin berasal dari Nabi. Kisah-kisah yang baru saja diwariskan kepada kita menunjukkan perbedaan pendapat di antara para sahabat.⁴⁶ Teman yang lain memeriksa hampir setiap ayat yang dibatalkan atas izin salah satu teman, yang jumlahnya hampir semuanya. Fakta bahwa mereka tidak menerima petunjuk apa pun dari Nabi sehubungan dengan topik ini ditunjukkan oleh fakta ini. Pengertian ini tidak lain hanyalah ijtihad manusia,⁴⁷ dikembangkan sebagai jawaban atas tantangan para mujtahid untuk menyelaraskan ayat-ayat yang terkesan bertentangan dengan teks.

Di kemudian hari, makna terminologi dalam teks tersebut bergeser dari yang lebih umum menjadi lebih spesifik dan terminologis. Al-Syafi'i adalah tokoh penting yang berperan sebagai titik demarkasi

⁴² Al-Syatibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ..., hal. 531. Dan Ibn al-Qayyim al-Jawzi, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Vol. 1, Kairo: Al-Muniriyyah, tt., hal. 28-29.

⁴³ Mustafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur'ân: Dirâsah Tashrî'iyyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, Kairo: Dar al-Wafâ li al-Tabâ'ah wa al-Nasyr, 1987, hal. 74.

⁴⁴ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ..., hal. 531-537.

⁴⁵ Taha Jabir al-Ulwani, *Nahw Mawqif Qur'âni min al-Naskh*, Kairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah, 2006, 21-22.

⁴⁶ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984, hal. 61.

⁴⁷ Muhammad Sabih, *Bahis Jadid 'an al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Syurûq, 1983, hal. 174.

antara generasi sekarang dan generasi sebelumnya.⁴⁸ Beliau adalah pencipta Ilmu Ushul Fiqh, yaitu cara baru membaca sastra yang muncul pada masa Sahabat dan Tabi'in.

Teori karya ini berputar dan berkembang pesat dalam berbagai wacana di bagian tengah ini. Mendapatkan pengaruh dalam teori hukum Islam sampai akademisi tertentu secara sepihak menyatakan bahwa gagasan tersebut benar dan dianut oleh ijma'. Namun, banyak kalangan Mu'tazilah, seperti Abu Muslim al-Ashfahani, menemukan fakta tersebut tidak benar.⁴⁹

Pasti ada pergeseran atau perubahan semantik (*al-taghayyur al-dilâliy*) yang terjadi dari fase awal ke pasca al-Syafi'i pada fase tengah, yang berujung pada penyempitan makna (*tadhyiq al-ma'na*) dalam arti istilah teks melalui tiga fase. Penyempitan makna ini terjadi akibat adanya perkembangan dari fase awal ke fase pertengahan. Pertama-tama, dalam warisan linguistik Arab kuno, istilah ini awalnya memiliki dua arti, "menghapus" dan "memindahkan", yang keduanya sama-sama lazim. Hal ini diklarifikasi oleh Ibnu Manzhur dan Ibnu Faris. Kedua, makna luas aslinya, yaitu "menghilangkan", kemudian berkembang di kalangan generasi awal menjadi "menghilangkan ketidakjelasan" atau "membuat sesuatu yang awalnya tidak jelas menjadi jelas maknanya dalam ayat-ayat Al-Qur'an." Makna kedua ini dapat dilihat pada ayat-ayat Al-Qur'an. Ketiga, pemahaman tahap kedua oleh ushûliyyûn karena al-Syafi'i kemudian disebut sebagai makna teks luas, yang meliputi takhshish, taqyid, dan segala jenis bayan. Pada titik ini, teks tidak lagi sekedar ungkapan (*mushtalah*), melainkan berkembang menjadi teori (*nazhariyah*), yang maknanya terbatas pada "pembatalan hukum".⁵⁰

Permasalahan utama perdebatan yang terjadi sepanjang Abad Pertengahan, mulai dari definisi, kedudukan sunnah, hingga konflik kategori penafsiran ayat-ayat mansûkh, yang secara keseluruhan cenderung selalu ditundukkan. Perdebatan ini dimulai pada awal periode dan berlangsung hingga akhir periode.

Ada banyak makna lain yang ikut berperan, dan Anda tidak dapat memisahkan fenomena ini dari konteks sejarah yang melingkupinya. Pertama, Al-Jashshas (W. 370 H) mendefinisikan *naskh* sebagai

⁴⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Syafi'i; Hayatuhu wa 'Asruhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1978, hal. 265-266.

⁴⁹ Qasim Nurseha Dzulhadi, "Kontroversi Nâsikh Mansûkh dalam al-Qur'an." dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 5 No. 2 Dhulqa'dah 1430, hal. 430.

⁵⁰ Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011, hal. 84.

penjelasan mengenai jangka waktu berlakunya suatu hukum atau ayat. Hal ini disebut dengan *bayân muddat al-hukm wa al-tilâwah*.⁵¹

Perkembangan definisi gaya ini, yang menggambarkan dimana *naskh* disebut sebagai "*al-bayân*", tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah perdebatan Al-Jashshas dengan orang-orang Yahudi di Naysabur, Ahwaz, dan Bagdad. sebuah bantahan terhadap doktrin bada, yang dikemukakan oleh orang-orang Yahudi sebagai reaksi terhadap munculnya hukum Islam. Dan hal ini sesuai dengan mazhab Hanafi yang menganutnya, yang mengklasifikasikan kitab sebagai semacam penjelasan perubahan (*bayân al-tabdîl*).

Konsep gaya ini bertahan selama lima abad, dan penulis tambahan termasuk Ibnu Hazm, al-Qarafi, al-Juwayni, al-Baidhawi, al-Ja'bari, Abu al-Ma'ali, dan banyak Ulama abad ke-9 mengadopsinya di abad ke-19. H. Amandemen resolusi hanya menyentuh "sisi luarnya", bukan "inti" resolusi, karena dampaknya tidak didasarkan pada pemahaman konteks sejarah yang mendasarinya. *Naskh* tetap dianggap sebagai al-bayan, padahal banyak penulis yang terkena dampaknya berasal dari mazhab lain, masing-masing mazhab.⁵²

Modifikasi yang dimaksud adalah peralihan dari *bayân al-muddah* ke *bayân al-intihâ'* yang hanya merupakan perbaikan kecil. Karena *bayân al-muddah* yang digunakan oleh al-Jashshas mengandung atau membuka dua penjelasan yang masuk akal mengenai masa berlaku (*bayân nihâyatihâ*) atau masa akhirnya (*bayân intihâ'ihâ*), maka perubahan ini secara logis penting. Teori teks mengacu pada kemungkinan pertama, dan karena definisi ini, maka tidak mengecualikan (*mânî*), melainkan memberi ruang bagi mereka yang tidak mengambil bagian dalam apa yang dibicarakan.

Corak kedua menitikberatkan *naskh* dengan meletakkan genusnya pada "*al-khithâb*". Ini bermula dari Abu Bakr al-Baqillani (W. 303 H) di akhir abad ke 4, diteruskan oleh Ibn al-Anbari (W. 328 H), al-Sayrafi (W. 330 H), Abu Ishaq al-Shirazi (W. 476 H), al-Ghazali (W. 505 H), Ibn 'Aqil (W. 515 H), Abu Bakar al-Hazimi (W 584 H), dan *al-khithâb al-dâl 'alâ irtifâ' al-hukm al-tsâbit bi al-khithâb al-mutaqaddim 'ala wajh lawlahu lakâna tsâbitan ma'a tarâkhihi 'anhu* (sebuah pernyataan bahwa peraturan perundang-undangan yang telah ditetapkan sebelumnya diulangi; jika tidak ada proklamasi ini, undang-undang tersebut tetap berlaku; pencabutan itu terjadi kemudian, ketika suatu

⁵¹ Abu Bakr Ahmad Ibn 'Ali al-Razi al-Jashshas, *Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 1, Beirut: Dar Ihya al-Turâts al-'Araby, 1992, hal. 72.

⁵² Musthafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur'ân: Dirâsah Tashrî'iyah Târikhiyyah Naqdiyyah*, ..., hal. 98-99.

jangka waktu telah berlalu.⁵³ Mustafa Zayd berpendapat bahwa definisi ini tidak tepat karena lebih terikat pada nasikh dan bukan pada teks. Selain itu, karena *fi'l*, *taqrîr al-Rasûl*, dan *ijma'* (bagi yang menganggapnya sebagai sumber teks) tidak dirangkum dalam teks, maka jika definisi tersebut masih melekat pada teks, maka tidak mencakup seluruhnya. bagian-bagian atau macam-macam yang harus dimasukkan (*jâmi'*). seperti dijelaskan di atas.⁵⁴

Al-Amidi menyadari kritik ini dan telah meresponsnya sejak awal. Ia membantah anggapan bahwa suatu teks mengingkari suatu hukum (*irtifâ' al-hukm*). Ia berpendapat bahwa bahasa tersebut terutama terfokus pada pencabutan hukum (*nafs al-raf'*), yang mengharuskan hukum tersebut diulang secara otomatis (*yastalzim al-irtifâ'*). *Khithâb* inilah yang menandakan terjadinya pencabutan atau penyerahan suatu hukum. Oleh karena itu, menurutnya frasa tersebut terus menyampaikan gagasan *naskh*, bukan *nâsikh*. Kritik kedua, sebaliknya, berpendapat bahwa perbuatan Nabi Muhammad SAW tidak termasuk dalam definisi ini dan sebenarnya perbuatan tersebut diwakili oleh genus *al-khithâb* itu sendiri karena perbuatan Nabi sama dengan perkataannya.⁵⁵

Gagasan ini dikembangkan erat hubungannya dengan bidang studi yang dikenal dengan Ilmu Kalam. Ia dibesarkan dalam lingkungan yang kontroversial dimana terjadi pertentangan pendapat (*kalâm al-Nasya'ah*) antara *Ahl al-Sunnah* dan Muktazilah.⁵⁶ Pada penghujung abad keempat, terjadi bantahan dan penentangan terhadap pandangan dominan Mu'tazilah bahwa *al-khithâb* tidak lebih dari *nâsikh*. Pengertian Muktazilah persoalan ini menurut *Mutakallimî Ahl al-Sunnah* adalah hanya Allah (*al-syâri'*) yang berkuasa menghapus (*naskh*). Bidang ilmu tertentu yang diperoleh oleh pembawa yang disebutkan di atas membuat hubungan antara definisi ini dan Ilmu Kalam menjadi jelas. Mereka mengamalkan *'Ilm al-Munâzharah wa al-Jadal* dan diakui sebagai ahli Kalam.

Ciri ketiga dari teks ini menjadi semakin jelas dalam uraiannya. *Raf'u hukmin syar'iyin bi dalîlin shar'iyin mutaakhirin* (pencabutan hukum syar'i dengan penalaran syar'i kemudian) adalah keluarnya tokoh dari marga "pencabutan" (*al-raf'*).⁵⁷ Dalam bukunya Al-Risalah, al-

⁵³ Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Vol. 3, Riyadh: Dar al-Sumay'i, 2003, hal. 131.

⁵⁴ Musthafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur'ân: Dirâsah Tashrî'iyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, ..., hal. 99-100.

⁵⁵ Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, ..., hal. 131-133.

⁵⁶ Musthafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur'ân: Dirâsah Tashrî'iyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, ..., hal. 103.

⁵⁷ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ..., hal. 531.

Syafi'i adalah orang pertama yang mengemukakan gagasan ini; Meski demikian, ia tidak menyatakannya secara tersirat dalam bentuk definisi yang lazim dalam logika. Namun demikian, pola ini dapat dilihat dalam perluasannya melalui contoh-contoh yang diberikan dalam teks yang ditawarkan di sini. Menurut Syafi'i, makna kalimat tersebut adalah "meninggalkan" (*al-tark*), yang dalam pandangannya mengandung makna akan adanya penerus.⁵⁸ Mushthafa Zayd sampai pada kesimpulan, berdasarkan dua asumsi tersebut, bahwa ayat yang ditafsirkan Al-Syafi'i tidak lebih dari sekedar pengulangan yang memerlukan penggantian (*raf'un yalzamuhu itsbât*).⁵⁹ Konsep ini selaras dengan pandangan al-Tabari yang kemudian dikemukakan oleh Ibnu al-Hilal, Ibnu al-Jawzi, Ibnu al-Hajib, al-Shatibi, dan al-Mardawi.⁶⁰

Terdapat hubungan yang kuat di antara keduanya karena pemahaman mereka yang jelas mengenai makna etimologis dari istilah teks menandai keduanya secara mendasar berbeda dari dua karakteristik definisi sebelumnya. Selain itu, definisi terakhir ini memberikan teks tersebut gambaran penting yang tidak ada pada teks pertama, yaitu bahwa teks merupakan aspek penting dari perbuatan Tuhan (*fi'l al-syari'*). Makna ini masih sering digunakan oleh mayoritas yang menggunakan karakter *ushûl al-fiqh* dan bertahan seiring berjalannya waktu.

C. Term *Naskh* dalam Al-Qur`an

Ayat-ayat Al-Qur`an yang menggunakan akar kata *naskh* ditemukan di empat tempat; al-Baqarah/2:106, al-Hajj/22:52, al-Jatsiyah/45:29, dan al-A`raf/7:154. Berikut penulis sajikan ayat beserta ringkasan penafsirannya:

1. Al-Baqoroh/2:106

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang

⁵⁸ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, T.tp.: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, t.t., hal. 122.

⁵⁹ Musthafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur`ân: Dirâsah Tashrî'iyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, ..., hal. 91-94.

⁶⁰ Musthafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur`ân: Dirâsah Tashrî'iyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, ..., hal. 105.

sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?

Ungkapan “*nansakh*” (Kami me-*naskh*) di ayat ini menjadi basis paling utama adanya teori *naskh*. Ia turun di periode akhir Madinah. Konteks turunnya ayat ini, menurut al-Wahidi (w. 468 H) merupakan respon atau jawaban atas kritik orang-orang musyrik terhadap Nabi Muhammad SAW. Mereka menuduh Al-Qur’an tak lain adalah rekayasa Muhammad semata, dengan alasan bahwa ia seringkali mengubah aturan, membatalkan perintah dan larangan atas dasar keinginannya sendiri.⁶¹

Kata *naskh* dalam ayat ini menjadi pro dan kontra di antara ulama. Kata *nansakh*, oleh mayoritas *mufasssir*, ditafsirkan dengan arti “membatalkan” dan kata ayat, ditafsirkan dengan ayat Al-Qur’an. Maka tafsir dari ayat ini adalah “Kami tidak membatalkan satu hukum yang dikandung oleh satu ayat, melainkan Kami datangkan ayat yang lain yang lebih baik atau serupa”.⁶² Mayoritas ulama, tidak memahami arti dari kata ayat, kecuali dengan makna ayat Al-Qur’an itu sendiri. Dengan demikian, Al-Qur’an secara eksplisit menegaskan bahwa ada ayat yang turun belakangan membatalkan kandungan hukum ayat terdahulu.

2. Al-Hajj/22:52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ
فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Nabi Muhammad), kecuali apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan (godaan-godaan) ke dalam keinginannya itu. Lalu, Allah menghapus apa yang dimasukkan setan itu, kemudian Allah memantapkan ayat-ayat-Nya (dalam hati orang-orang beriman). Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

Ayat ini dikenal dan erat kaitannya dengan kisah *al-Gharâniq al-‘Ûlâ*, sebuah insiden ketika Rasulullah SAW diriwayatkan mendapatkan bisikan dari setan lalu menganggapnya hal itu seakan-akan wahyu dari Allah SWT. Ini terjadi ketika

⁶¹ Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab Nuzûl al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969, hal. 32.

⁶² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. I, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 276.

Rasulullah SAW membacakan surah al-Najm. Saat ia sampai di ayat 19 dan 20 dari surah tersebut, setan berhasil membisikkan beberapa kalimat yang kemudian dibacakan oleh Rasulullah SAW sebagai kelanjutan dari ayat 20. Kalimat-kalimat tersebut bisa dipahami sebagai pujian kepada berhala-berhala yang disembah oleh kaum kafir Quraisy. Redaksinya berbeda-beda. Namun kandungan maknanya mirip satu sama lain, yaitu bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sesuatu yang indah dan tinggi serta manusia bisa mengharapkan pertolongan (*syafâ'ah*) dari mereka.⁶³

3. Al-Jatsiyah/45:29

هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Inilah Kitab (catatan) Kami yang menuturkan kepadamu dengan hak. Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan.

Kata “*nastansikhu*” yang terdapat di sana bisa dimaknai sebagai mencatat atau merekam (*nutsbit wa nahfazh*) atau menukil dan memindahkan (*al-naql wa al-tahwîl*).⁶⁴ Kesimpulan ini didasarkan atas konteks ayat (*siyâq*) dengan memperhatikan ayat sebelumnya (*sibâq*); surat al-Jatsiyah/45: 28 dan sesudahnya (*lihâq*); surat al-Jatsiyah/45:30-31. Konteks ayat ini berbicara tentang kondisi manusia di akhirat kelak, di hari pengadilan; penghitungan amal (*yaum al-hisâb*). Dengan demikian, redaksi “kitab” yang ada di ayat itu bukanlah kitab suci yang ada dan dibaca di dunia ini, melainkan sebuah catatan amal yang merekam dan mencatat setiap detail perbuatan manusia. Berisi tentang kebenaran yang tak bisa dibantah dan dielakkan.⁶⁵ Dengan demikian, kata *naskh* di ayat ini berarti mempunyai muatan positif (*itsbât*) yang maknanya lebih mendekati kepada “memindahkan” (*al-naql*), bukan “menghapus” (*al-izâlah*). Namun, tidak ditemukan adanya latar belakang turunnya ayat ini di buku-buku asbabun nuzul.

⁶³ Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl al-Qur’ân*, ..., hal. 319-320.

⁶⁴ Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 244.

⁶⁵ Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din ‘Abd Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, tt., hal. 664.

4. Al-A`raf/7:154

وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبَ أَخَذَ الْأَلْوَابَ^ط وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ
لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Setelah amarah Musa mereda, dia mengambil (kembali) lauh-lauh (Taurat) itu. Di dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Tuhannya.

Kata *naskh* yang ada di ayat ini berbentuk kata benda, yaitu “*nuskhat*” yang bermakna lembaran buku. Konteks ayat ini berkaitan erat dengan kisah Nabi Musa dan kaumnya. Sepulangannya dari bukit Sinai, Nabi Musa marah melihat kaumnya menyembah berhala. Dalam kondisi marah tersebut ia tak sengaja melempar Taurat. Terjadi adu mulut dan protes dengan adiknya, Nabi Harun. Berselang kemudian, ketika marahnya mulai redah, ia mengambil kembali lembaran buku tersebut, sebuah lembaran yang menurut firman Allah SWT berisi petunjuk (*huda*) dan kasih sayang (rahmat) yang diberikan atau berlaku kepada orang-orang yang takut kepada Allah SWT.⁶⁶ Namun, Al-Suyuti dan al-Wad'i tidak menuliskan sebab turunnya ayat ini.

Dari uraian tentang akar kata *nasakha* di empat tempat di atas, nampak bahwa makna *naskh* di dua ayat pertama al-Baqarah/2:106 dan al-Hajj/22:52 lebih dominan ke nuansa makna yang negatif; *al-izâlah* (menghilangkan) dan dua ayat terakhir al-Jatsiyah/45:29 dan al-A`raf/7:154 lebih condong ke nuansa makna yang positif; *al-naql* (memindahkan). Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa kata *nasakha* di dalam al-Qur'an mengandung dua pengertian yang sama-sama dominan, baik itu *al-izâlah* ataupun *al-naql*.

Bagian-bagian ini sering dihubungkan dan digunakan sebagai dasar untuk memperkuat argumen keberadaan teori *Naskh*. Selain ayat-ayat di atas, masih ada beberapa ayat lain yang secara redaksional tidak memuat kata dasar *nasakha*, namun memiliki makna yang dekat dengannya. Ayat-ayat yang dipertanyakan terdapat dalam surat al-Nahl 16:101, al-Rad 13:39, dan al-Nisa' 4:160. Berikut tersebut disajikan di bawah ini, beserta penjelasan singkat tentang maksudnya:

1. Al-Nahl/16:101

⁶⁶ Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din 'Abd Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsâr al-Jalâlayn*, ..., hal. 215-216.

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Apabila Kami ganti suatu ayat di tempat ayat yang lain, padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata, "Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad) adalah pembuat kebohongan." Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui.

Al-Wahidi menyebut sebab turunnya ayat ini sama dengan sebab turunnya ayat al-Baqarah/2:106. Para musyrikin menuduh Nabi Muhammad SAW telah mengejek para Sahabatnya karena ia menyuruh mereka hari ini dengan suatu perintah, namun kemudian hari ia melarang mereka dari hal itu, atau menggantinya dengan sesuatu yang lebih ringan darinya. Orang-orang musyrik itu berkesimpulan bahwa al-Qur'an tak lain adalah rekayasa Muhammad yang diucapkan sekehendak hatinya.⁶⁷

Riwayat yang dinukil al-Wahidi di atas diragukan oleh banyak pihak untuk dijadikan sebab turunnya ayat tersebut, karena konteks ayatnya tidak berbicara demikian. Ayat ini turun di Mekkah, yang mana di waktu itu belum ada perintah spesifik dari Nabi berupa hukum-hukum, sehingga tidak ada ruang kemungkinan adanya naskh atau penggantian hukum yang dapat mengakibatkan protes dari kalangan musyrikin.⁶⁸

Konteks ayat ini akan lebih tepat jika dikaitkan dengan pengingkaran kaum musyrikin terhadap bukti kenabian Muhammad berupa mukjizat Al-Qur'an. Mereka menginginkan mukjizat lain yang lebih bersifat indrawi yang biasanya menjadi bukti kenabian-kenabian sebelumnya. Al-Qur'an menurut mereka bisa jadi hanyalah perkataan Muhammad, atau mungkin perkataan yang ia pelajari dari Ahlul Kitab. Karena itulah, al-Qur'an membantah tuduhan semua itu, bahwa Allah SWT lebih mengetahui jenis mukjizat yang pantas dan penuh mashlahat di zamannya dan semua zaman. Al-Qur'an adalah bukti paling abadi dan kuat dalam menancapkan keimanan. Tuduhan bahwa Nabi Muhammad SAW belajar dari orang Ahlul Kitab atau orang non-Arab (*'ajam*) tidaklah berdasar, karena al-Qur'an berbahasa Arab dengan kualitas sastra yang melampaui orang Arab itu sendiri.⁶⁹

⁶⁷ Abu al-Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, ..., hal. 287.

⁶⁸ Muhammad al-Ghazali, *Nazhârat fî al-Qur'ân*, Kairo: Nahdhat Masr, 2005, hal.

⁶⁹ Muhammad al-Ghazali, *Nazhârat fî al-Qur'ân*, ..., hal. 201-202.

2. Al-Ra'd/13: 39

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Di sisi-Nyalah terdapat Ummul-Kitāb (Lauh Mahfuz).

Al-Wahidi dan al-Wadi'i sama sekali tidak mencantumkan sebuah sebab turunnya ayat ini. al-Wahidi hanya menyebut konteks peristiwa di ayat sebelumnya. Ia menukil sebuah riwayat dari al-Kalbi bahwa orang-orang Yahudi menyangsikan kenabian Muhammad SAW dengan tuduhan ia menikah dan suka wanita, karena menurut mereka, jika ia memang seorang Nabi maka tidaklah mungkin disibukkan dengan hal-hal yang demikian.⁷⁰ Al-Suyuthi menghubungkan konteks keterkaitan ayat ini dengan ayat sebelumnya, yaitu turun setelah turunnya ayat 38. Ketika waktu berlalu, beberapa lama tak turun pembelaan Al-Qur'an kepada Nabi, mereka lalu berkata: "Kami melihat kamu, hai Muhammad, tidak memiliki kemampuan apa pun".⁷¹ Yang menjadi perbedaan dan sekaligus pertanyaan besar, al-Suyuthi mengatakan konteks ayat itu bermula dari kritik suku Quraisy, sedangkan al-Wahidi berpendapat dari kaum Yahudi.⁷²

Inti perdebatan para *mufassir* terletak pada objek penghapusan (*mahw*) dan penetapan (*itsbât*). Objek tersebut terpusat di pemaknaan kata "ayat" di ayat sebelumnya. Kata itu masih mengandung perdebatan karena mengandung kemungkinan makna yang sangat luas. Ia bisa dimaknai sebagai ayat Al-Qur'an, juga bisa dipahami sebagai mukjizat, atau syariat, atau penentuan takdir. Karena keluasan konteks dan cakupan makna yang dikandung sangat luas, maka muncul sesuatu yang tak bisa dielakkan; penafsiran menjadi tidak tunggal. Al-Dahhak b. Muzahim (w. 105 H), otoritas awal dari kalangan Tabi'in menyebutkan tiga penafsiran berbeda terkait ayat tersebut, yaitu sebagai penjelasan *naskh*, pencatatan amal, dan pergantian keberlakuan kitab suci antar agama-agama Ibrahim.⁷³

⁷⁰ Abu al-Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, ..., hal. 279.

⁷¹ Jalal al-Din Abu 'Abd Rahman al-Suyuti, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 2002, hal. 152.

⁷² Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'ân*, ..., hal. 37-38.

⁷³ Al-Dahhak, *Tafsir al-Dahhak*, Muhammad Shukri Ahmad al-Zawiyati (ed.), Kairo: Dar al-Salam, 1999, hal. 492-493.

Sebagian penulis *naskh* bahkan tidak menganggap ayat 39 tersebut sebagai argumen keberadaan *naskh*, disebabkan oleh sebuah fakta bahwa penafsiran yang mengemuka dan menjadi mayoritas di kalangan mufassir adalah penafsiran teologis, yang memaknai “ayat” tersebut sebagai takdir, baik yang berkaitan dengan usia maupun rezeki, seperti yang dikemukakan oleh Ibn ‘Abbas, Mujahid, Abu al-Darda, al-Kalbi, Hasan al-Bashri dan Ibn Jarir al-Thabari.⁷⁴

Mustafa Zayd memahami konteks ayat al-Nahl/16:38-39 ini berkaitan dengan pergantian syariah dan mukjizat. Ia menolak ayat ini dijadikan argumen *naskh* ayat-ayat hukum, karena konteksnya tidak tepat dan riwayat-riwayat yang dinukil diragukan keotentikannya (*munqathi*), seperti riwayat ‘Ali b. Talhah dari Ibn ‘Abbas.⁷⁵

3. Al-Nisa’/4:160

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ
كَثِيرًا

Karena kezaliman orang-orang Yahudi, Kami mengharamkan atas mereka (makanan-makanan) yang baik yang (dahulu) pernah dihalalkan bagi mereka; juga karena mereka sering menghalangi (orang lain) dari jalan Allah,

Para penulis kitab *asbâb al-nuzûl* tak satupun mencantumkan konteks spesifik turunnya ayat ini. Bahkan secara redaksi, ayat ini memang tidak memuat kata *naskh* atau yang sederivasi dengannya, namun secara substansi berisi contoh konkrit berupa praktik dari apa yang dimaksud oleh teori *naskh*, yaitu perubahan atau penghapusan hukum tertentu yang lama ke hukum baru yang datang kemudian. Dalam hal ini, Allah mengharamkan bagi kaum Yahudi beberapa makanan tertentu yang tadinya halal dikonsumsi oleh mereka. Perubahan hukum ini merupakan hukuman dari Allah lantaran kedzaliman, seringkali menghalang-halangi orang menempuh jalan Allah, mengambil uang riba dan memakan harta milik orang lain dengan cara yang batil.⁷⁶

⁷⁴ Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, ..., hal. 101.

⁷⁵ Mustafa Zayd, *Al-Naskh fî al-Qur’ân: Dirâsah Tashrî’iyyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*, Kairo: Dar al-Wafâ li al-Tabâ’ah wa al-Nasyr, 1987, hal. 248-251.

⁷⁶ Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din ‘Abd Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsîr al-Jalâlain*, ..., hal. 130.

Muhammad Mahmud Nada mengkritisi penggunaan ayat ini sebagai argumen *naqliy* keberadaan teori *naskh* di dalam al-Qur'an. Menurutnya, kesimpulan maksimal yang bisa dipahami dari ayat ini hanyalah informasi bahwa telah terjadi penghapusan hukum bagi kaum Yahudi. Yang harus dicatat, penghapusan tersebut secara historis tidak terjadi di satu syariat Nabi, melainkan syariat Nabi dari kalangan Bani Israel menghapus sebagian syariat lama yang berlaku di zaman Nabi terdahulu (*naskh* eksternal). Dengan begitu, ayat ini tak terkait dengan penghapusan internal di dalam satu komponen syariat al-Qur'an.⁷⁷

D. Ayat *Nâsikh Mansûkh* dalam Al-Qur`an

Sebelum Al-Ashfahani menyuarakan persetujuannya, mayoritas ulama sebelumnya telah mengakui keberadaan teks di dalam Al-Qur'an. Mereka menegaskan bahwa teks-teks dalam Al-Qur'an adalah hal-hal yang konsisten dengan sejarah hukum Islam dan dapat dipahami melalui penggunaan akal. Mereka mendasarkan dalil naqliynya pada surat al-Baqarah 2:106 yang menyatakan, "ayat mana saja yang Kami tekskan atau Kami jadikan orang melupakannya, Kami datangkan sesuatu yang lebih baik atau sebanding dengannya."⁷⁸

Meskipun beberapa isi ayat telah dianggap sebagai bagian dari istilah *naskh*, para akademisi sebelumnya menafsirkan *naskh* dalam arti yang sangat luas; sebenarnya diklaim bahwa mereka memahaminya dalam pengertian linguistik sehingga mereka tersingkir. Berikut ini beberapa contoh kedalaman makna yang terdapat pada teks-teks awal: 1) Ayat yang mengecualikan atau men-*takhshîsh* ayat yang lain, 2) ayat yang menjelaskan tentang batas akhir pengamalan ayat, jika telah tiba batas akhir keberlakuannya, seperti ayat yang memerintahkan para wali menahan wanita berzina/mendatangi tempat yang tidak wajar di rumah masing-masing sampai datangnya tuntutan baru, atau Allah memberi mereka jalan keluar, yakni menikah (al-Nisa`/4:15). Ayat ini mereka anggap *mansûkh* oleh ayat yang menetapkan sanksi cambuk bagi pezina lelaki maupun perempuan (al-Nisa`/4:2). 3) meniadakan kecenderungan-kecenderungan negatif, seperti penyangkalan terhadap anak angkat sebagai keturunan kandung. 4) ayat dalam (al-Ahzab/33:40) yang menjelaskan tentang dihilangkannya hukum Nabi, seperti perubahan arah kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka'bah. 5) perbandingan ayat yang satu

⁷⁷ Muhammad Mahmud Nada, *al-Naskh fî al-Qur`ân Bayna al-Muayyidîn*, Kairo: Maktbah al-Dar al-`Arabiyah li al-Kitab, 1996, hal. 40.

⁷⁸ John Supriyanto, "Diskusi Naskh dalam Wacana Studi Al-Qur`an" dalam *Jurnal Al-Dirayah*, Vol. 2 No. 1 Juli 2019, hal. 17-19.

dengan ayat yang lain. 6) mengubah makna suatu kata atau susunan kata menjadi makna yang lain (*ta'wîl*). 7) Kedua ayat yang tidak bertentangan, seperti ayat yang diperintahkan untuk bersabar membatalkan ayat yang diperintahkan untuk berperang.⁷⁹

Jumlah ayat *mansûkh* bertambah karena beragamnya cara pandang terhadap kitab suci pada masa awal, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, namun tidak semuanya memandang hukum tersebut tidak sah.

Makna *naskh* tersebut juga diringkas oleh para ulama setelahnya. Mereka menegaskan bahwa *naskh* adalah pembatalan hukum syariah karena telah ditetapkan hukum syariah baru yang bertentangan dengan hukum syariah lama.⁸⁰ Al-Suyuthi mengemukakan bahwa jumlah ayat-ayat *mansûkh* dalam Al-Qur'an berjumlah sebanyak 21 ayat dengan mengecualikan ayat *isti'dzân* dan *qismah* (al-Nur/24:58 dan al-Nisa'/4:7), sehingga tinggal hanya 19 ayat saja yang *mansûkhât*.⁸¹ Ayat-ayat dimaksud adalah al-Baqarah/2:185 di-*naskh* oleh al-Baqarah/2:187, al-Baqarah/2:217 di-*naskh* oleh al-Taubah/9:116, al-Baqarah/2:240 di-*naskh* oleh al-Baqarah/2: 239, al-Baqarah/2:284 di-*naskh* oleh al-Baqarah/2:286, Ali`Imran/3:102 di-*naskh* oleh al-Taghabun/64:16, al-Nisa'/4:33 di-*naskh* oleh al-Anfal/8:75, al-Nisa'/4:8 di-*naskh* oleh al-Nisa'/4:11, Qs. al-Nisa'/4:15 di-*naskh* oleh al-Nur/24:2, al-Ma'idah/5:2 di-*naskh* oleh al-Taubah/9:116, al-Ma'idah/5:42 di-*naskh* oleh al-Ma'idah/5:49, al-Ma'idah/5:106 di-*naskh* oleh al-Thalaq/65:2, al-Anfal/8:65 di-*naskh* oleh al-Anfal/8:66, al-Taubah/9:41 di-*naskh* oleh al-Nur/24:61, al-Nur/24:3 di-*naskh* oleh al-Nur/24:32, al-Nur/24:58 di-*naskh* oleh ayat yang belum jelas, al-Ahzab/33:52 di-*naskh* oleh al-Ahzab/33:50, al-Mujadalah/58:12 di-*naskh* oleh al-Mujadalah/58:13, al-Mumtahanah/60:11 di-*naskh* oleh al-Muzzammil/73:20 dan al-Baqarah/2:115 di-*naskh* oleh al-Baqarah/2:144.

Al-Syaukani (W. 1250 H.) mempersesuaikan ayat-ayat yang oleh Al-Suyuthi tidak dapat disesuaikan, sehingga jumlah ayat-ayat mansukhat menjadi hanya tinggal 8 ayat saja.

Berkurangnya jumlah ayat-ayat yang dianggap telah dihapus dari waktu ke waktu membuktikan bahwa pemahaman ulang terhadap ayat-ayat tersebut dan mendiskusikannya menghasilkan pemahaman bahwa sesungguhnya (jika ada) sangat sedikit ayat-ayat Al-Qur'an yang dapat diyakini sebagai ayat mansukhat. Hal ini juga semakin menguatkan

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 241-242.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 242.

⁸¹ Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Itqân fî Ulûm Al- Qur`ân*, hal. 341-343.

argumentasi para penolak dan penentang teori *naskh* dalam wacana studi Al-Qur'an.⁸²

E. Kontroversi *Nâsikh Mansûkh* dalam Al-Qur'an

Datangnya persoalan *nâsikh mansûkh* ini bermula dari pemahaman ayat:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Tidakkah mereka menadaburi Al-Qur'an? Seandainya (Al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya.

Ayat ini menegaskan bahwa tidak ada keterangan atau hubungan bermakna antar ayat. Sedangkan Al-Qur'an juga menyatakan bahwa "setiap ayat yang kami tulis atau yang kami jadikan (manusia) lupa akan keadaannya, tentu kami ganti dengan yang lebih baik disekitarnya atau yang sebanding dengannya" (al-Baqarah / 2:106), pernyataan ini tidak konsisten secara keseluruhan. Oleh karena itu, penulis berusaha menjelaskan keberadaan kitab Al-Qur'an.

1. Al-Baqarah/2:106

Oleh Jumhur ulama dinyatakan bahwa surat al-Baqarah/2: 106, "*Maa naskah min ayatin aw nunsiha na'ti bikhayrin minha aw mitsilah. Alam ta'lam anna Allah 'ala Kulli sya'in Qadir*", merupakan bukti adanya *nâsikh-mansukh* di dalam Al-Qur'an. Al-Wahidi dalam *Asbâb al-Nuzûl*-nya menuturkan riwayat sebab turunnya ayat di atas bahwa para mufasssirin berkata:

Tidakkah anda melihat bahwa Muhammad "tidak konsisten" dalam memberikan instruksi kepada para sahabatnya? Beliau menyuruh mereka melakukan suatu hal, kemudian melarang mereka melakukan hal tersebut dan memerintahkan mereka melakukan hal lain. Ini yang Muhammad katakan sekarang, tapi besok dia akan mengatakan sesuatu yang berbeda?! Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah kata-kata Muhammad, yang ia susun berdasarkan pilihan bebasnya sendiri, dan bahwa Al-Qur'an adalah kata-kata yang dibandingkan satu sama lain secara keseluruhan. Oleh karena itu, Allah mengutus: (*Wa'idzâ baddalnâ âyatan makâna âyatin*)

⁸² John Supriyanto, "Diskusi Naskh dalam Wacana Studi Al-Qur'an" dalam *Jurnal Al-Dirayah*, ..., hal. 18.

juga menurunkan: (*Mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ na'ty bikhayrin minhâ aw mitslihâ*).⁸³

Para pendukung teori *Naskh* menyatakan bahwa makna “ayat” dalam ayat tersebut di atas adalah “ayat Al-Qur’an” itu sendiri. Ibnu Katsir meriwayatkan riwayat yang berkenaan dengan ayat di atas bahwa Ali ibn Abî Thalhaf berkata dari Ibnu Abbas: “*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*”, ia berkata: “*mâ nubaddilu min âyatin aw nantrukuhâ lâ nubaddiluhâ*” “apa yang kami *naskh* dari satu ayat atau kami akhirkkan, bukan kami tukar”. Mujahid berkata: “Dari para sahabat Ibnu Mas’ud: “*aw nunsî’ahâ nutsbitu khatthâhâ wa nubaddilu hukmahâ*”. ‘Abd ibn ‘Umayr, Mujahid, dan ‘Athâ’ berkata: *nunsî’ahâ nu’akhhiruhâ wa nurji’uhâ* (Kami akhirkkan dan Kami tangguhkan). ‘Athiyyah al-‘Ufi berkata: “*Aw nunsî’ahâ: nu’akhhiruhâ falâ nunsikhuhâ*” atau “Kami lupakan: Kami akhirkkan, tidak Kami hapuskan”. Hal yang sama juga dikatakan oleh al-Sa’di, begitu juga dengan al-Rabî` ibn Anas. Al-Dhahhâk berkata: “*mâ nansakh min âyatin awnunsihâ*”, artinya: *al-nâsikh wa al-mansûkh*.

Abu al-Aliyah berkata: “*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ nu’akhhiruhâ ‘indanâ* menurut kami adalah mengkahirkannya. Ibnu Abi Hâtim berkata: ‘Ubayd ibn Isma`il al-Baghdâdî mengabarkan kepada kami, Khalaf mengabarkan kepada kami, al-Khafâf mengabarkan kepada kami dari Isma`il; yakni Ibnu Aslam dari Habîb ibn Abî Tsâbit dari Sa`id ibn Jubayr dari Ibnu Abbas ia berkata:

‘Umar ra. berkhutbah kepada kami lalu ia berkata, “Allah ‘Azza wa Jalla berfirman: (*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*) *ay nu’akhhiruhâ* (artinya: Kami akhirkkan). Sedangkan jika dibaca dengan (“*nunsihâ*”), berkata ‘Abd al-Râziq dari Ma`mar dari Qatâdah dalam firman Allah (*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*), ia berkata: Allah ‘Azza wa Jalla melupakan nabi-Nya saw. apa yang dia kehendaki dan menghapus apa yang dia kehendaki.⁸⁴

Al-Thabari meyakini di dalam Al-Qur`an terdapat pembatalan hukum, ia menafsiri al-Baqarah: 106 tersebut sebagai berikut: “Dan apabila Kami letakkan suatu ayat ditempat ayat lain sebagai penggantinya, padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkanNya”, sebagai “Kami angkat ia, lalu Kami turunkan lain”.⁸⁵

⁸³ Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab Nuzûl al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969, hal. 38.

⁸⁴ Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ’ Ismâ`il ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm*, jilid I, Cairo: Maktabah al-Shafâ, 2004, hal. 180-181.

⁸⁵ Muhammad Ibn Jarir al-Thabari. *Al-Jâmi` al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby. 1954, hal. 384.

Sedangkan Abu Muslim al-Ashfahani,⁸⁶ Jika istilah “ayat” dalam al-Baqarah/2:106 dipahami sebagai “ayat Al-Qur’an”, maka hal tersebut tidak dapat diterima menurut salah satu ulama Mu’tazilah yang menentang pengertian teks. Setelah itu beliau memaparkan tiga tafsir “ayat” yang telah dibahas sebelumnya sebagai “ayat Al-Qur’an”. Dengan ketiga pandangannya, dia memahami maknanya. Pertama, bahwa “syariah” adalah arti dari ayat tersebut, dan bahwa adanya tulisan-tulisan dalam kitab-kitab sebelum Al-Qur’an menunjukkan bahwa syariat dihapuskan dalam kitab-kitab tersebut. Kedua, kehadiran al-lauh al-mahfûzh di seluruh keseluruhan teks suci itulah yang dirujuk oleh teks tersebut. Ketiga, ayat tersebut tidak serta merta menyatakan bahwa teks-teks dalam Al-Qur’an diwajibkan; sebaliknya, ia hanya membuat asumsi seperti itu. bahwa jika ada ayat yang sudah ditulis, Allah akan memberikan penggantinya yang lebih tepat. Atau paling tidak, hal yang sama berlaku.

Respon lain datang dari Imam Muhammad `Abduh.⁸⁷ Dengan keras Abduh menolak makna ayat dalam al-Baqarah/2:106 sebagai ayat Al-Qur’an. Yang benar menurutnya adalah ayat *kauniyyah* (mukjizat). Dia menulis:

Naskh yang terdapat pada ayat-ayat agung Al-Qur’an tidak merujuk pada ayat hukum, melainkan pada ayat kauniyah (masalah khusus). Setelah memaparkan pendapat para jumur dan pandangan mereka pada ayat tersebut, beliau berkata: “Demikianlah pendapat para mufassir pada ayat tersebut. Jika kita menimbang (membandingkan) redaksional (*siyâq*) ayat (*mâ nansakh*) dan ayat (*Wa idzâ baddalnâ âyatan makâna âyatin*) (al-Nahl/16:101) kita mendapati bahwa ayat pertama ditutup dengan firman Allah: (...*alam ta'lam anna Allâha 'alâ kulli syai'in qadîr*) dan ayat kedua ditutup dengan: (...*wa Allâhu a'lamu bimâ yunazzilu qâlû innamâ anta muftarin*). Dengan adanya kesesuaian (*munâsabah*) ini kita sadar betapa diharganya bahasa (*uslûb*) Al-Qur’an. menyebutkan (*al-qudrah*) kemampuan dan menegaskan (*al-taqrîr*) dari (*al-qudrah*) sesuai dengan pembahasan hukum dan penghapusannya, ayat kedua menyebutkan (*al-'ilm*) dan

⁸⁶ Menurut Abu Muslim Al-Asfahani, *naskh* tidak akan pernah terjadi dalam Al-Quran, bilamana terjadi maka niscaya al-Quran menunjukkan kelemahan didalamnya, padahal Al-Quran merupakan kalam Ilahi yang suci dari kelemahan dan kebatilan. Lebih lanjut Abu Muslim menegaskan bahwa Al-Qur’an tidak disentuh oleh “pembatalan”, dan dengan demikian bila *naskh* diartikan sebagai pembatalan, maka jelas ia tidak terdapat dalam Al-Qur’an.

⁸⁷ Muhammad Abduh lahir pada tahun 1849 Masehi. Nama lengkapnya, Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah, lahir di desa Mahallat Nashr di Kabupaten al-Buhairah Mesir. Ayah Muhammad Abduh bernama Abduh Hasan Khairullah berasal dari Turki dan telah menetap lama di Mesir.

(*al-tanzîl*) dan klaim fiktif (*da'wâ al-iftirâ'*) dan menjelaskan bahwa ayat-ayat tersebut berkaitan dengan hukum..⁸⁸

Lanjut Abduh, shalat qira'ah yang diriwayatkan oleh al-Tabari dan Ibnu Katsir menunjukkan bahwa para ulama kesulitan dalam menafsirkan ayat tersebut (*al-tahayyur*). Hal ini juga yang ingin disampaikan oleh 'Abduh.

Dalam tafsirnya terhadap surat al-Baqarah/2:106 yang telah disampaikan sebelumnya, Syekh Muhammad al-Ghazali mengawalinya dengan ayat 105-107. Kemudian beliau berpendapat bahwa keyakinan yang menyatakan bahwa ayat ini menyiratkan adanya teks lafazh dan hukumnya secara bersamaan, dan bahwa Nabi dan para sahabatnya dilupakan (tentang ayat ini), sama sekali adalah kata-kata yang tidak mempunyai bobot sama sekali. semua semua (*kalâm lâ wazna lahu*).⁸⁹

Beliau menegaskan hal ini dengan penuh penekanan: “Tidak pernah ada suatu ayat pun yang diturunkan, baik pada fase Makkah maupun pada fase Madinah, satu ayat yang “menghalalkan” (sesuatu), kemudian turun ayat yang lain “melarangnya”. Akibatnya, tidak ada satu ayat pun yang dirilis untuk 'menakut-nakuti' siapa pun agar mengakui realitas *naskh*.”

2. Al-Nahl/16:101

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Apabila Kami ganti suatu ayat di tempat ayat yang lain, padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata, “Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad) adalah pembuat kebohongan.” Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui.

Madzhab pemikiran yang mendukung pengertian *naskh* Al-Qur'an mempunyai landasan yang kokoh dalam ayat ini. "Ayat-Ayat Al-Qur'an" juga merupakan bagaimana istilah "ayat" diterjemahkan dalam surat tersebut. Ibnu Jarir al-Tabari menyatakan bahwa ia menceritakan beberapa riwayat tanpa mengumpulkannya dalam komentarnya terhadap ayat di atas. Salah satunya adalah riwayat Qatada yang membandingkan kata “*naskh*” dari surat al-Nahl/16:101 dengan kata “*naskh*” di surat al-Baqarah/2:106. Ibnu Katsir menjelaskan surat al-Nahl/16:101 di atas sebagai berikut:

⁸⁸ Imam Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Hakâm; Tafsîr al-Manâr*, Beirut Lebanon: Dar al-Fikr, 2007, hal. 299-300.

⁸⁹ Muhammad al-Ghazali, *Nazhârat fî Al-Qur'ân*, ..., hal. 203.

Allah ta'ala memberikan pencerahan kepada manusia tentang kelemahan pemikiran kaum musyrik serta kurangnya keimanan dan komitmen mereka yang tak tergoyahkan, dimana bahkan aspek terkecil dari agama mereka tidak dapat dipahami oleh orang lain. Mereka ditakdirkan untuk mengalami kesengsaraan. Oleh karena itu, jika mereka berhasil mengubah hukum-hukum (*taghyir al-ahkâm*) dengan menghapus dan menghapus (*nâsikhuha wa mansûkhuha*), mereka akan berkata kepada Rasulullah SAW, “Kamu suka memanipulasi” (*innamâ anta muftar*), yang secara harfiah berarti diterjemahkan menjadi "Pembohong" (kadzdzab). Faktanya, Allah ta'ala mampu melaksanakan kehendak-Nya dengan cara apa pun yang Dia anggap cocok dan menghukum apa pun yang Dia pilih. Ungkapan “*Baddalnâ âyatan makâna âyatin*” diucapkan oleh Mujahid. Terjemahan harafiahnya adalah “Kami mengangkatnya, dan Kami tentukan ayat yang lain.” Menurut Qatadah, “Ayat ini seperti yang difirmankan-Nya” (*Mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*), yang dapat ditemukan dalam surat al-Baqarah/2: 106. Alhasil, Allah menjawab mereka dengan berfirman, “Katakanlah (Muhammad) itulah yang diturunkan oleh Roh Kudus (Jibril) dari Tuhanmu dengan benar,” secara spesifik maksudnya benar dan adil. Untuk menetapkan keteguhan dalam hati orang-orang yang beriman, agar mereka membenarkan apa yang pertama dan kedua, dan agar hati mereka menjadi tenteram. Sebagai petunjuk dan kabar gembira bagi umat Islam, khususnya: Allah telah menjadi pemberi petunjuk dan kabar gembira bagi umat Islam yang beriman kepada Allah dan para nabi-Nya. Sebab, Allah telah menjadi sumber petunjuk dan kabar gembira bagi kaum muslimin.⁹⁰

Makna *tabdîl* pada surah al-Nahl/16:101 sama dengan pada surah al-Baqarah/2:106 yaitu *naskh* (diangkat, dihilangkan), menurut Ibnu Jarir dan Ibnu Katsir. Sejarahnya pun *mursal*, padahal hanya sampai pada Mujahid atau Qatada yang keduanya Tabi'in. Dengan demikian, sejarah tersebut tidak dapat diandalkan dan tidak layak bagi Rasulullah s.a.w. Al-Maraghi menyiratkan bahwa ayat-ayat pada ayat sebelumnya bukanlah ayat Al-Qur'an yang otentik. Ketika memahami Alkitab, Al-Maraghi bahkan mengibaratkannya dengan “obat” (*wallâhu a'lam bimâ yunazzil*). Dia menulis:

Dan firman-Nya (*wallâhu a'lam bimâ yunazzil*): inilah *tawbîkh* (celaan), penjelasan bahwa penempatan (*al-tabdîl*) itu bukan berdasarkan keinginan (*al-hawâ*), melainkan berdasarkan ilmu yang memerlukannya. Hal ini merupakan bantahan terhadap anggapan bahwa penempatan ditentukan oleh keinginan. karena

⁹⁰ Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Damaskus-Suriyah: Dâr al-Khayr, 2006, Jilid 2, hal. 752.

adanya pergeseran sifat baik keadaan (situasi) maupun periodenya. Tidakkah Anda menyadari bahwa seorang pasien hanya boleh meminum satu jenis obat tertentu ketika dokter meresepkannya? Namun ketika dia mengungkitnya di waktu yang berbeda, suaminya tidak mengizinkannya dan malah memerintahkan dia untuk meminum obat lain atau menggunakan obat yang tidak sama dengan obat yang dia minum; apa yang harus dia lakukan, meminum obat lain tersebut atau menggunakan obat lain tersebut, mengingat kondisi pasien? Hal yang sama juga berlaku pada syariah. Ia dibentuk menurut zaman, lokasi, dan kondisi yang mendasarinya. Jika tiba-tiba terjadi sesuatu yang harus diubah dan perlu diganti dengan yang lain, sebaiknya masalah tersebut diselesaikan secara spontan. Dan sekilas saja sudah cukup untuk melihat buktinya. Pengamatan menunjukkan bahwa norma-norma hukum tradisional dapat berubah sewaktu-waktu dan jika dianggap perlu.⁹¹

Respon keras juga datang dari Syeikh al-Ghazali. Beliau menulis:

Tak satu pun dari penafsiran ini yang mampu menangkap apa yang dibicarakan dalam ayat-ayat tersebut. Makkiyah adalah letak Surat al-Nahl. Bukanlah wahyu Allah yang turun pada masa Mekah merupakan sesuatu yang manasakh yang sedikit lebih sulit (*al-asyaqq*) atau lebih sederhana (*al-ahwan*), sehingga menjadi perselisihan di kalangan musyrik, atau rasa protes terhadapnya?.⁹²

Demikian pemaparan seputar respon terhadap dua ayat Al-Qur'an yang dijadikan dalil oleh jumhur dalam mendukung adanya teori *Naskh* dalam Al-Qur'an.

⁹¹ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Jilid 5, Beirut-Lebanon: Dâr al-Fikr, 2006, hal. 177.

⁹² Muhammad al-Ghazali, *Nazhârat fî al-Qur'ân*, ..., hal. hal. 202.

BAB III

BIOGRAFI MUHAMMAD HASBIE ASH SHIDDIQIE DAN PROFIL TAFSIR AL-QUR`ANUL MAJID AN-NŪR

A. Muhammad Hasbie Ash Shiddieqy

1. Biografi Muhammad Hasbie Ash Shiddieqy

Hasbi Ash-Shiddieqy diberi nama Muhammad Hasbi ketika dilahirkan pada tahun 1904 di Lhok Seumawe yang terletak di Kabupaten Aceh Utara. Ia merupakan anak seorang ustadz yang juga merupakan tokoh agama di daerahnya. Tempat kelahiran Hasbi Ash-Shiddieqy adalah Kabupaten Aceh Utara. Ayahnya Muhammad Husein bin Muhammad Su'ud menjabat sebagai hakim agung Lhok Seumawe. Amrah binti Teungku Qodli Sri Maharaja Mangkubumi Abdul Aziz adalah ibunya. Nama ayahnya adalah Abdul Aziz. Karena ayahnya merupakan keturunan Abu Bakar Ash-Shiddiq yang ke 36, hal ini menandakan bahwa nenek moyangnya aslinya berasal dari Mekkah, kemudian merantau ke Malabar (India), kemudian merantau ke nusantara dan menetap di Samudra Pasai (sekitar abad ke-13). Hasbi Ash-Shiddiqy, keturunan Abu Bakar Ash-Shiddiq ke-37, berganti nama menjadi Hasbi Ash-Shiddiq setelah kejadian tersebut. Nama sebelumnya adalah Muhammad Hasbi.¹

¹ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan Ulama Nusantara*, Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009, hal. 369.

Hasbi memperoleh pendidikan agama Islam sejak kecil, khususnya dari ayahnya, karena ia dilahirkan dalam lingkungan yang cukup religius dan cenderung fanatik. Semasa kecil, ia bersekolah di sejumlah pesantren yang tersebar di beberapa negara.² Sekolah daerah di Aceh yang Islami. Di Pondok Pesantren Teungku Abdullah Chik di Peyeung, ia pertama kali belajar agama. Dia banyak belajar nahwu dan tajam di sana. Setelah itu, ia dipindahkan ke Pondok Pesantren Teungku Chik milik Bluk Bayu. Setelah itu, masih banyak lagi pesantren-pesantren, atau tepatnya, Hasbi banyak yang singgah di sepanjang perjalanan intelektualnya. Pengembaraannya membawanya ke Pulau Jawa, tepatnya ke Surabaya (Jawa Timur), dimana ia diterima di kelas khusus di Madrasah Al-Irsyad Surabaya yang diajar selama 1,5 tahun tambahan oleh Syekh Ahmad as-Syurkati. Teungku Hasbi mulai berpartisipasi aktif dalam dunia pendidikan setelah kembali dari Surabaya, khususnya di bidang pendidikan Islam dan promosi reformasi ideologi. Sosialisasi dilakukan melalui pendirian sejumlah madrasah/sekolah dan pemberian ceramah di madrasah lain.³

Pada tahun 1951, Departemen Agama Republik Indonesia mendirikan PTAIN di Yogyakarta. Hal ini terjadi tak lama setelah perjuangan kemerdekaan negara tersebut. Hasbi diberi posisi dosen setelah dipinang Wahid Hasyim, Menteri Agama. Diungkap pula bahwa Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan salah satu tokoh pendiri PTAIN Yogyakarta yang kemudian berkembang menjadi IAIN Sunan Kalijaga. Karena menjabat sebagai Guru Besar di IAIN Sunan Kalijaga yang ditugaskan pada tahun 1960, ia dipercaya menduduki beberapa jabatan sekaligus di berbagai institusi di Indonesia. Dekan Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga dari tahun 1960 hingga 1972, Dekan Sementara Fakultas Syari'ah IAIN Fakultas Darussalam Ar-Raniri Banda Aceh dari tahun 1960 hingga 1962, Wakil Rektor III IAIN Sunan Kalijaga dari tahun 1963 hingga 1966, Dekan Fakultas Syari'ah Universitas Islam Sultan Agung (UNISULA) Semarang dari tahun 1967 hingga 1975, Rektor Universitas Cokroaminoto Sementara itu, pada tahun 1975, beliau dianugerahi gelar Doctor Honoris Causa (Dr.

² Dayah seperti halnya surau atau pesantren, berpusat di daerah-daerah terpencil. Dayah menjadi faktor yang berkontribusi besar dalam perkembangan Islam di Aceh seperti halnya surau dan pesantren di Minangkabau dan Jawa. dan juga melalu dayah, proses islamisasi masyarakat pedesaan di pedalaman Aceh dapat berlangsung. Ulama dayah mengajarkan Islam yang telah disesuaikan dengan bentuk kehidupan pedesaan penduduk Aceh, dan secara perlahan membimbing mereka mempraktikkan Islam dalam kehidupan sehari-hari. Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan; Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Mizan, 2012, hal. 91.

³ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, ...*, hal. 371.

(HC) oleh keduanya. UNISBA Bandung dan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.⁴

Selain berkecimpung di bidang pendidikan, Hasbi juga pernah terlibat dalam kiprah beberapa organisasi kemasyarakatan dan partai politik (partai politik), yang keduanya bergerak di bidang sosial. Semua organisasi Islam Mendjadi Satoe, Jong Islamiten Bond, Nadil Islahil Islami, dan Muhammadiyah, yang berlokasi di Aceh, pernah menganggapnya sebagai anggota atau pemimpin. Hasbi menjabat sebagai Pemimpin Pimpinan Daerah Aceh ketika masih di Muhammadiyah. Hasbi ditawan selama hampir dua tahun pada awal kemerdekaan Aceh oleh gerakan Sosial Revolusioner yang dipimpin oleh PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). Tidak jelas mengapa Hasbi ditawan selama ini. Namun karena tekanan dari Muhammadiyah, Hasbi dibebaskan; dalam hal ini, ia dibebaskan atas instruksi Wakil Presiden Muhammad Hatta. Hasbi merupakan peserta aktif di partai politik Masyumi.⁵ (Dewan Syura Muslim Indonesia), dan dalam pemilu yang diselenggarakan pada tahun 1955, Hasbi terpilih mewakili Masyumi sebagai anggota Majelis Konstituante. Hasbi adalah peserta Kolokium Islam Internasional yang diadakan di Lahore dari tanggal 29 Desember 1957 hingga 8 Januari 1958 dan dipandu oleh Universitas Punjab. Peristiwa ini terjadi pada akhir tahun 1957. Ini merupakan perjalanan Hasbi yang pertama dan terakhir ke luar negeri.⁶

Hasbi Ash-Shiddieqy yakin dengan kemampuannya di bidang penelitian dan akademisi. Seiring berjalannya waktu telah diakui oleh semua pihak. Upaya ilmiahnya menunjukkan bahwa ia adalah seorang sarjana reformis yang berpikir kritis dan tidak terpengaruh oleh tekanan lain. Penulisan Hasbi dimulai pada awal tahun 1930-an. Penoetoe Moeloet, sebuah buklet, adalah karya pertamanya yang diterbitkan. Ia diangkat menjadi Wakil Editor pada tahun 1933. Selain itu, Hasbi juga menerbitkan artikel di Soeara Atjeh.⁷ Hasbi Ash-Shiddieqy dikenal sebagai penulis yang efektif dan berkualitas selain

⁴ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, ..., hal. 369-372.

⁵ Majelis Syuro Muslimin Indonesia atau disingkat menjadi Masyumi, adalah partai politik Islam yang pernah ada selama era Demokrasi Liberal di Indonesia. Partai ini dibubarkan oleh Presiden Sukarno pada tahun 1960 karena keterlibatan tokoh-tokohnya dalam Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) dalam [https://id.wikipedia.org/wiki/Partai_Majelis_Syuro_Muslimin_Indonesia_\(1945\)](https://id.wikipedia.org/wiki/Partai_Majelis_Syuro_Muslimin_Indonesia_(1945)) diakses pada 25 Maret 2023 pukul 14.30.

⁶ Alif Maziyah, "Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy tentang Hadis dan Sunnah", *Tesis*, Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana UIN Snan Kalijaga, 2006, hal. 29.

⁷ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 53.

sebagai ulama dan sastrawan. Dia adalah penulis lusinan buku, selain lebih dari seratus esai dan karya serupa lainnya. Jumlah makalah yang ditulisnya setara dengan 73 judul buku, yang mencakup 142 jilid dan 50 artikel. Mayoritas tulisannya yang berjumlah 36 judul merupakan kitab-kitab fiqh. Sedangkan bidang lain, seperti hadis yang berjumlah 8 judul, tafsir yang berjumlah 6 judul, dan tauhid yang berjumlah 5 judul, dianggap sebagai mata pelajaran yang bersifat generik, selebihnya bersifat spesifik. Buku terbarunya berjudul *Panduan Haji*. Karyanya mendalami filsafat Islam serta ilmu-ilmu Islam. Mayoritas karya-karya yang diatribusikan kepada Hasbi Ash-Shiddieqy adalah subjek hukum. Diperkirakan ia bertanggung jawab atas produksi sekitar 40 karya di bidang yurisprudensi, beberapa di antaranya antara lain: *Pengantar Hukum Islam; Hukum-hukum Fikih Islam, Pengantar Ilmu Fikih; Sumber-sumber dan Penggunaan Keuangan Negara menurut syari'at Islam; Asas-asas Hukum Tata Negara menurut Syari'at Islam; Syari'at islam menjawab Tantangan Zaman; Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam; Hukum antargolongan dalam Fikih Islam; Ushul Fikih; Sebab-sebab Perbedaan Faham para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam; Falsafah Hukum Islam* dan lain-lain sebagainya.

Sedangkan karya ilmiahnya dalam bidang tafsir dan ulumul Qur'an antara lain: *Tafsir Al-Qur'anul Majid atau Tafsir An-Nūr 30 juz; Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir; Tafsir al-Bayan; Mu'jizat Al-Qur'an; Ilmu-Ilmu Al-Qur'an; Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an; dan Tarjamah Al-Qur'an yang merupakan karya bersama Lajnah Penerjemah Al-Qur'an Departemen Agama. Dalam bidang hadis dan Mustholah Hadis karya dari Hasbi adalah diantaranya: Beberapa Rangkuman Hadis; 2002 Mutiara Hadis; Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis; Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis; Koleksi Hadis-Hadis Hukum Ahkamun Nabawiyah; Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam; Rijalul hadis; dan Perjuangan Perkembangan Hadis.*⁸

Karya-karya tersebut di atas semakin memperjelas bahwa sosok Hasbi sangat konsen terhadap persoalan keilmuan. Yang sangat produktif dalam menghasilkan sebuah karya dengan tujuan memajukan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy sempat menempuh perjalanan jauh hingga akhirnya menghembuskan nafas terakhirnya di usia 71 tahun. Lebih spesifiknya, ia meninggal dunia pada Selasa 9 Desember 1975 pukul 17.45 WIB saat sudah siap karantina. berangkat menunaikan ibadah

⁸ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, ...*, hal. 374.

haji bersama istrinya. Dia telah melakukan perjalanan ini untuk waktu yang sangat lama. Jenazahnya dimakamkan di makam IAIN Syarif Hidayatullah Ciputat.⁹

Meski ulama besar ini telah tiada, namun ilmu dan gagasannya tetap hidup dan maju berkat buku-buku dan karya ilmiah yang dihasilkannya. Selain itu, banyak putra, putri, dan muridnya yang menjadi akademisi, profesor, dan tokoh terkemuka di pemerintahan dan masyarakat di seluruh Indonesia. pergi ke lokasi di negara lain. Dalam disertasi PhD-nya di IAIN Sunan Kalijaga (1976), salah satu putranya, Nourouzzaman Ash-Shiddieqy, mengangkat judul “Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia.” Ini adalah salah satu judul buku ayahnya.

2. Latar Belakang Historis dan Sosiologis Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy

a. Keluarga Hasbi

Hasbi merupakan keturunan campuran Aceh dan Arab, dan diketahui ia merupakan keturunan ke-37 Abu Bakar al-Shiddiq, khalifah pertama dalam garis keturunan Khulafa' al-Rasyidin. Hasbi lahir pada tanggal 10 Maret 1904 di Lhokseumawe, Aceh Utara. Nama lengkapnya adalah Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Karena itu, Hasbi memutuskan untuk menambahkan asy-Shiddieqy di akhir nama keluarganya.¹⁰

Jelas dari sejarah keluarga Hasbi bahwa darah pendeta telah membentuk dirinya secara signifikan. Pendidikan agama Hasbi dibentuk oleh keluarganya sendiri, khususnya ayahnya. Tak disangka ia telah menyelesaikan Al-Quran pada usia tujuh tahun karena Allah juga telah memberinya kecerdasan yang cemerlang. Hasbi mempelajari qira'ah, tajwid, dasar-dasar fiqh, dan tafsir saat masih dalam asuhan ayahnya. Ambisi terbesar sang ayah adalah agar Hasbi menjadi seorang sarjana, dan ilmu-ilmu dasar menjadi landasan kurikulum yang dibutuhkan bagi calon akademisi. Ayah Hasbi dilaporkan menolak tawaran sekolah dari pengawas Lhokseumawe karena khawatir anaknya akan pindah agama. Mungkin, dalam sudut pandang kekinian, penolakan ini masih berupa penolakan. Namun ayah Hasbi punya penjelasan tersendiri. M. Hasbi Amiruddin berpendapat bahwa alasan penolakan

⁹ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, ...*, hal. 375.

¹⁰ Nourouzzaman Shiddiqi, “Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia”, *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1987, hal. 122.

tersebut sangat beralasan dan perlu mengingat keadaan saat itu. Dia berbicara:

Oleh karena itu, ketika Belanda ingin masuk dan menaklukkan masyarakat Aceh, mereka merebut simpati penduduk setempat dengan menawarkan berbagai jasa untuk mendapatkan kemurahan hati mereka. Lagi pula, tujuan menyekolahkan anak-anak Indonesia pada era itu bukan untuk mencerdaskan bangsa Indonesia secara keseluruhan, melainkan untuk melatih mereka menjadi pekerja guna mempercepat proses penaklukan anak-anak rumah tangga. Invasi Belanda ke Aceh dianggap sebagai perjuangan untuk melemahkan Islam dan umatnya pada saat itu oleh para ulama Aceh. Sebab perang melawan mereka dianggap sebagai jihad fisabilillah. Oleh karena itu, suatu negara yang membantu Belanda dapat dikenakan hukuman yang sama seperti non-Muslim jika warga negaranya percaya bahwa apa yang mereka lakukan menunjukkan dukungan kepada orang-orang kafir.¹¹

Sebaliknya kekalahan ini terbukti bermanfaat bagi pertumbuhan dan kesempurnaan kajian Islam Hasbi. Selama dididik oleh ayahnya, ia lebih mampu berkonsentrasi pada studi Islamnya.

Hasbi yang mendapat ilmu dari didikan ayahnya mulai berdagang (berkelana) dari satu dayah ke dayah lain pada usia delapan tahun. Pertama, Hasbi bersekolah di Pondok Pesantren Teungku Chik di Piyeung yang dipimpin oleh Teungku Abdullah. Inilah awal mula pendidikan Islam bagi Hasbi. Pada bagian ini, beliau lebih menekankan pada bahasa Arab, khususnya nahwu dan shorf. Satu tahun kemudian, ia pindah ke pesantren Teungku Chik di Bluk Bayu dan memulai studinya di sana. Saat ini, usianya baru satu tahun. Setelah itu melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren Tanjungan Barat di Samalanga hingga tahun 1925. Sebelumnya ia bersekolah di Pondok Pesantren Teungku Chik Blang Kabu di Geudong, kemudian di Pondok Pesantren Blang Manyak di Samakurok, dan terakhir , ia menyelesaikan pendidikannya di Pondok Pesantren Tanjungan Barat di Samakurok. Hasbi dikirim ke pesantren di mana dia belajar menulis huruf Latin secara rahasia dari temannya Abdul Hamid, yang juga merupakan putra gurunya. Hasbi dengan cepat menjadi mahir menulis huruf latin.

Hasbi bisa memulai dayahnya sendiri berkat pelatihan yang ia terima di Dayah Tanjungan Barat ini dan ijazah yang ia terima

¹¹ M. Hasbi Amiruddin, *“Biografi Hasbi ash-Shiddieqy; Menelusuri Jejak Sang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia”*, makalah disampaikan dalam simposium Nasional Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia dalam Rangka Hari Jadi ke-40 IAIN Ar-Raniry, 5 Oktober 1963 – 5 Oktober 2003.

dari gurunya. Hasbi mampu membangun dayahnya di Buloh Beureugang pada tahun 1925 atas bantuan Hulubalang Buloh Beureugang yang letaknya sekitar 8 km dari Lhokseumawe. Pada usia 21 tahun, dia meluncurkan karir intelektualnya di sini, di lokasi ini. Sangat awal dalam kehidupan. Tentu saja, pencarian pengetahuan Hasbi selama 15 tahun, yang berlangsung antara tahun 1910-1925, sudah cukup untuk menjadikannya seorang sarjana yang kompeten, dan hal ini terbukti menjadi kasus di masa depan.¹²

Hasbi fasih berbahasa Latin dan Belanda, selain bahasa Latin. Hasbi mempelajari bahasa ini setelah didekati oleh seorang Belanda yang ingin belajar bahasa Arab darinya. Hasbi mampu memperoleh materi dari media massa yang menawarkan ide-ide perubahan berkat pengetahuannya tentang alfabet Latin dan juga bahasa Belanda.

Nampaknya suasana dan orang-orang yang ditemui Hasbi selama berada di pesantren turut andil dalam berkembangnya cara berpikirnya yang berorientasi pada fikih. Hal ini semakin diperkuat dengan melanjutkan studinya di lembaga-lembaga yang fokus pada reformasi, seperti Al-Irsyad. Setelah menempuh pendidikan di Al-Irsyad selama satu setengah tahun, ia kembali ke Aceh untuk melanjutkan pendidikannya.¹³

Pemikiran Al-Irsyad inilah yang kemudian mempengaruhi penilaian Hasbi terhadap reformasi konsep Muhammadiyah. Karena ideologi reformasi Muhammad Abduh berdampak baik pada Al-Irsyad maupun Muhammadiyah, ia melihat adanya kesamaan di antara keduanya. Hal ini ditunjukkan dengan keinginan Hasbi untuk bergabung dengan Muhammadiyah dan menjabat sebagai konsulnya di Aceh pada masa Hindia Belanda. Muhammad Abduh Syam memegang jabatan ini hingga dimulainya kemerdekaan pada konvensi yang berlangsung di gedung Atjeh Cinemasop di Kutaraja (sekarang Banda Aceh). Menurut Alwi Shihab, sikap tersebut tampaknya ada kaitannya dengan gerakan Muhammadiyah yang terkenal sangat dipengaruhi oleh cita-cita kontemporer dan reformis. Muhammad Abduh (1849–1905), seorang reformis Mesir, mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap dunia Islam pada pergantian abad. Tujuan gerakan ini antara lain mengubah masyarakat Indonesia menjadi Islam dari takhayul tradisional non-Islam. Muhammadiyah

¹² Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam*, Semarang; Pustaka Rizki Putra, 2006, hal. 18.

¹³ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam*, ..., hal. 19.

menghimbau umat Islam untuk kembali kepada Islam yang otentik dan memahami aspek-aspek budaya Barat dalam batasan ajaran Islam guna mencapai program regenerasinya.¹⁴

b. Sekolah Al-Irsyad

Hasbi melihat stagnasi yang dialami umat Islam sejak ia merasa khawatir dalam bidang akademisnya. Namun dia tidak tahu kepada siapa dia bisa mengadu untuk mengungkapkan kekhawatirannya. Ia pernah bertemu dengan Syekh al-Kalali, seorang ulama asal Singapura yang baru saja pindah ke Lhokseumawe. Hasbi sepertinya telah menemukan teman bicara dan sahabat yang selalu ia bayangkan dalam diri ulama ini. Beliau berbincang lebih mendalam tentang masalah agama dengan Syekh Muhammad bin Salim al-Kalali. Al-Kalali merupakan ulama yang juga memperkenalkan konsep reformasi ke Lhokseumawe; ini membuat penasaran Hasbi muda. Ia juga bekerja sebagai aktivis untuk menyatukan masyarakat melalui kelompok Islam Mendjadi Satoe yang berbasis di Lhokseumawe.¹⁵

Mungkin aspek yang paling menarik dari citra al-Kalali adalah perpustakaan pribadinya, yang memiliki koleksi volume yang ditulis oleh akademisi reformis seperti Fatawa ibn Taimiyah, Majmu'at al-Rasail, Zad al-Ma'ad, dan lain-lain. Perpustakaan ini mungkin merupakan aspek yang paling menarik dari karakter al-Kalali. Jelas sekali bahwa Hasbi membaca buku-buku tersebut dan sangat tertarik dengan konsep inovasi. Tampaknya inilah alasan al-Kalali merekomendasikan Hasbi untuk mengkaji konsep kaderisasi yang dikemukakan oleh al-Ersyad Surabaya. Tawaran ini diterima oleh Hasbi, dan dia keluar pada tahun 1927.¹⁶

Tokoh pendiri Al-Irsyad sebagian besar adalah para pedagang, antara lain Syekh Umar Manggus yang dicalonkan Belanda sebagai panglima bangsa Arab di Batavia, Saleh bin Ubeid Abdad, Sa'id bin Salim bin Umar Balfas, Abdullah Harharah, dan Umar bin Saleh bin Nahdi. Selain tanggung jawab utamanya sebagai guru, Syekh Ahmad al-Syurkati menjadi tempat mencari fatwa dari otoritas agama. Syurkati juga mengajar di Mekkah sebelum pindah ke Indonesia. Ia mengenal karya Abduh semasa berada di tempat suci ini, serta Al-Manar, terbitan yang menyuarakan reformasi Islam, dimulai dari Abduh dan diasuh oleh

14 Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, ..., hal. 15.

15 Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam*, ..., hal. 22

16 M. Djamil Latif, *Riwayat Hidup Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy*, ..., hal.22

muridnya Rasyid Ridha. Semangat peremajaan Abduh dengan demikian harus hidup di sekolah Al-Irsyad akibat perjalanannya ke Indonesia dan mengajar di sana.¹⁷

Hasbi mampu mengenalkan lebih jauh konsep pembaharuan Islam saat mengajar di pesantren Al-Irsyad. Memang, sekembalinya dari Surabaya pada tahun 1928, Hasbi mendirikan sebuah madrasah di Lhokseumawe yang juga diberi nama madrasah Al-Irsyad. Syekh al-Kalali yang sebelumnya merujuk pada Al-Irsyad merupakan salah satu pendiri madrasah bersama Hasbi. Meskipun demikian, gerakan Al-Irsyad wa al-Ishlah tidak berafiliasi dengan madrasah ini dalam bentuk, bentuk, atau bentuk resmi apapun. Sebaliknya, madrasah ini sebaiknya berpegang pada rencana pembelajaran (kurikulum) dan prosedur belajar-mengajar yang dirancang oleh Perguruan Tinggi Al-Irsyad di Jawa. Pondok Pesantren Uteun Bayi Lhokseumawe yang didirikan oleh Abdullah TB dan Teungku Muhammad Daud Beureuh dibangun setelah Abdullah TB didatangkan oleh Teungku Muhammad Daud Beureuh. Namun madrasah yang didirikan oleh Hasbi dan al-Kalali tidak berjalan tanpa hambatan sejak pertama kali didirikan. Dukungan Teungku Muhammad Daud Beureuh membuat provokasi Abdullah TB berdampak signifikan terhadap situasi. Setelah itu Beureuh menerima paradigma pendidikan yang sangat ditentangnya ketika ia masih muda, dan hal ini cukup ironis mengingat keadaan yang ada.¹⁸

Faktanya, Sekolah Al-Irsyad akhirnya tidak bisa menerima siswa lagi. Hasbi memilih bungkam karena tak ingin terlibat adu fisik dengan Abdullah TB dan komplotannya yang lain. Hasbi sangat sabar meski tidak mampu mengelola sekolah Al-Irsyad di Lhokseumawe. Ia akhirnya menutup sekolah Al-Irsyad di Lhokseumawe dan pindah ke Krueng Mane yang terletak sekitar 20 kilometer sebelah barat Lhokseumawe. Ini adalah aspek yang menarik dari Hasbi. Nourouzzaman Shiddiqi menuliskan beberapa kata terkait relokasi Hasbi ke lokasi baru ini:

Hasbi mendirikan madrasah al Huda di Krueng Mane dengan bantuan Teuku Ubit yang merupakan saudara laki-laki Teuku Luthan. Uleebalang Krueng Mane pun memberikan bantuan. Ia memutuskan untuk mencalonkan diri dengan nama al-Huda daripada Al-Irsyad untuk menghindari keberatan yang dilontarkan oleh Abdullah TB yang sebelumnya mengkritik aktivitas politik Al-Irsyad. Perselisihan antara Teuku Luthan dan Teuku Ubit yang keduanya bersaudara turut menyebabkan mazhab al-Huda tidak mendapat izin dari instansi terkait.

¹⁷ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam, ...*, hal. 25.

¹⁸ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam, ...*, hal. 25.

Karena adanya larangan yang diberlakukan oleh pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1906, Peraturan Guru (stb. 1905 No. 550), yang kemudian ditegaskan kembali pada tahun 1925, maka Al-Huda pun terpaksa ditutup dan ditinggalkan. Hasbi kembali ke Lhokseumawe. Fokusnya dialihkan dari studinya untuk sementara waktu dan dia terlibat dalam aktivitas politik; akibatnya ia harus pindah dari Lhokseumawe ke Kutaraja. Keputusan pindah ke Kutaraja juga dipengaruhi oleh tanggapan masyarakat terhadap buku *Penoetoeep Moeloet*.¹⁹

c. Hijrah ke Kutaraja – Lhokseumawe – Yogyakarta

Hasbi tiba di Kutaraja pada tahun 1933 dan segera bergabung dengan organisasi Nadi Islhlahi al-Islam yang baru dibentuk di kota tersebut. Ia pun dengan cepat naik pangkat menjadi pemimpin redaksi *Soeara Aceh*. Hasbi menghabiskan sebagian besar waktunya sepanjang minggu untuk mengajar mahasiswa di kursus Jong Islamieten Bond (JIB) wilayah Aceh serta di lembaga HIS dan MULO Muhammadiyah.

Pada bulan Maret 1946, Hasbi disandera oleh gerakan sosial revolusioner yang dipimpin oleh rakyat PUSA (Persatoean Oelama Seloeroeh Atjeh, Didirikan pada tahun 1939). PUSA merupakan organisasi yang memandang Muhammadiyah di Aceh di bawah kepemimpinan Hasbi sebagai pesaing. Pengurungan ini tidak mengetahui alasan penahanan yang dilakukannya. Ia baru saja ditahan di Kamp Burnitelong yang terletak di Aceh Tengah; dia tidak pernah diinterogasi atau diadili. Pihak Muhammadiyah melalui AR Sutan Mansur dan pemerintah pusat melalui Muhammad Hatta melakukan tekanan terhadap Hasbi sehingga ia harus kembali ke Lhokseumawe pada pertengahan tahun 1947, padahal ia diberi status tahanan kota. Sebaliknya status narapidana kota dibatalkan oleh Residen Aceh pada tanggal 28 Februari 1948, dan Hasbi dinyatakan bebas pada hari yang sama.²⁰

Hasbi bekerja sebagai guru di Lhokseumawe, meskipun ia dipenjara di kota itu, dan ia bertanggung jawab di sebuah Sekolah Menengah Atas Islam (SMI). Selain itu, ia juga aktif dan aktif dalam organisasi yang dikenal sebagai Majelis Syuro Muslim Indonesia (MASYUMI), di mana ia adalah ketua cabang Aceh Utara. Hasbi yang mewakili Muhammadiyah bersama Ali Balwi yang mewakili PUSA atas nama Masyumi menghadiri Kongres Islam Indonesia (KMI) XV yang diselenggarakan di Yogyakarta, 20-25 Desember 1949. Dalam kongres tersebut ia memaparkan

¹⁹ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam, ...*, hal. 21

²⁰ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya, ...*, hal.

sebuah makalah berjudul Pedoman Perjuangan Umat Islam Mengenai Masalah Kenegaraan. Ali Balwi yang mewakili PUSA juga menghadiri kongres tersebut.²¹

Mungkin awal mula nasib baik Hasbi bisa ditelusuri hingga ke Yogyakarta. Di lokasi inilah ia bertemu dengan Wahid Hasyim, Menteri Agama RI, serta K. Fathchurrahman Kafrawi, Ketua Panitia Pendirian PTAIN. Abu Bakar Aceh lah yang melakukan perkenalan. Setelah itu, setahun kemudian, ia dipanggil ke Jakarta oleh Menteri Agama untuk diberi jabatan sebagai dosen di PTAIN yang akan dibentuk. Peluang ini muncul sebagai hasil dari ini. Setelah mempertimbangkan dan mempertimbangkan pilihannya, Hasbi memutuskan untuk mengambil pekerjaan itu dan pindah ke Yogyakarta pada bulan Januari 1951. Tak lama setelah pembukaan resmi PTAIN, ia diangkat menjadi dosen di sana, dan di universitas inilah ia mengembangkan keilmuannya. karir dan naik pangkat, hingga akhirnya menjadi guru besar dan Dekan Fakultas Syariah IAIN setelah PTAIN berganti nama menjadi IAIN pada tahun 1960.²²

Hasbi, seorang laki-laki yang mendidik dirinya sendiri melalui pengalamannya sendiri, dianugerahi dua gelar Doctor of Honoris Causa sebelum meninggal dunia, satu atas kontribusinya terhadap pendirian universitas Islam di Indonesia dan satu lagi atas kontribusinya terhadap kemajuan ilmu pengetahuan Islam. Yang pertama diperoleh pada tanggal 22 Maret 1975 dari Universitas Islam Bandung (UNISBA), sedangkan yang kedua diperoleh pada tanggal 29 Oktober 1975 dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.²³

Sunaryo, S.H., dan Prof. RHA Sunaryo. Selaku promotor pada pemberian gelar Dr (HC) kepada Hasbi, Rektor IAIN Sunan Kalijaga menyampaikan, ada lima jasa yang menjadi alasan pemberian gelar tersebut, dan jasa-jasa tersebut adalah sebagai berikut: 1) Menurut Prof. Sunaryo dari Pengembangan IAIN, Hasbi bertanggung jawab atas peningkatan kualitas Fakultas Syariah hingga diakui sebagai Fakultas kunci dan berdisiplin penuh. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pelayanan yang diberikan Promovendus untuk pengembangan IAIN terbilang luas, 2) Sunaryo menyatakan bahwa Hasbi memiliki pemahaman yang luas dalam beberapa disiplin ilmu Islam, antara lain tafsir, hadis,

²¹ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam, ...*, hal. 28.

²² Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam, ...*, hal. 28

²³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya, ...*, hal.

fiqh, ushul fiqh, dan ilmu-ilmu tambahan. antara lain berkontribusi terhadap tumbuhnya ilmu agama Islam. 3) Kontribusi yang telah diberikannya kepada masyarakat, 4) Gagasan utamanya tentang prinsip-prinsip hukum Islam; dan 5) Perspektifnya terhadap berbagai topik hukum.

d. Berselisih dengan Muhammadiyah

Meskipun Hasbi pernah menjadi anggota Muhammadiyah dan mendukung prinsip-prinsip reformisnya, ia tidak sepenuhnya sependapat dengan pandangan dunianya. Beberapa pilihan yang diambil Majelis Tarjih Muhammadiyah menekankan pada all in dan tidak ada kelonggaran. Kerudung wanita dan jabat tangan antara pria dan wanita adalah dua contohnya. Bagi warga Muhammadiyah, laki-laki harus beralaskan tikar atau tidak perlu berjabat tangan, sedangkan perempuan wajib berhijab dan berjabat tangan. Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah ini sungguh menguatkan fatwa kelangsungan hidup Ahmad Hasan yang dikeluarkannya pada tahun 1351/1932 dan diulangi lagi pada tahun 1360/1941.

Hasbi berpendapat bahwa tikar tidak diperlukan untuk jabat tangan atau interaksi antara laki-laki dan perempuan. Hasbi menolak karena landasan fatwa Dewan Tarjih yang berbasis qiyas. Ia berpendapat bahwa jika ada sesuatu yang dilarang, maka hal itu harus didasarkan pada nash qath'i dan tidak boleh berupa qiyas; Namun, tidak ada dukungan teks qath'i terhadap larangan jabat tangan antara laki-laki dan perempuan dalam Alquran atau hadis.²⁴

Hasbi keluar dari organisasi yang didirikan oleh Ahmad Dahlan karena itu ia setuju dengan Muhammadiyah dan memilih bergabung dengan Persatuan Islam (Persis) dan Al-Irsyad, dimana ia memiliki peran yang sangat menonjol.²⁵

e. Sisi Manusiawi

Selain kegigihannya dalam bidang ilmu pengetahuan, sosok Hasbi juga hanyalah manusia biasa sebagaimana manusia lainnya. Menurut H.M. Djamil Latif,²⁶ salah satu menantu Hasbi, Hasbi lebih banyak menghabiskan waktu untuk melindungi dibandingkan tidur. Ini adalah salah satu kebiasaan Hasbi. Ini adalah pola yang dia ikuti hingga akhir hidupnya, dimulai ketika dia masih muda.

²⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, ..., hal. 174-179.

²⁵ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam*, ..., hal. 30.

²⁶ M. Djamil Latif, *Riwayat Hidup Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy*, ..., hal. 41-44.

Dia tidur larut malam dan bangun pagi-pagi sekali setiap pagi. Di saat seperti ini, ia menuruti kegemarannya membaca dan menulis. Setelah menyelesaikan ibadah paginya, Hasbi segera berjalan menuju meja tulisnya untuk mulai menulis dan mengarang. Ada yang diketik, ada pula yang ditulis tangan lalu ditranskrip ke mesin tik. Pola sehari-hari ini berlanjut hingga pukul tujuh pagi. Setelah itu, dia selesai makan dan mulai bersiap berangkat kerja sambil membaca koran. Jika tidak harus berangkat kerja, ia menghabiskan waktunya dengan membaca dan menulis hingga siang hari, antara pukul 12.00 hingga 13.00.

Sebelum tahun 1955, hasbi sulit dibedakan dengan rokok dan kopi. Ia akan mengonsumsi banyak cangkir kopi dan beberapa bungkus rokok saat ia sedang membaca atau menulis.

Hasbi kembali tidur untuk bersantai setelah makan siang dan shalat Dhuhur. Saat dia melakukan ini, dia membaca berbagai surat kabar dan majalah, buku, dan teks. Seseekali, dia juga menulis. Setelah shalat Asar, beliau melanjutkan membaca dan menulis sepanjang sisa hari itu. Jika ada pengunjung, beliau tidak akan meninggalkan meja tulis hingga menjelang maghrib, namun sebaliknya beliau akan menghabiskan waktunya di sana.

Hasbi memilih menghabiskan waktu seusai salat Maghrib bersama keluarganya dan tetap di sana hingga makan malam. Setelah itu istirahat sebentar, salat magrib, lalu kembali ke meja kerja hingga larut malam, sekitar pukul 22.00 atau 22.00. Setelah itu, dia masuk untuk malam itu.

f. Sepak Bola dan Film

Hasbi adalah pendukung setia segala hal yang berkaitan dengan sepak bola. Sejak kecil ia memiliki kegemaran bermain sepak bola dan selalu mendorong murid-muridnya di Aceh untuk menekuni olahraga tersebut. Beberapa akademisi Aceh telah menyatakan persetujuannya terhadap kegiatan dan nasihat ini. Hasbi memiliki kecintaan terhadap olahraga sepak bola hingga zaman orang tuanya. Djamil Latif memberikan gambarannya:

Hasbi mendirikan toko di depan radio atau televisi setiap kali ada pertandingan sepak bola dan mencurahkan seluruh perhatiannya untuk mendengarkan dan menonton pertandingan tersebut. Tidak ada yang bisa menyela. Jika ada tamu, maka tamu tersebut diharuskan menunggu hingga pertandingan sepak bola selesai. Kegembiraan ini berpotensi menggantikan rutinitasnya, termasuk menulis dan mengarang. Oleh karena itu, sepak bola menjadi satu-satunya kegiatan yang sangat menggyairahkan Hasbi.²⁷

²⁷ Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam, ...*, hal. 49

Selain itu, salah satu hal yang disukai Hasbi adalah mengajak keluarganya ke bioskop untuk menonton film bersama. Film India, Arab, Melayu, dan India termasuk favoritnya. Ia juga menyukai film-film Melayu. Tentu saja, film-film yang bagus dan terhormat.

g. Membaca Kitab untuk Bekal Akhirat

Hasbi adalah seorang yang rakus membaca. Membaca dapat menyingkap sebagian dari kehidupannya, terbukti dari keengganannya untuk melepaskan passionnya, padahal untuk sementara waktu telah didesak oleh dokter. Membaca, dalam pandangannya, merupakan komponen penting dalam melakukan persiapan yang memadai untuk akhirat. Istri Hasbi akhirnya meminta salah satu asisten dokter untuk menyampaikan informasi tersebut kepadanya.

“Aba,” tanya asistennya, “mengapa kamu terus membaca, padahal dokter menyarankan kamu istirahat?” Hasbi menjawabnya dengan melontarkan pertanyaan, “Kalau tidak membaca, lalu apa yang didapat di akhirat?”

Sang asisten mengutarakan pendapatnya dan berkata, "Aba, bukankah lebih penting istirahat beberapa hari sebentar agar lebih sehat dan kuat, sehingga nanti Aba bisa konsentrasi dan membaca lebih baik?" Hasbi terbangun, dan dia menghabiskan beberapa hari berikutnya untuk tidur..²⁸

h. Wafat

Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy meninggal di Rumah Sakit Islam Jakarta pada Selasa, 9 Desember 1975 pukul 17.45, tepat satu minggu sebelum Hazair (pencipta hukum waris Islam di Indonesia). Sebelum dibawa ke rumah sakit tempat ia meninggal, ia dikarantina atas ajakan Menteri Agama RI untuk berziarah bersama suaminya. Penyebab kematiannya adalah penyakit yang menyerangnya saat dia sebelumnya menjadi tahanan di Telong Valley of the Burn.

Sebelum memejamkan mata, ia sempat melihat buku terbarunya, "Pedoman Haji", yang dicetak langsung oleh Amelz (Abdul Manaf El-Zamzami), kepala Penerbit Bulan Bintang. Dia mengambil bukti bukunya dengan senyuman, jabat tangan, dan tanpa komentar. Pesan terakhirnya didengar oleh suami dan anak sulungnya (perempuan) yang hadir di saat-saat terakhirnya, yaitu

²⁸ S. Pradja, *Pemikiran Hukum Islam Indonesia: Ash-Shiddieqy (1904-1975)*, ..., hal. 12.

agar warisannya tidak dibagi dan tetap di bawahnya sampai kematiannya. Ahli warisnya mematuhi pesan ini.

Saat jenazah dibawa dari rumah anak bungsu di Tanjung Duren Selatan ke Taman Makam Syarif Hidayatullah di Ciputati, Jakarta Selatan, muncul pernyataan: Amelz (Abdul Manaf el-Zamzami) mewakili keluarga, begitu pula Buya. Hamka dan Pak Moehammad Roem atas nama teman lama dan Kafrawi Ridwa atas nama Menteri Agama. Makamnya berada di sebelah makam Thoha Yahya Umar dan dekat makam Sa'aduddin Jambek. Tuhan memberkati mereka semua. Hasbi meninggal dunia dengan meninggalkan istri, empat anak (dua laki-laki dan dua perempuan) dan tujuh belas cucu. Demikian biografi Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.²⁹

3. Karya Muhammad Hasbie Ash Shiddieqy

Hasbi telah beraktivitas sejak awal tahun 1930-an. Karya sastra pertamanya berupa booklet berjudul *Penoetoep Moeloet*. Pada tahun 1933, selain sebagai asisten redaktur, Hasbi juga menulis artikel di majalah *Soeara Atjeh*. Pada tahun 1937, ia mengelola sekaligus menjadi penulis semua artikel di *Al-Ahkam*, majalah bulanan *Fiqh Islam* terbitan Oesaha Penoentoet di Kutaraja.³⁰

Sejak 1939, ia menjadi kontributor tetap *Islamic Guidelines*, sebuah majalah bulanan yang terbit di Medan. Di majalah ini, ia mengisi dua judul. Menulis kolom "Ahli Ilmu Hadits Moeshthalah", yang setelah terbitan kedelapan berganti judul menjadi "Sejarah Tasjir Hadits", ia menggunakan nama samaran Ibnoel Hoesein. Ia menggunakan nama samaran Aboe Zoeharah di kolom Dewan Penerjemahan. Dari tahun 1940, ia menulis untuk *Pandji Islam* terbitan Medan dan *Moeda Flow* yang berganti nama menjadi *Lasjkar Islam* setelah terbitan nomor empat dan terbit di Bandung. Dalam *Pandji Islam* ia mengisi bagian "Iman dan Islam" dan bagian *Moeda/Lasjkar Islam* "Pandoe Islam" dengan judul "Moeda Pahlawan Empat Poeloeh".

Selain menulis kolom reguler, ia juga menulis artikel lain untuk tiga majalah. Salah satunya adalah konfliknya dengan Sukarno tentang transformasi pemikiran Islam yang terkandung dalam *Islam Pandji*. Menanggapi pemikiran Soekarno, Hasbi Pandji menulis artikel "Memotivasi Pemahaman Islam" dan "Mengekspos

²⁹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya, ...*, hal.

³⁰ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya, ...*, hal.

Pemahaman Soekarno tentang Memotivasi Pemahaman Islam" yang diterbitkan di Lasjkar Islam.

Saat bertapa di Lembah Burnitelong (1946-1947), Hasbi yang tulang belulanganya hanya ditutupi kulit, mengeluarkan manuskrip Dzikir dan Doa. Dapat diasumsikan bahwa dalam keadaan hantu ini dia mendekati pikiran dan doa. Dia juga menulis manuskrip kasar *Al-Islam* di penjara Burnitelong, yang diterbitkan pada tahun 1951 sebanyak 1.404 halaman dalam dua jilid. Buku referensi yang dibutuhkan untuk menulis *Al-Islam* diperoleh dari Teungku Abdul Jalil, mahasiswa yang pernah ia rekomendasikan untuk belajar di Perguruan Tinggi Al-Irsyad di Surabaya. Buku al-Islami ini dicetak sebanyak lima kali hingga tahun 1977. Tawanan Burnitelong dan Takengon Saat tinggal di Lhokseumawe, saat masih dipenjara di kota, ia menulis pedoman shalat. Pendorong penulisan manuskrip ini adalah fokusnya untuk mengajarkan kepada jamaahnya shalat sesuai petunjuk nabi di tarekat Mon Geudong yang didirikannya. *Panduan Sholat* setebal 590 halaman ini diterbitkan tiga belas kali oleh Bulan Bintang pada tahun 1984 dan sebelumnya dicetak dua kali oleh Penerbit Medan Islamiyah. Sejak menetap di Yogyakarta sejak tahun 1951, tulisan Hasbi berkembang pesat. Tahun 1961 menyelesaikan naskah *Tafsir An-Nur* (30 jilid), tahun 1968 naskah Mutiara Hadits (8 jilid) dan tahun 1971 naskah Kumpulan Hadits Hukum (11 jilid). Selain menulis buku multi-volume dan satu volume, dia juga menulis artikel yang muncul di mis. di majalah dan surat kabar; Hikmah, Panji Masyarakat, Suara Muhammadiyah, Al-Djami'ah, Sinar Darusalam. Sejak tahun 1963, Hasbi diangkat sebagai wakil dari Organisasi Penerjemah Al-Qur'an melalui Surat Keputusan Menteri Agama no. 26, 1963.

Jadi dapat disimpulkan bahwa dia menulis puluhan buku dan lebih dari seratus artikel, dll. Ada 73 judul karya sastranya yang terdiri dari 142 jilid dan 50 artikel. Sebagian besar karyanya adalah kitab-kitab fikih dengan total 36 judul. Sedangkan bidang lain seperti hadits berjumlah 8 judul, tafsir 6 judul dan tauhid 5 judul, sisanya topik umum. 10 karya terakhirnya adalah petunjuk haji. Karyanya berkaitan dengan ilmu-ilmu Islam dan pemikiran Islam. Sebagian besar karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy adalah di bidang fikih, ia menghasilkan kurang lebih 40 karya fikih, diantaranya: *Pengantar Hukum Islam; Hukum-hukum Fikih Islam, Pengantar Ilmu Fiqhi; Sumber-sumber dan Penggunaan Keuangan Negara menurut syari'at Islam; Asas-asas Hukum Tata Negara menurut Syari'at Islam; Syari'at islam menjawab Tantangan Zaman; Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam; Hukum*

*antargolongan dalam Fiqh Islam; Ushul Fiqh; Sebab-sebab Perbedaan Faham para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam; Falsafah Hukum Islam dan lain-lain sebagainya.*³¹

Sedangkan karya ilmiahnya dalam bidang tafsir dan ulumul Qur'an antara lain: *Tafsir Al-Qur'anul Majid atau Tafsir An-Nūr 30 juz; Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir; Tafsir al-Bayan; Mu'jizat Al-Qur'an; Ilmu-Ilmu Al-Qur'an; Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an; dan Tarjamah Al-Qur'an yang merupakan karya bersama Lajnah Penerjemah Al-Qur'an Departemen Agama. Dalam bidang hadis dan Mustholah Hadis karya dari Hasbi adalah diantaranya: Beberapa Rangkuman Hadis; 2002 Mutiara Hadis; Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis; Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis; Koleksi Hadis-Hadis Hukum Ahkamun Nabawiyah; Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam; Rijalul hadis; dan Perjuangan Perkembangan Hadis.*³² Dari karya-karya di atas sangat jelas menggambarkan sosok Hasbi yang sangat peduli dengan Ilmu Pengetahuan. Yang begitu sangat produktif dalam menghasilkan sebuah karya dalam rangka memajukan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia.

B. Tafsir Al-Qur'anul Madjid An-Nūr Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

1. Profil Tafsir Al-Qur'anul Madjid An-Nūr

a. Latar Belakang Penyusunan

Tafsir Al-Qur'anul Madjid An-Nūr merupakan karya monumental karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. Hasbi Ash-Shiddieqy menulis kitab ini dengan latar belakang visinya tentang kebudayaan Islam, yang bukan hanya milik bangsa Arab, tetapi milik seluruh bangsa, termasuk bangsa Indonesia. Berkaitan dengan perkembangan perguruan tinggi Islam di Indonesia, pemikiran dan perhatiannya tertuju pada ajaran Islam (Al-Quran), yaitu perluasan pengembangan kebudayaan Islam. Oleh karena itu, beliau menciptakan sebuah karya dalam bahasa Indonesia yaitu *Tafsir Al-Qur'anul Madjied* atau *Tafsir An-Nur*, dan juga *Tafsir al-Bayan*, untuk menyebarkan ajaran Al-Quran, Sunnah Nabi dan kitab-kitab Islam.

Mengenai latar belakang penulisan kitab *Tafsir An-Nur*, Hasbi mengemukakan alasan penulisan kitab tafsir ini pada pendahuluan bab I, antara lain tumbuhnya perguruan tinggi Islam di

³¹ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, ...*, hal. 373.

³² Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, ...*, hal. 374.

Indonesia yang digandrungi dalam lingkungan baru, adanya perhatian yang luas, dan semakin luasnya perkembangan kebudayaan Islam, tumbuhnya kitab Allah, Sunnah Nabi, dan kitab-kitab Islam berbahasa Indonesia. Akibatnya, mereka yang menyukai tafsir tetapi tidak bisa berbahasa Arab akan kesulitan memahami tafsir bahasa Arab. Untuk menjawab kebutuhan tersebut, Hasbi kemudian menciptakan tafsir lugas yang akan membantu pemahaman pembacanya. Karena ditulis dengan bahasa yang sederhana dan dimaksudkan sebagai pedoman bagi masyarakat Indonesia dalam menganut ajaran Islam berdasarkan Al-Quran dan Hadits, maka buku tafsir ini ada hanya untuk alasan tersebut.

Dalam penulisan kitab tafsir ini, Hasbi merujuk pada beberapa kitab tafsir utama yang ia andalkan, baik Tafsir bi al-ma'tsûr, Tafsîr bi al-ma'qûl maupun kitab tafsir yang mengabstraksi pemahaman tafsir utama, seperti Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir al-Manar, Tafsir Al-Qasimy, Tafsir al-Maraghy dan Tafsir al-Wadhîh. Tafsir tersebut menjelaskan, seluruh kitab yang dirujuk ada 40 kitab, antara lain 23 rujukan kitab Tafsir, 6 rujukan kitab Sîrah Nabawiyah, 4 rujukan kamus, dan 7 rujukan kitab lain³³

Mengenai penerbitan awal atau asal dari tafsir ini, pendapat ilmiah sedikit berbeda. Berdasarkan tulisan Ishlah Gusmian dalam bukunya *Khazanah Tafsir Indonesia, Tafsir Al-Qur'anul Majid* pertama kali dicetak pada tahun 1971.³⁴ Akan tetapi, dengan merujuk ke sumber asli (*Tafsir Al-Qur'anul Majid*), agaknya terdapat sedikit kekeliruan dari tulisan dari Ishlah Gusmian. Penulis agaknya sepakat dengan buku yang di tulis oleh Nor Huda yang mengatakan bahwa karya *Tafsir al-Nur*, terbit pertama kali pada 1956. Sementara itu, edisi kedua terbit pada pertengahan 1960-an. Sejak 1996, buku tersebut diterbitkan oleh pihak pustaka Rizki Putra dengan empat jilid.³⁵ Dan sempat dipromosikan secara khusus di *Majalah Gema Islam*, sebuah majalah Islam terkemuka waktu itu. Karya tersebut kemudian menjadi *Tafsir An-Nur*, dan disusul tafsir *Al-Bayan*.³⁶

Tafsir An-Nûr ini awalnya terdiri dari 10 jilid dengan menggunakan bahasa latin ejaan lama. Jilid I terdiri dari juz 1 s.d 3, jilid II (juz 4 s.d 6), jilid III (juz 7 s.d 9), jilid IV (juz 10 s.d 12), jilid V (juz 13 s.d 15), jilid VI (juz 16 s.d 18), jilid VII (juz 19 s.d 21),

³³ Sudariyah "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy," dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3, No. 1, Januari - Juni 2018, hal. 98.

³⁴ Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 60.

³⁵ Nor Huda, *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Arruz Media, 2013, hal. 361.

³⁶ Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, ..., hal. 50.

jilid VIII (juz 22 s.d 24), jilid IX (juz 25 s.d 27) dan jilid X terdiri dari juz 28 s.d 30. Namun, sekitar pada tahun 1995, hak penerbitan *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr* oleh ahli waris diberikan kepada PT Pustaka Rizki Putra dan diterbitkan sebagai cetakan pertama edisi kedua. Pada edisi kedua ini, tafsir ini kemudian diterbitkan dalam 5 jilid dan pada edisi keempat tafsir ini diterbitkan dalam 4 jilid format *finishing* Hard Cover dengan tampilan desain sampul dan tata letak (*layout*) yang lebih menarik serta jenis huruf (*font*) yang berbeda dengan edisi sebelumnya sehingga dapat menarik minat para pembaca untuk membacanya.³⁷

Howard M. Federspiel juga mencatat perkembangan tafsir Al-Qur'an berbasis tahun di Indonesia hingga tiga generasi. Generasi pertama, dari sekitar awal abad ke-20 hingga awal 1960-an. Generasi kedua ini merupakan penyempurnaan dari generasi pertama yang muncul pada pertengahan tahun 1960-an. Tafsir generasi ketiga, yang muncul pada tahun 1970-an, merupakan tafsir yang komprehensif dengan komentar-komentar yang luas dalam teks dan terjemahan.³⁸

Generasi terdepan yang menerbitkan hingga 30 juz tafsir dalam model penyajian (*tahliliy*) sesuai urutan mushaf Usmani antara lain Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai salah satu anggotanya. Anggota lain dari generasi ini antara lain Hamka, Mahmud Yunus, dan A. Hassan. Selain itu, banyak juga nama lain yang memiliki makna tertulis yang mengikuti pola tema namun tidak sejalan satu sama lain. Penafsirannya menggunakan gabungan metodologi *bi al-riwayah* dan *bi al-dirayah*. Selain itu, permasalahan *asbab nuzul* juga dimuat dalam buku tafsir ini. Kontribusi Hasbi terhadap penafsiran Al-Qur'an di Indonesia mayoritas berupa pemaparan fakta-fakta yang diambil dari Hamka. Karya tafsir Hasbi yang dipecah menjadi beberapa jilid dan masing-masing dikhususkan untuk satu juz Al-Qur'an, disusun secara terkonsentrasi dan cermat sesuai dengan formatnya.t.³⁹

Tafsir lain dari Hasbi, disebut *Al-Bayan*, mewakili generasi kedua dari tafsir dan juga untuk meningkatkan tafsir generasi sebelumnya. Tujuan dari penafsiran generasi ini adalah untuk memahami isi Al-Qur'an secara utuh. Oleh karena itu, interpretasi mencakup materi dari teks dan metode interpretasi analisis. Dalam beberapa hal. Penafsiran ini menekankan ajaran Al-Quran dan

³⁷ Sudariyah "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy" dalam *Jurnal Shahih*, hal. 97.

³⁸ Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*., ..., hal. 65.

³⁹ Nor Huda, *Islam Nusantara "Sejarah Sosial Intelektual"*, ..., hal. 361.

konteksnya dalam lingkup Islam. Ciri lain dari penafsiran ini adalah lebih merupakan terjemahan daripada penafsiran. Serupa dengan model tafsir Kementerian Agama, tafsir *Al-Bayan* hanya memuat penjelasan individual dalam bentuk catatan. Perlu dicatat bahwa kajian hukum Islam sangat mewarnai komentar Hasbi. Selain itu, tafsir ayat-ayatnya pun lebih detail. Rupanya, hal ini berkaitan erat dengan kemampuan Hasbi sebagai ahli hukum.⁴⁰

Sepertinya, hal itu dibuktikan dengan penafsiran/penerjemahan Hasbi terhadap kalimat *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم*. Kata *الرجيم* dalam kalimat tersebut, Hasbi memahaminya yang dimaksud dengan orang yang dirajam, yaitu orang yang terputus dari segala kebaikan di dunia atau dilempari kepadanya dengan cara apa pun, baik secara fisik (dengan melemparkan benda, batu, dan sebagainya) atau secara lisan (dengan menggunakan kata-kata yang kotor, mengerikan, dan hina). Dan alasan mengapa Setan dikenal sebagai "radjim" adalah karena penting untuk diingat bahwa Setan melakukan segala dayanya untuk menabur benih ketakutan dan ketidakpastian dalam hati manusia. Sebagai seorang ahli fiqh yang dikenal juga dengan hukum Islam, penafsirannya menunjukkan bahwa ia mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap bidang studi yang ia geluti secara aktif. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa metode penafsiran yang digunakan dalam Tafsir an-Nur termasuk ragam fiqhiy. Namun Yunahar Ilyas dalam disertasinya menyatakan cukup sulit menentukan cara penafsirannya karena singkatnya pernyataannya. Fakta bahwa Yunahar Ilyas tidak mengidentifikasi suatu pola fiqh, teologi, filsafat, atau tasawuf, menjadi sangat jelas dengan fakta bahwa komentar An-Nur banyak dicari dan dibaca. Penafsiran Hasbi lebih dekat dengan pola-pola tersebut, meskipun gayanya harus ditentukan.⁴¹

b. Corak dan Metode Penyusunan

Yang dimaksud dengan gaya interpretasi adalah informasi yang memberi warna pada teks interpretasi. Hal ini disebabkan adanya persyaratan bahwa setiap penafsir mempunyai latar belakang keilmuan yang berbeda, karena hal ini akan menjamin bahwa penafsiran yang dihasilkan mencerminkan bidang spesialisasinya.⁴²

⁴⁰ Nor Huda, *Islam Nusantara "Sejarah Sosial Intelektual"*, ..., hal. 362.

⁴¹ Yunahar Ilyas, "Konstruksi Gender Dalam Pemikiran Mufassir Indonesia Modern "Hamka dan M. Hasbi Ash Shiddieqy", *Disertasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga 2004, hal. 137.

⁴² A. Hermawan, *Ulumul Qur'an*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015, hal. 115.

Hasbi memanfaatkan sejumlah karya penting tentang tafsir sebagai sumber informasi dan kaidah membaca Al-Qur'an ketika ia menyusun tafsir An-Nur ini. Beberapa teks tersebut mengandung tafsir atau *bil ma'sur*.⁴³ Fakta bahwa penafsiran ayat ini tidak lepas dari asbab nuzul dan konteks ayat tersebut menjadikan rujukan tafsir *bi al-ma'tsûr* sebagai salah satu bahan dan petunjuk penafsiran Al-Qur'an yang satu. bagian paling penting dari penafsiran. Pentingnya menekankan pentingnya bahasa dalam memahami Al-Qur'an dan menjelaskan kebenarannya dengan menggunakan sumber tafsir dari kategori *bil ma'tsur* di samping pertimbangan kontekstual dan semangat munculnya ayat-ayat. Agar tidak terjerumus ke dalam subjektivitas yang berlebihan, maka redaksi pesan dan kekhasan mufassir harus disampaikan dengan struktur ayat.⁴⁴

Meskipun tafsir *bi al-ma'tsûr* mempunyai banyak kualitas, namun tidak selalu menunjukkan bahwa tafsir tersebut merupakan pilihan terbaik saat ini, terutama dalam menghadapi kesulitan sosial, sehingga harus mengambil keputusan dalam memilih sumber tersebut. Hal senada juga disampaikan oleh M. Quraish Shihab yang menyatakan bahwa penafsiran itu ada dua macam, yakni penafsiran yang diungkapkan di luar nalar, seperti persoalan metafisik dan detil agama, dan penafsiran yang dilakukan karena alasan seperti persoalan sosial namun tetap berada dalam batas akal sehat. Meskipun sejarah yang digunakan berstatus shahih dan penafsiran Nabi tidak diragukan lagi akurat, namun penafsiran ini harus ditempatkan dalam konteks yang benar, terutama karena penafsiran tersebut menjamin kemampuan Nabi untuk beradaptasi.⁴⁵

Hal ini kiranya dapat menjelaskan mengapa dalam *Tafsir An-Nûr* tidak begitu menonjol uraian yang bersumber dari hadits, pendapat sahabat maupun sumber tafsir *bil ma'tsûr* lainnya dan lebih banyak menggunakan tafsir *bi al-ra'yi* seperti *Tafsir al-Maraghi* dan *al-Manar*, bahkan dikarenakan dalam menafsirkan dan menguraikan ayat Al-Qur'an, Hasbi banyak mencontoh dan mengikuti metode *Tafsir al-Maraghi*, ada beberapa kalangan yang mengatakan bahwa tafsir al-Nur merupakan alih bahasa dan rangkuman dari *Tafsir al-*

⁴³ Muhammad Hasbi al-Shiddiqiey, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010, hal. 158.

⁴⁴ Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2012, hal. 185.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 95.

Maraghi meskipun hal ini dibantah oleh Hasbi dalam muqadimahya.⁴⁶

Dalam bab pendahuluan ini, Hasbi tidak hanya memberikan penjelasan mengenai standar-standar yang dianutnya dalam menerjemahkan ayat-ayat ke dalam bahasa Indonesia, namun ia juga memberikan ulasan mengenai teknik-teknik penafsiran dan kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh dari cara-cara tersebut. Dalam hal menterjemahkan dan menerjemahkan, beliau mengacu pada beberapa tafsir seperti tafsir Abu Su'ud yang berjudul Tafsir Irsyad al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâya al-Kitâb al-Karîm milik Shiddiqy Hasan Khan dan Tafsir Al-Qasimy.

Adapun sistematika penyajian *Tafsir An-Nûr*, disusun berdasarkan tartib mushaf (surat demi surat dan ayat demi ayat),⁴⁷ Dengan langkah-langkah sebagai berikut:

- 1) Sebelum Hasbi memulai penafsirannya, terlebih dahulu dikemukakan penjelasan umum tentang surat tersebut. Misalnya, ketika Hasbi hendak menafsirkan surat al-Baqarah, ia terlebih dahulu mengungkapkan nama surat, jenis surat dan *asbâb al-nuzûl*nya, jumlah ayat, isi surat, seperti masalah hukum, ibadah, muamalah, haji, umrah dan sebagainya, serta menjelaskan hubungan surat dengan surat yang lainnya.⁴⁸
- 2) Menunjukkan transliterasi dan terjemahan suatu kalimat kemudian menjelaskan arti atau isi dari setiap kalimat atau kelompok kalimat dengan menonjolkan isi kata-kata tertentu yang menjadi fokus utama kalimat tersebut. Contoh:

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ^٧

Dzalikal kitabu la raiba fih, hudal lil muttaqin.

“itu adalah al-Kitab (Al-Qur'an), tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.”

Menyusul penerjemahan puisi tersebut, Hasbi memberikan penjelasan berikut tentang beberapa lafadz yang menjadi pemicu pembahasan: Kitab yang ditulis memuat muatan tekstual dan visual yang menunjukkan adanya makna atau pemikiran tertentu. Di sini, Alkitab mengacu pada Al-Quran. (Zalikal Kitabu) adalah kitab yang menyampaikan gagasan bahwa Nabi diperintahkan untuk tidak menulis apa pun

⁴⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid I, ..., hal. xv.

⁴⁷ Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, ..., hal. 124.

⁴⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid I, ..., hal. 23-24.

kecuali Al-Qur'an. Al-Qur'an belum rampung ketika pertama kali muncul penggalan "dzâlîka al-kitâb", namun hal ini tidak menghilangkan kiasan untuk menyusun Al-Qur'an secara utuh. (Hudan): Al-Qur'an adalah petunjuk sekaligus penemu jalan. Bagi orang-orang yang bertakwa, hidayah menunjuk pada pengarahan, kemudian bantuan dan pengarahan (taufiq) untuk melaksanakan perintah Allah dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya menguraikan jalan kebaikan bagi orang yang tidak beragama. Mereka hanya mempunyai ayat-ayat "Hudan li-al-Nâs" sebagai pedoman. (Al-Muttaqîn): Menurut ayat ini, orang-orang yang hatinya bersemangat diarahkan dan siap menerima cahaya kebenaran, dan mereka berusaha mencari keridhaan Allah. Dengan mengikuti petunjuk-Nya dan mematuhi larangan-Nya, mereka secara konsisten menjaga jarak aman dari hukuman-Nya. Ini berfungsi sebagai pertahanan terhadap hukuman, termasuk hukuman yang dijatuhkan di dunia ini serta hukuman yang dijatuhkan di akhirat.⁴⁹

- 3) Memperhatikan kesamaan atau keterkaitan surat tersebut dengan surat sebelumnya. Sebagai contoh, sementara surat al-Fatihah menjelaskan poin-poin utama pembahasan dalam Al-Qur'an, Surat al-Baqarah merinci beberapa poin utama yang dijelaskan dalam Surat al-Fatihah. Sama seperti mencampur satu ayat dengan ayat lainnya. Dalam hal ini, catatan kaki terkadang digunakan sebagai modifikasi dari frasa "kaitkan dengan ayat sekian", hal ini terjadi saat menjelaskan sebuah ayat dengan hadits tentang topik tertentu.
- 4) Jika ditemukan sejarah shahih yang diakui oleh para ahli hadis, maka jelaskan ayat *asbâb al-nuzûl*.
- 5) Tahap selanjutnya setelah penafsiran ayat-ayat tersebut adalah menarik kesimpulan tentang aspek-aspek vital, khususnya inti ayat atau surat yang memberkati..

Dalam pembahasannya, Hasbi menggunakan beberapa teknik interpretasi seperti interpretasi sosio-historis, interpretasi sistematis, dan juga metode perbandingan (*muqâran*).⁵⁰ Dengan menyajikan informasi yang menggambarkan *asbâb al-nuzûl* dalam kaitannya

⁴⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid I, ..., hal. 25.

⁵⁰ Andi Miswar, "Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir Berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara", dalam *Jurnal Adabiyah* Vol. XV Nomor 1, 2015, hal. 88.

dengan situasi sosial pada masa itu, ayat-ayat tersebut dapat dipahami dengan memperhatikan konteks sosio-historisnya. Dengan membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai keterkaitan dengan perdebatan di dalamnya, maka ayat-ayat Al-Qur'an tersebut ditafsirkan secara metodelis. Pembahasan yang mempertentangkan pandangan Abu Bakar al-Jashshash dengan bacaan Tafsir al-Razi yang diterima saat ini, misalnya, menunjukkan bagaimana proses *muqâran* bekerja.

Dengan memusatkan perhatian pada metode penyajian tafsir An-Nur ini, penulis meyakini menggunakan metode tafsir (analisis) dan cenderung berpola perpaduan antara fikih dan *adaby ijtimâ'i*, padahal pola fikih-nya bersifat lebih menonjol dan lebih dominan di dalamnya.

Teknik analisis penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an memerlukan deskripsi seluruh keistimewaan setiap ayat serta maknanya berdasarkan pengalaman dan kecenderungan penafsir. Dalam metode analisis ini, mufassir biasanya menjelaskan makna setiap ayat dan huruf satu per satu. Di dalamnya juga terdapat uraian yang mencakup berbagai macam topik, antara lain pengertian kata, konotasi, asbabun nuzul, munasabah, dan topik-topik lainnya yang sebagian tercakup dalam tafsir dan nur seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Kesimpulan bahwa penafsiran An-Nur lebih condong ke arah fikih didukung oleh beberapa faktor, salah satunya dapat dilihat dari uraiannya mengenai ayat-ayat hukum yang lebih banyak mendapat komentar dibandingkan ayat-ayat lain yang mengangkat topik di luar hukum. Misalnya, pertanyaan boleh tidaknya poligami dijawab dalam surat al-Nisa'/4:3 Al-Qur'an. Dalam penjelasan ayat tersebut, Hasbi memberikan informasi mengenai praktik poligami di Arab dan legalitas poligami yang ditentukan oleh para ahli fatwa dan otoritas hukum. Lebih lanjut Hasbi menyikapi permasalahan poligami yang ditentukan oleh ulama Mu'tazilah dengan menggunakan penjelasan al-Amir Ali dari kitab *Sirrul Islam*.⁵¹

Sedangkan gaya penafsiran *adabi ijtima'i* menekankan pada tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan keakuratan ungkapan-ungkapan yang dikemas dalam bahasa sederhana sebelum diterapkan pada kehidupan. suatu tatanan sosial yang sejalan dengan kemajuan masyarakat. Tafsir al-Manar, Tafsir al-Maraghi, dan Tafsir al-

⁵¹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid I, ..., hal. 486

Wadhii adalah beberapa contoh kitab tafsir dengan pola adabi ijtimai yang sangat kaya akan seluk-beluk sosial; ketiga tafsir ini menjadi rekomendasi dalam mengkonstruksi tafsir An-Nur. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, Tafsir Al-Maraghi khususnya mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran An-Nur, yang juga mempengaruhi keengganan penafsiran tersebut untuk menjawab permasalahan masyarakat, seperti terlihat dalam surat al-Baqarah/2:30.

Metode yang digunakan dalam penulisan kitab tafsirnya, Hasbi menggunakan metode-metode sebagai berikut:

- 1) Dalam rangkaian mushaf, menyebutkan satu, dua, atau tiga ayat yang dilakukan untuk mencapai maksud firman Allah.
- 2) Menerjemahkan makna ayat kedalam Bahasa Indonesia dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami. Dan dengan memperhatikan makna-makna yang dikehendaki masing-masing lafadz.
- 3) Menjelaskan maksud ayat tersebut dengan merujuk kembali pada maksud aslinya.
- 4) Menjelaskan bagian-bagian yang ditemukan dalam surat-surat lain, atau dengan kata lain, ia menafsirkan setiap ayat satu per satu dengan ayat lain, guna mempermudah proses pengumpulan ayat-ayat yang setema, untuk kepentingan pembaca.
- 5) Jika ada hadis asli yang diakui oleh para ahli hadis, ia menjelaskan hadits tentang alasan turunnya ayat tersebut.⁵²

Ia menulis buku komentar cetakan pertama dengan teknik yang disebutkan di atas. Namun, ia mengubah pendapatnya dengan menggunakan teknik baru berdasarkan kekhawatiran yang ada serta masukan dan ide dari pembaca.

Karya-karya tafsir Hasbi telah menjadi sasaran berbagai asumsi yang tidak akurat sepanjang perjalanan dan proses penulisannya sebelum diterbitkan. Menurut informasi yang sampai di telinganya, Tafsir An-Nur merupakan terjemahan murni dari Tafsir Al-Maraghi, tafsir bahasa Arab yang dihasilkan oleh para akademisi muttaqaddimin, menurut mereka yang membaca atau cepat menerimanya. Karena teknik penafsiran Hasbi dalam kitab ini mengikuti Tafsir Al-Maraghi ayat demi ayat.⁵³ Metode-metode yang digunakan dalam cetakan yang kedua adalah sebagai berikut:

⁵² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid I, ..., hal. 5-6.

⁵³ Nor Huda, *Islam Nusantara*, ..., hal. 361.

- 1) Meninggalkan uraian yang tidak terkait langsung dengan tafsir ayat, agar pembaca tidak selalu lepas dari bidang tafsir, baik dalam bidang sejarah maupun bidang lainnya.
- 2) Menjelaskan ayat-ayat yang memiliki tema atau tema yang sama atau berkaitan erat dengan ayat yang ditafsirkan. Ini dilakukan dengan menambahkan catatan kaki pada setiap ayat. Ayat terkait dijelaskan dalam catatan kaki.
- 3) Dengan menyebut nomor ayat dan suratnya. Dan melakukan pengelompokkan ayat. Selanjutnya menyebut nomor-nomor hadis dan kitab-kitabnya. Kedua hal ini diterangkan dalam bentuk catatan kaki pula yang terdapat dalam bagian akhir dari tafsir ini.⁵⁴

Mungkin hal demikian dimaksudkan untuk mengurangi minat pembaca kepada karya tafsirnya.

Maka dengan segala ke-*tawâdhu'*-an, beliau menyatakan bahwa:

1. Hasbi mengambil inspirasi dari sejumlah karya besar tafsir ketika menyusun *Tafsir An-Nur*, antara lain karya tafsir yang menjadi landasan para ahli tafsir, serta *Tafsir al-Manar*, *Tafsir al-Qasimiy*, dan *Tafsir Al-Maraghi*.
2. Saat menafsirkan suatu ayat, Hasbi terlebih dahulu menawarkan ayat-ayat yang harus dipahami; ini mungkin satu ayat, dua ayat, tiga ayat, atau bahkan lebih. Dalam hal ini kadang-kadang menganut *Tafsir al-Wadhîh* serta pola-pola yang digunakan dalam penafsiran *al-Maraghi*, *Al-Manar*, dan lain-lain.
3. *Tafsir Abu Su'ud*, *Tafsir Shiddieq Hasan Chan*, dan *Tafsir al-Qasimiy* dijadikan panduan Hasbi saat menerjemahkan ayat ke dalam bahasa Indonesia. Setelah itu, terjemahkan teks menggunakan salah satu dari tiga opsi ini.

Jika dibandingkan dengan karya tafsir lainnya, seperti *Tafsir al-Misbah*, *Tafsir al-Azhar*, *Tafsir al-Furqan*, dan lain-lain, tafsir ini mempunyai ciri khas. Orisinalitasnya terlihat dari cara penyajiannya dalam daftar isi. Dalam hal ini Hasbi berbeda dengan M Quraish Shihab yang hanya sekedar mencantumkan nama-nama huruf dan pembagian masing-masing ayat ke dalam kelompok-kelompok dan tidak memberikan daftar isi yang lengkap. Namun Hasbi berusaha menjelaskan maksud atau makna ayat tersebut. Misalnya, al-Anbiya 'Hasbi berupaya mengelompokkan suatu ayat dalam surat sebelum menyebutkan substansi ayat tersebut. Ayat 1-6, misalnya, berbicara

⁵⁴ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Jilid I, hal. 7.

tentang kaum musyrik yang mempertanyakan nubuatan Nabi dan memohon keajaiban yang tidak disebutkan dalam Alquran. Ayat 11-20 berbicara tentang orang-orang yang sebelumnya mengakui kezaliman mereka ketika musibah menimpa mereka, sedangkan ayat 7-10 membahas pentingnya Al-Qur'an. Langit dan bumi tidak akan menjadi sia-sia pada saat itu. Mulai dari al-Fatihah hingga al-Nas, Hasbi melakukan aksi tersebut.

Cara penyajian tafsir merupakan ciri khas lain dari penyusunan kitab tafsir ini. Hasbi berupaya menelusuri terjemahan, penafsiran, dan kesimpulannya secara mandiri. Semua itu, dalam pandangan penulis, dilakukan untuk memudahkan pembaca dalam menangkap tafsir Al-Qur'an, khususnya bagi masyarakat awam, sehingga dapat menentukan terjemahan, penafsiran, dan substansi atau makna suatu ayat.⁵⁵

2. Pemikiran Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Mengenai Tafsir dan Keislaman

Menurut Hasby Ash-Shiddieqy bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'an setidaknya para *mufassir* harus menguasai tujuh belas pengetahuan khusus terkait penafsiran Al-Qur'an. Yaitu: 1-2) seorang penafsir harus mengetahui tempat (Makkah atau Madinah diturunkannya ayat tersebut (lebih dikenal dengan *Ilmu Makki* dan *Madani*)⁵⁶, dan dalam kondisi apa ayat tersebut diturunkan; 3) susunan ayat-ayat Al-Qur'an pada waktu diturunkan; 4) *asbabunnuzul* ayat yang bersangkutan; 5) cara diturunkannya ayat yang bersangkutan; 6-7) ciri ayat dan kondisi yang berhubungan dengan ayat tersebut; 8) arti kata-kata tertentu yang memiliki makna lebih dari satu; 9) pengetahuan tentang ayat-ayat yang jelas; 10) pengetahuan tentang ayat-ayat yang *mansûkh*; 11) apresiasi atau penilaian bahasa Al-Qur'an; 12) pemahaman tentang kehebatan Al-Qur'an sehingga ia diakui sebagai suatu mukjizat; 13) memahami suatu ayat dalam konteksnya; 14) mengetahui tujuan firman Tuhan dalam Al-Qur'an; 15) penggunaan contoh-contoh dalam Al-Qur'an; 16)

⁵⁵ Sudariyah "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3 No. 1 Januari – Juni 2018, hal. 102.

⁵⁶ Terdapat tiga pengertian yang berbeda mengenai makki dan madani; 1) *Makki* yaitu ayat yang diturunkan sebelum Nabi Muhammad SAW hijrah, meskipun tempat turunnya bukan di Makkah. Sedangkan *Madani* yaitu ayat yang turun setelah Nabi hijrah, sekalipun turunnya bukan di Madinah, 2) *Makkiyah* adalah ayat yang diturunkan di Makkah dan wilayah sekitarnya seperti Hudaibiyah, Mina dan Arafah. Begitu juga ayat *Madaniyah* adalah ayat yang diturunkan di Madinah dan wilayah sekitarnya seperti Sil', Quba, dan Uhud, 3) Ayat yang turun di Makkah umumnya dimulai dengan seruan lafaz يَا أَيُّهَا النَّاسُ (wahai manusia). Sedangkan ayat yang turun di Madinah umumnya dimulai dengan seruan lafaz يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا (wahai orang-orang yang beriman).

pengetahuan tentang bentuk-bentuk perdebatan yang digunakan untuk menentang musuh-musuh Nabi Muhammad; dan 17) pengetahuan tentang susunan ilmu-ilmu yang digunakan dalam menganalisis Al-Qur'an.⁵⁷

Ash-Shiddieqy mengemukakan bahwa para *mufassir* dewasa ini harus menyadari perbedaan latar belakang sejarah tokoh yang menyampaikan penafsiran yang dibuat pada masa awal islam dengan akurat. Diantara para mufassir itu ada yang sudah diakui dengan ijma ulama sebagai penafsir Al-Qur'an yang telah memenuhi syarat, dan ada pula yang diputuskan sebagai para pembuat kepalsuan.⁵⁸ Syarat penting bagi penafsir Al-Qur'an adalah menguasai ilmu bahasa Arab. Baginya orang yang tidak menguasai bahasa Arab dan kaidah-kaidah bahasa Arab, maka tertutup pintu baginya untuk menafsirkan Al-Qur'an.⁵⁹

Menurut Hasbi, ketika membuat karya dengan nada Islami, kemurnian dan kecocokan komentar yang ditulis dalam bahasa "Barat" tidak dapat dijamin. Penulis interpretasi bahasa "barat" menulis ini untuk informasi, bukan sebagai keyakinan yang mereka pertahankan. Dengan demikian, ada perbedaan besar antara komentar yang ditulis oleh sarjana non-Muslim Barat dan tafsir yang ditulis oleh ulama muslim sendiri.⁶⁰ Berdasarkan pandangan Hasbi tersebut, dapat dinilai bahwa Hasbi adalah seseorang yang Anti-terhadap pemikiran-pemikiran Barat yang bermuara pada tafsir Al-Qur'an.

Akan tetapi, Hasbi dipandang merupakan salah satu pemikir Islam yang bercorak reformis. Bahkan, Mukti Ali⁶¹ memandang Hasbi sebagai salah seorang pembaharu pemikiran Islam di Indonesia dalam bidang fikih, dan bidang ini adalah yang dianggap paling menonjol yang ditekuni Hasbi. Hasbi ingin memperbaiki Islam di Indonesia dengan jalan menciptakan "fikih Indonesia", yaitu fikih yang ditetapkan sesuai

⁵⁷ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia "Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab"*, diterjemahkan oleh Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996, hal. 125-126.

⁵⁸ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia "Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab"*, ..., hal. 126

⁵⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid I, ..., hal. 4.

⁶⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid I, ..., hal. 5.

⁶¹ Abdul Mukti Ali (23 Agustus 1923 – 5 Mei 2004) adalah mantan Menteri Agama Republik Indonesia pada Kabinet Pembangunan II. Ia juga terkenal sebagai Ulama ahli perbandingan agama yang meletakkan kerangka kerukunan antarumat beragama di Indonesia sesuai dengan prinsip Bhineka Tunggal Ika atau istilah yang sering dipakainya "Setuju dalam perbedaan." Ia juga terkenal sebagai cendekiawan muslim yang menonjol sebagai pembaharu pemikiran Islam melalui Kajian Keislaman (Islamic Studies). https://id.wikipedia.org/wiki/Mukti_Ali diakses pada tanggal 25 Maret 2023 pukul 14.49.

dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia. Dan Nourouzzaman mengambil kesimpulan bahwa Hasbi merupakan seorang *mujtahid* yang menganut sistem berfikir elektik dan cenderung kepada persatuan.⁶²

Salah satu contoh pemikiran dari Hasbi adalah mengenai zakat. Hasbi melihat zakat dari sudut hikmah dan fungsinya, yaitu memberantas, ke fakiran dan kemiskinan serta sebagai satu unsur pembina masyarakat adi dan makmur sejahtera material dan spiritual. Karena itu, dana yang terkumpul dari zakat sebagian besarnya harus digunakan untuk meningkatkan taraf hidup fakir miskin. Untuk mencapai tujuan itu, dana zakat dapat digunakan untuk membuka lapangan kerja baru dengan tujuan menampung fakir miskin dan penganggur untuk memperoleh kerja. Maka zakat dapat juga digunakan untuk membuka kursus-kursus latihan kerja dan keterampilan bagi fakir miskin, agar kesejahteraan mereka dapat meningkat. Kepada fakir miskin itu sebaiknya tidak diberikan ikan, tetapi pancing. Maksudnya, bagian zakat yang mereka peroleh tidak diberikan dalam wujud uang jika tidak terpaksa sekali, tetapi dalam wujud modal kerja, atau saham dalam perusahaan-perusahaan yang disitu pula mereka ditampung untuk bekerja. Dengan demikian, disamping mendapat penghasilan tetap, mereka akan memperoleh juga laba tahunan dari perusahaan atau pabrik yang didirikan dengan modal dari dana zakat. Dengan cara begini, secara berangsur-angsur jumlah fakir miskin dapat dikurangi. Maka masyarakat sejahtera yang diidam-idamkan akan terwujud berkat limpahan rahmat dan karunia Allah swt.⁶³

Dari beberapa uraian di atas, dipahami bahwa Hasbi sangat konsen dalam beberapa hal dalam tafsirnya, diantaranya pemaparan tentang asbabun nuzul, penyesuaian tafsir dengan kondisi, dan melakukan pencermatan pada ayat-ayat yang berlaku untuk umum maupun lokal. Hasbi cukup konsisten sebagai penggagas pembaharu fikih di Indonesia. Sikap ke-Indonesiaan-nya dapat dilihat dari penetapan hukum yang berimplikasi terhadap penafsirannya, yang sebentar lagi akan peneliti coba urai di bab selanjutnya.

⁶² Nor Huda, *Islam Nusantara*, ..., hal. 338-340.

⁶³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia "Penggagas dan Gagasannya"*, ..., hal.

BAB IV
KONSEP NASKH MUHAMMAD HASBIE ASH SHIDDIEQY
DAN IMPLEMENTASINYA DALAM
TAFSIR AL-QUR`ANUL MAJID AN-NŪR

A. Konsep *Naskh* Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

1. Urgensi *Naskh* Perspektif Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

Di dalam uraian yang berkenaan dengan turunnya Al-Qur`an secara berangsur-angsur dan rahasia-rahasiannya, dapat dilihat bahwa wahyu tidaklah sekonyong-konyong turun menghadapkan kepada orang-orang mukmin. Al-Qur`an diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi, menurut kejadian dan peristiwa.¹ Pembahasan mengenai *asbâb al-nuzûl* ini sangat penting dalam pembahasan Ulumul Qur`an, karena pembahasan ini merupakan kunci pokok dari landasan keimanan terhadap pembuktian bahwa Al-Quran itu benar turunnya dari Allah swt.² Pembahasan ini juga merupakan pembahasan awal dari Al-Quran guna melangkah kepada pembahasan-pembahasan selanjutnya.

Dengan mengetahui pengangsuran turunnya wahyu, dapat diketahui perkembangan adat kebiasaan dan tradisi masyarakat yaitu

¹ Irma Riyani, "Menelusuri Latar Historis Turunnya Al-Qur`an dan Proses Pembentukan Tatanan Masyarakat Islam," dalam Jurnal Al-Bayan, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 28.

² Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Itqân fî Ulûm Al- Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2019, hal. 40.

mengambil langkah perlahan-lahan satu demi satu, itu lebih baik.³ Al-Qur'an diturunkan untuk memberi petunjuk kepada manusia ke arah tujuan yang terang dan jalan yang lurus dengan menegakkan asas kehidupan yang didasarkan pada keimanan kepada Allah dan risalah-Nya. Juga memberitahukan hal yang telah lalu, kejadian-kejadian yang sekarang serta berita-berita yang akan datang. Sebagian besar Al-Qur'an pada mulanya diturunkan untuk tujuan umum ini, tetapi kehidupan para sahabat bersama Rasulullah telah menyaksikan banyak peristiwa sejarah, bahkan kadang terjadi di antara mereka peristiwa khusus yang memerlukan penjelasan hukum Allah atau masih kabur bagi mereka. Kemudian mereka bertanya kepada Rasulullah untuk mengetahui hukum Islam mengenai hal itu. Maka al-Qur'an turun untuk peristiwa khusus tadi atau untuk pertanyaan yang muncul itu. Hal seperti itulah yang dinamakan *asbâb al-nuzûl*.⁴

Pengetahuan yang mendalam dalam bidang ini memudahkan peneliti untuk menentukan mana yang dahulu dan mana yang kemudian dari peristiwa-peristiwa yang telah diterangkan Al-Qur'an. Setelah memperhatikan *marhalah-marhalah* yang beriringan tentang turunnya ayat-ayat *makkiyah* dan *madaniyah*, nyatalah bahwa diperlukan suatu ilmu yang menyoroti langkah-langkah itu dan menolong peneliti dalam meneliti satu persatunya dengan sehalus mungkin, yaitu dengan ilmu *nâsikh wa al-mansûkh*.⁵

Pembahasan tentang *naskh* sudah tidak asing lagi di kalangan para cendekiawan baik *insider* (muslim) atau *outsider* (non muslim). Bahkan tidak sedikit dari mereka membahas teori tersebut dan menuangkannya dalam sebuah karya. *Naskh* merupakan cabang ilmu dari Ulumul Qur'an yang sangat populer di kalangan para ulama dan hampir di semua kitab Ulumul Qur'an baik klasik ataupun modern-kontemporer selalu menyebutkan tentang *naskh*.⁶

Al-Zarqani dalam kitabnya *Manâhil al-'Irfân*, ada dua alasan yang dapat dikemukakan terkait urgensi mengetahui ilmu tentang *naskh*. Pertama, dengan paham ilmu *naskh* akan membuka tabir perjalanan mengenai syariat Islam dan menjadi penegasan bahwa Al-Quran

³ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, diterjemahkan dari *Major Themes of the Qur'an* oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1996, hal. 54.

⁴ Manna' al-Qatthan, *Mabâhith fî Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts, 1990, hal. 106.

⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, ...*, hal. 137.

⁶ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2014, hal. 43-44.

diturunkan semata-mata oleh Allah swt, bukan buatan nabi Muhammad saw.⁷

Kedua, mengetahui tentang *naskh* merupakan bagian dari rukun dalam memahami Islam, khususnya tatkala menemui beberapa dalil yang bertentangan. Dengan kata lain bahwa orang yang tidak mengetahui tentang *naskh* kurang diakui atau diragukan kapasitas keilmuannya ketika berbicara tentang Al-Quran dan tafsirnya.⁸

Hasbi berpendapat bahwa dengan mengetahui ilmu *nâsikh wa al-mansûkh* dapat memperlihatkan kepada kita hikmah Allah swt. dalam mendidik makhluk, bahkan menerangkan kepada kita bahwa Al-Qur`an adalah datang dari Allah, karena Allah-lah yang menghapuskan mana yang dikehendaki dan menetapkan mana yang dikehendaki, tanpa ada seseorangpun yang turut campur.⁹

2. Pro-Kontra *Naskh* Perspektif Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

Penulis telah menyinggung pembahasan tentang pro dan kontra dalam pembahasan mengenai *naskh*. Sebagian besar ulama (*jumhur*) berpendapat bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat *naskh*, sementara sebagian lainnya mempertanyakan keberadaan *naskh* tersebut. Pro-kontra *naskh* memiliki beberapa argumen, yaitu; Kelompok pertama mengklaim bahwa ada teks dengan tiga poin utama, yaitu sejarah, dalil *naqli* dan *`aqli*. Pertama, mereka berpedoman pada fakta sejarah sebelum turunnya Al-Qur'an, yaitu dihapuskannya syariat sebelumnya. Pada dasarnya kurang lebih sama pada beberapa bagian syariat yang dibawa oleh para rasul dari rasul pertama sampai terakhir yaitu aspek iman, ibadah dan mu'amalah.¹⁰ Selanjutnya, tujuan utama syariah adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Dari hal tersebut, dapat disimpulkan lima hal yang harus dipenuhi pada diri setiap orang yang disebut *al-dharûriyyât al-khams*, diantaranya: 1) menjaga dan memelihara agama (*hifzh al-dîn*), 2) menjaga dan memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*), 3) menjaga dan memelihara akal (*hifzh al-`aql*), 4) menjaga dan memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*), 5) menjaga dan memelihara harta (*hifzh al-mâl*).¹¹

⁷ Al-Zarqany, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t, hal. 220.

⁸ Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur`ân*. Juz 2, t.tp: Matba`ah Isa, 1943, hal. 174

⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur`an, ...*, hal. 138.

¹⁰ Manna` al-Qatthan, *Mabâhith fî Ulûm al-Qur`ân, ...*, hal. 284.

¹¹ Muchlis M. Hanafi, *et al., Maqâshid al-Syari`ah: Memahami Tujuan Utama Syariah dalam Tafsir al-Qur`an Tematik*, Jakarta: LPMQ, 2013, hal. 23.

Setiap kali rasul diutus kepada orang-orang yang berada di era atau waktu yang berbeda, di daerah yang berbeda, dan tentu saja sifat manusia itu sendiri pada dasarnya berbeda. masalah yang dihadapi rasul juga berbeda. Syariah Nabi Musa as. Misalnya yang sudah ada sebelumnya, berbeda dengan syariah yang dibawa oleh Nabi Muhammad yang turun kemudian. Namun, tidak semua syariat yang dibawa oleh rasul sebelumnya dapat digunakan di kemudian hari, hanya sebagian saja yang tidak relevan untuk masa itu. Oleh karena itu, menurut Manna` al-Qatthan, wahyu Syariat kepada para rasul sebelumnya terkadang digantikan oleh Syariat yang datang kemudian.¹² Dari pernyataan inilah, sejarah tersebut dijadikan sebagai bukti bahwa adanya *naskh* dalam Al-Qur`an.

Kedua, mereka yang yakin adanya *naskh* dalam Al-Qur`an berpedoman pada ayat-ayat Al-Qur`an juga, seperti yang terdapat pada ayat-ayat berikut ini, yaitu surat al-Baqarah/2:106 “*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?*” Ibnu Katsir menafsirkan ayat tersebut dengan: “Ayat mana saja yang Kami tetapkan tulisannya tapi Kami ganti hukumnya”. Hal tersebut menurut Riwayat Abu al-Aliyah dan Muhammad bin Ka`ab al-Qurazhi. Sementara al-Dhahhak mengatakan bahwa yat mana saja yang Kami *naskh*-kan, yaitu Kami buat lupa terhadapnya. Dan menurut Riwayat Ibnu Abbas dari Ibnu Abi Thalhah dikatakan bahwa maksud “*تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ مَا*” adalah ayat mana saja yang kami *mansûkh*-kan, yakni ayat mana saja yang kami hapuskan.¹³ Dan surat al-Nahl/16: 101 “*Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". Bahkan kebanyakan mereka tiada mengetahui.*” Dari kedua ayat inilah kelompok pertama ini berpegangan. Dalam memahami ayat di atas kelompok ini beranggapan jika ada ayat yang saling bertentangan maka salah satu ayat tersebut naskhyang datangnya belakangan dan yang satunya mansûkh ayat yang datangnya terdahulu.

Oleh karena itu, para ulama mengakui adanya *naskh* yang kemudian menyimpulkan dalam penelitiannya bahwa beberapa ayat

¹² Manna` Al-Qatthan, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 284.

¹³ Abu al-Fida` `Imad al-Din Isma`il Ibn `Umar ibn Katsir al-Qurasy al-Bushrawi, *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh Arif Rahman Hakim *et al.* dari judul *Tafsîr al-Qurân al-Azhîm*, juz 2, Sukoharjo: Penerbit Insan Kamil Solo, 2016, hal. 784.

menunjukkan adanya *nâsikh mansûkh*, seperti al-Nahhas (388 H) yang mengatakan bahwa ada 100 ayat dalam Al-Qur'an yang *mansûkh*, sedangkan al-Suyuthi (911 H) menganggap *mansûkh* hanya 20 ayat, berbeda dengan al-Syaukani (1250 H), yang berpendapat kurang dari 8 ayat saja yang *mansûkh*.¹⁴

Ketiga, selain dalil-dalil di atas, para pendukung *naskh* memiliki dalil-dalil yang rasional (*ʿaql*), dalam hal ini Muin Umar dikutip oleh Subaid bahwa kehendak Allah swt. tanpa syarat, mutlak, sehingga Allah swt bebas memerintahkan hamba-Nya untuk melakukan sesuatu atau melarangnya. Juga, Allah swt bebas untuk memberlakukan atau membatalkan beberapa hukum-Nya (men-*naskh*) karena Allah SWT mengetahui kemaslahatan hamba-Nya di balik pembatalan tersebut. Ternyata hukum Islam mengatur perbuatan-perbuatan yang dibatasi pada waktu-waktu tertentu saja, seperti puasa di bulan Ramadhan, sehingga ketika bulan Syawal tiba, perintah berpuasa dihapuskan. Risalah Nabi Muhammad ditujukan untuk seluruh umat manusia (*kâffah*). Sebaliknya, hukum para utusan sebelumnya berlaku. Dengan datangnya Islam, syariat agama (*mansûkh*) sebelumnya dihapuskan. Logikanya, jika tidak ada salinan syariat, maka syariat agama yang ada tetap berlaku. Jika demikian, berarti perjanjian Islam itu tidak *kâffah*.

Tidak ada dalil *naqly* (*nash*) yang jelas-jelas melarang. Oleh karena itu, logis bahwa ada *nâsikh* dan *mansûkh*. Dari ketiga dalil di atas terkait dengan sejarah syariat yang pernah ada di dunia ini, maka syariat yang diberikan kepada rasul-rasul sebelum nabi Muhammad sudah terlihat, semua ulama maupun yang pro atau kontra dengan adanya *naskh*, setuju bahwa dalam pensyari`atan ini memiliki penghapusan atau *naskh*.¹⁵

Yang dipermasalahkan oleh sebagian `ulama yang datang belakangan ialah sering mempertanyakan konsep *naskh* di dalam teks Al-Quran itu sendiri. Benarkan ada ayat yang harus dihapus dari peredaran karena ayat tersebut tak sejalan dengan realitas, atau mungkin ada kontradiksi dalam Al-Quran sehingga harus “mengorbankan” salah satu ayat Al-Quran dan meninggalkan konsekuensi hukumnya? Berangkat dari hal itu para ulama pengkritik *naskh* ini banyak melayangkan argumentasinya sebagai respon terhadap kelompok yang menerima *naskh*. Argumen-argumen kelompok kedua ini yang nantinya sedikit banyak mempengaruhi pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqiey yang selanjutnya nanti penulis paparkan dalam pemikirannya.

¹⁴ Muhammad Hasbi al-Shiddiqiey, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010, hal. 94.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 283.

Di atas sudah penulis singgung, bahwa Hasbi dalam pemikirannya tentang *naskh* dengan keras ia menentang terhadap kelompok yang mengakui adanya *naskh* dalam Al-Quran. Hal ini dapat dibuktikan dalam salah satu karyanya, *Sejarah & Pengantar Ilmu Al-Quran* dan Tafsir (buku yang di tangan penulis, buku yang diterbitkan oleh Pustaka Rizki Putra yang sudah dalam cetakan ke-3 pada tahun 2010) dalam buku inilah ia berkata banyak tentang *nâsikh-mansûkh*.

Sebelum masuk kepada tanggapan Hasbi atas argumentasi kelompok pro *naskh*, menurut Hasbi, munculnya kajian-kajian yang berkaitan dengan *naskh* al-Qur'an disebabkan oleh dua hal: Pertama, muncul dari perdebatan tentang *naskh* hadis. Hasbi mengakui adanya *naskh* dalam hadits dan sunnah Nabi atau bahwa Al-Qur'an menghapuskan sunnah Nabi. Ringkasnya, perbincangan *naskh* telah ada semenjak adanya syari'at. Kedua, para sahabat mempergunakannya perkataan *naskh* dalam Al-Quran. Mereka menghendaki dengan *naskh*, men-*taqyîd*-kan yang *muthlaq*, men takhsis kan yang *`amm*, dan men-*tafshîl*-kan yang *mujmal*. Memang dipahami makna *naskh* adalah mengangkat. Oleh karena itu sudah ada pembicaraan terkait *naskh* pada masa ini, baik itu mengenai Al-Qur'an maupun sunah. Akan tetapi mengenai ayat Al-Quran yang diangkat hukumnya, namun ayat tersebut masih terdapat dalam pembacaan/teks-nya masih terdapat dalam Al-Qur'an sekarang ini. Para sahabat hanya mendakwa ada sebagian ayat-ayat yang ter-*naskh* dengan sebagian ayat yang lain.¹⁶

Dari beberapa hal di ataslah yang menjadikan mereka yang meyakini terdapatnya *nâsikh-mansûkh* dalam Al-Quran. Akan tetapi argumen mereka mendapat tanggapan yang keras oleh "lawannya" seperti halnya Hasbi. Hasbi dengan lantang menanyakan perihal tersebut adakah dari ayat-ayat Al-Quran yang telah dibatalkan hukumnya atau di-*mansûkh*-kan dan tidak wajib dilakukan perintah-perintahnya? Dari pertanyaan inilah, Hasbi mengemukakan pendapat-pendapatnya terkait *naskh*.

Pengertian dan syarat-syarat *naskh* ialah adanya pertentangan yang tidak Hasbi dalam mengartikan *naskh* mengutip dari pendapatnya para ahli fikih, ada dua pendapat yang dikemukakannya: Pertama, hukum yang lebih awal dapat dicabut dengan hukum yang lebih baru. Seperti hadits Nabi yang melarang para sahabat ziarah kubur, namun pada akhirnya Nabi membatalkan larangan tersebut dan membolehkannya. Kedua, mengangkat umum *nash* yang telah lalu atau meng-*qaid*-kan yang *muthlaq*. Seperti dalam surat al-Maidah/5:3,

¹⁶ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 99.

“*Diharamkan atas kamu (makan) bangkai dan darah*” kemudian di dalam surat al-An`am dijelaskan darah yang terpancar. Menurut Hasbi, ayat yang pertama mengenai segala jenis darah merupakan *nash* yang *muthlaq*. Sedangkan nash yang kedua mengkaitkan darah yang terpancar-pencar menjadi *nash muqayyad*. Nash yang kedua ini diakui keadaannya dalam Al-Quran, baik yang demikian dinamakan *naskh* ataupun dinamai *takhshîsh* dan *taqyîd*. Dan yang demikian tersebut tidak berarti membatalkan hukum sama sekali. Sementara makna *naskh* yang pertama yang mengatakan ada ayat yang dibatalkan hukumnya, akan tetapi ayatnya masih terdapat dalam mushaf, hal inilah menurut Hasbi yang menjadikan titik permasalahan.¹⁷

Mereka yang mengakui adanya *naskh* berpegang pada ayat Al-Quran surat al-Baqarah/2:106 dan surat al-Nahl/16:101. Selain itu mereka memandang terdapatnya perbedaan ayat secara lahir dengan ayat yang lain, contohnya *washiyat* dengan ayat *mawarits*. Dari adanya ayat yang “bertentangan” tersebut yang tidak dapat dikompromikan mereka menganggap salah satunya *mansûkh* dan *nâsikh* yang datang kemudian.

Menanggapi hal tersebut, Hasbi mengutip pandangan Abu Muslim al-Ashfahani (W. 322 H): “Jika di dalam Al-Quran ada ayat yang di-*mansûkh*-kan, berarti telah membatalkan sebagian isinya, membatalkan itu berarti menetapkan bahwa di dalam Al-Quran itu ada yang batal (yang salah). Padahal Allah berfirman menerangkan sifat Al-Quran: “*Tidak datang kepadanya (Al-Qur`an) kebatalan, baik di mukanya maupun di belakangnya.*” (al-Sajadah/32:42).

Muhammad Abduh juga menambahkan komentarnya, mengingat Al-Quran itu syari`at yang diabadikan sampai kiamat dan menjadi hujjah bagi manusia sepanjang masa. Oleh karena itu tidak patut sekali terdapat yang *mansûkh* di dalamnya. Lebih lanjut menurut Abduh, *al-sunnah* boleh di-*naskh*-kan karena *al-sunnah* itu syariat yang sebagiannya datang untuk seketika saja, lalu di-*naskh*-kan dengan *al-sunnah* yang datang sesudahnya. Dan mengingat kebanyakan kandungan Al-Quran bersifat *kulliy* bukan *juz`iy-khâss*. Hukum-hukum di dalamnya diterangkan secara *ijmâly* bukan secara *tafshîly*. Maka yang baik untuk Al-Quran mengingat dasar-dasar ini adalah tidak ada ayat yang di-*naskh*-kan.¹⁸

3. *Nâsikh Mansûkh* Perspektif Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

Hasbi dalam pemikirannya tentang *naskh* yang mengakui adanya *naskh* dalam Alquran. Hal ini dapat dibuktikan dalam salah satu

¹⁷ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir, ...*, hal. 100-101.

¹⁸ Subaidi, “Historisitas Nasikh Mansukh dan Problematikanya dalam Penafsiran Al- Qur`an,” dalam *Jurnal Hermeunetik*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014, hal. 68.

karyanya, *Sejarah & Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir* (buku yang di tangan penulis) buku yang diterbitkan oleh Pustaka Rizki Putra yang sudah dalam cetakan ke-3 pada tahun 2010 dalam buku inilah ia berkata banyak tentang *nâskh-mansûkh*.¹⁹

Penentangan terhadap pembatalan ayat-ayat Al-Quran yang datang belakangan atas ayat yang datang terdahulu harus memenuhi dua faktor: pertama, *nash* yang datang kemudian me-*naskh*-kan, yaitu me-*naskh*-kan yang terdahulu. Kedua, terdapat antara ayat *naskh* bertentangan yang tidak dapat dikompromikan. Yang demikian itu menurut Hasbi mustahil ada dalam Al-Quran. Ia menegaskan tidak ada barang suatupun ayat yang me-*naskh*-kan ayat yang datang terdahulu. Yang sering dijadikan argumen oleh jumhur adalah beberapa ayat seperti surat al-Anfal/8:65, al-Muzammil/73:17, dan al-Mujadalah/58:12. Ketiga ayat ini menurut jumhur terindikasi *naskh*, akan tetapi setelah ditelisik lebih dalam tidak terdapat *naskh*. Hasbi membuktikannya, surat al-Anfal/8:65 tersebut telah diimbangi oleh ayat setelahnya yaitu ayat 66, sementara surat al-Muzammil/73:17 diimbangi ayat 20 dari surat ini juga, dan terakhir surat. al-Mujadalah/58:12 ayat ini dapat dikompromikan dengan ayat setelahnya juga ayat 13. Jadi tidak ada satu ayatpun yang bertentangan di dalam Al-Quran, yang tidak dapat ditakwilkan salah satunya.

Untuk mendukung pendapat Abu Muslim, Hasbi juga mengutip pendapat para ulama yang menentang *naskh* tersebut, seperti tafsir Fakhruddin al-Razi. Kemunculan kata “ayat” dalam surat Al-Baqarah/2:106 di atas hendaknya tidak diartikan sebagai ayat Al-Quran saja. Kata “ayat” juga bisa dipahami sebagai mukjizat, bukan ayat Alquran. Selain itu, kata “ayat” dapat dipahami sebagai ayat kitab-kitab sebelumnya yang ditranskripsikan dalam Syariat Muhammad. Kemungkinan lain *naskh* yang dimaksud adalah pemindahan ayat dari al-lauh al-mahfûd kepada Nabi kemudian dituliskan di mushaf.²⁰

Yang perlu dipahami, Hasbi tidak menolak makna *naskh* selain dengan makna penghapusan saja yang dari makna ini melahirkan kontroversi, selain makna tersebut *naskh* mempunyai arti menukulkan, akan tetapi jika seandainya berarti mengangkat hukum dan dikehendaki dengan ayat adalah ayat Al-Quran maka hal tersebut hanya

¹⁹ Thoriqul Aziz, “Problema Naskh dalam Al-Qur`an (Kritik Hasbi Ash-Shiddieqy Terhadap Kajian Naskh),” dalam *Jurnal Al Bayan: Jurnal Studi Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 1, Tahun 2018, hal. 27.

²⁰ Pendapat Abu Muslim ini dikutip oleh al-Razi dalam *Mafâth al-Ghaib*. Lihat Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nâsikh Mansûkh*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2005, hal. 103.

menyatakan kemungkinan (kebolehan) *naskh*, bukan menyatakan hal itu telah terjadi.

Sementara tentang ayat-ayat yang lahirnya dianggap bertentangan, menurut Hasbi tidak selamanya menunjuk arti *naskh*. Menurut Hasbi ayat tersebut dapat di-*taufiq*-kan/dikompromikan antara ayat-ayat yang dianggap *nâsikh* dengan ayat-ayat yang dianggap *mansûkh*. Dengan sedikit takwil saja, ayat-ayat tersebut dapat “didamaikan”. Hasbi mencontohkan surat al-Nahl/16: 101: “*Dan apabila kami menggantikan sesuatu ayat di tempat suatu ayat*”. Menurut Hasbi, kata “ayat” disini adalah mukjizat. Hal ini dapat dipahami dari susunan kalimatnya. Jika diperhatikan ujung ayat ini, nyatalah kaum musyrik menghendaki ayat, mukjizat yang *hissiy* sebagai mukjizat Luth, Ibrahim, dan Musa. Berkenaan dengan itu Allah berfirman: “*Dan apabila Kami menggantikan suatu ayat (suatu mukjizat) di tempat suatu ayat (mukjizat) yang lain.*”²¹

Dari sini dapat dipahami bahwa pendapat Hasbi terkait *naskh* agaknya tidak sependapat dengan pandangan jumbuh yang menyepakati adanya *naskh*. Dalam pandangannya terkait *naskh*, Hasbi menolak pendapat jumbuh yang berpegang pada dalil *naql*, seperti yang telah dikemukakan di atas. Dari pendapatnya, dalam menyanggah pendapat jumbuh, Hasbi menggunakan metode penafsiran ayat, suatu ayat tidak serta merta diterima secara literal melainkan harus diperdalam lagi untuk memahaminya.

Penulis sepakat dengan argumen tersebut, dalam menetapkan *naskh* memang harus adanya dalil yang *sharîh* atau jelas-jelas dari nabi. Pada dasarnya memang pada masa nabi memang pernah terjadi *naskh* dalam Al-Qur`an, akan tetapi perlu diingat pula pada masa nabi, Al-Qur`an belum terkodifikasi dalam bentuk seperti sekarang ini. Adapun yang sekarang ini sudah tidak terdapat lagi ayat-ayat yang di *naskh* atau yang di-*mansûkh*. Hal ini juga didukung sebagaimana pada sejarah kodifikasinya Al-Quran yang pada masa khalifah `Utsman bin `Affan dalam susunan Al-Quran sudah tidak mencantumkan lagi ayat-ayat yang sudah ter-*naskh*.²²

Tidak hanya penafsiran, metode yang lain dalam mendamaikan ayat yang terlihat bertentangan ialah dengan cara mengkompromikannya, entah itu dengan menghususkan yang masih umum, me-*muqayad*-kan yang masih *muthlaq*, dan lain-lain. Selanjutnya beberapa metode tersebut yang penulis bahas dalam penjelasan selanjutnya.

²¹ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir, ...*, hal 95.

²² Muhammad `Abdul `Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-`Irfân fi `Ulûm al-Qur`ân, ...*, hal. 267.

Dalam menentukan ayat-ayat *naskh* menurut Hasbi harus berpegang pada syarat-syarat tertentu, dalam hal ini Hasbi mengutip syarat-syarat tersebut dari pendapatnya Ibnu Hashshar, yaitu: *Nash* yang *sharîh* dari Rasul yaitu keterangan dari seorang sahabat dapat dikompromikan serta dapat diketahui sebab-sebab turunnya ayat-ayat itu. Dari beberapa syarat di atas, Hasbi “mengamini”-nya, syarat-syarat tersebut dijadikan sebagai landasan dasar untuk menentukan kemungkinan adanya ayat-ayat Al-Quran yang mengandung adanya *naskh*. Adapun terkait dengan adanya pendapat-pendapat para *mufasssir*, *mujtahid*, yang mengakui adanya ayat-ayat *naskh* dengan tegas Hasbi menolaknya. Sebagaimana ungkapannya sebagai berikut: “Tidak boleh dipegang dalam masalah ini pendapat para *mufasssirîn* bahkan tidak boleh dipegangi pendapat para mujtahidin, jika tidak ada *naql* yang benar atau pertentangan yang nyata. Karena *naskh* itu mengandung arti yang tetap di masa Rasul. Maka untuk mengangkat suatu hukum, mestilah *naql* dan *târîkh* yang menjadi pegangan bukan pikiran dan ijtihad.”²³

Dari pernyataannya di atas, Hasbi dengan lantang menolak adanya *naskh* yang hanya didasarkan pada pendapat para mufasir ataupun ijtihad para mujtahidin. Hasbi hanya berpegang pada *nash* yang *sharîh* yang berasal dari Nabi ataupun dari ayat yang ada dalam Al-Quran yang nyata terdapat pertentangan dengan ayat yang lain. Dan ini menurut Hasbi mustahil, oleh karena itu Hasbi menegaskan, karena *naskh* itu mengandung arti pengangkatan hukum atau mengangkat suatu hukum yang telah ditetapkan pada masa Rasul. Maka untuk mengangkat hukum tersebut harus berdasarkan *naql* dan *târîkh* bukan pada pendapat ataupun ijtihad.

Terkait dengan pendapat Hasbi yang menolak pendapat para *mufasssir* ataupun *mujtahid* yang menetapkan *naskh*. Hal ini menurut penulis juga masuk akal, karena dari argumen itu terindikasi pertanyaan siapakah yang berhak me-*naskh* ayat-ayat Al-Qur`an? Dan karena *naskh* itu berkaitan dengan hukum yang telah ditetapkan masa Rasul. Tentu jawabannya hanya satu yakni Allah swt, Allah lah yang berhak me-*naskh* kan ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Quran yang notabene ayat tersebut sudah final. Adapun nabi yang pernah membatalkan hukum yang pernah ada sumbernya pun sama berasal dari Allah swt.

Pemikiran di atas memang terkesan sangat kuno, namun nyatanya dengan permasalahan hukum yang ada semakin berkembang dan semakin kompleks. Namun untuk menghadapi tantangan-tantangan yang dimaksud dalam Al-Quran, ada kaidah-kaidah yang dapat digunakan

²³ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir*, ..., hal.102.

untuk memahaminya. Sehingga dapat dijadikan landasan untuk menanggapi realitas, yang selanjutnya dapat dijadikan pegangan. Sehingga pemikiran seperti itu terus berlanjut, mengamati realitas dan perkembangan zaman.

Hasbi memberikan pengertian bahwa dalam menetapkan *naskh*, baik itu hadis yang *shahîh* yang keterangan tersebut asli dari nabi atau adanya pertentangan serta diketahui dalam sejarah keterangan turunnya ayat. Sehingga hadis tersebut dapat dijadikan sebagai argumen untuk menetapkan *naskh*. Memang ada sebagian hadis yang di-*naskh* oleh ayat Al-Qur`an dan ada yang di-*naskh* kan oleh hadis-hadis yang lainnya. Lalu pertanyaannya apakah hadis yang dapat me-*naskh* ayat-ayat Al-Qur`an ada dalam peredaran kitab-kitab hadis? Maka dengan tegas Hasbi menjawabnya, tidak ada sama sekali. Oleh karena itu, jika ada ayat Al-Quran yang ter-*naskh* hukumnya, maka mereka wajib menguatkan pendapatnya dengan keterangan yang valid yang berasal dari nabi sendiri.²⁴

Hal tersebut serupa dengan yang diungkapkan oleh M. Quraish Shihab, dalam menetapkan *naskh*, yang menjadi pegangan ayat yang me-*naskh* harus lebih kuat daripada yang di-*naskh*, atau sama kuat dengan ayat yang dibatalkan sehingga tidak wajar ada ayat Al-Qur`an yang dibatalkan dengan hadis, atau hanya dengan ijtihad semata. Kalaupun ada hadis yang yang *shahîh* dan kandungannya terlihat berbeda atau tidak sejalan dengan Al-Qur`an, maka hadis tersebut tidak dinilai sebagai membatalkan ayat, tetapi dinilai menjelaskan apa yang dimaksud oleh ayat. Seperti yang terdapat surat al-Nisa`/4:21, yang menerangkan tentang wanita-wanita yang diharamkan untuk dinikahi, ayat tersebut menegaskan “*selain mereka halal bagimu*” yakni boleh dikawini. Tetapi Rasul saw menyebutkan keharaman menghimpun dalam ikatan perkawinan, dalam waktu yang sama, dua orang saudara atau seorang perempuan bersama tantenya. Pernyataan tersebut tidak disinggung dalam surat al-Nisa/4: 21. Meski demikian, hadis ini menurut M. Quraish Shihab tidak membatalkan surat al-Nisa/4: 21 di atas, tetapi fungsinya sebagai penjelas dari ayat tersebut.²⁵

Setelah Hasbi mengemukakan beberapa syarat dan menganalisisnya ternyata syarat-syarat untuk menunjukkan ayat-ayat yang terindikasi *nâsikh* ataupun *mansûkh* tidak ditemukan dalam Al-Qur`an. Hasbi lebih tegas menyatakan, hal ini dapat dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan tidak adanya ayat dalam Al-Qur`an yang *mansûkhah*. Selain itu mereka yang mengklaim adanya ayat yang *qath`iy*

²⁴ Qasim Nurseha, ”Kontroversi Nasikh Mansukh dalam Al-Qur’an,” dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 5 No. 2 Tahun 2010, hal. 277.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 290.

telah termasuk oleh sebuah ayat yang lain. Mereka tidak berlandaskan pada hadis yang *shahîh* yang dapat dipandang sebagai *nash* yang *qath`iy*, yang dikatakan dengan tegas ayat ini ter-*mansûkh* oleh ayat yang lain. Hal ini menurut Hasbi sungguh mengherankan karena mereka menganggap ada ayat yang ter-*mansûkh*-kan tetapi tidak berlandaskan dengan dalil yang kuat. Selain itu dalam menetapkan ayat yang ter-*mansûkh*-kan mereka berbeda dalam menentukan jumlah ayatnya. Dari hal ini Hasbi mengatakan bahwa Al-Quran tidak menerangkan ayat-ayat *mansûkh*, tidak pula diterima hadis yang menjadi *nash* yang *qath`iy*, para ulama tidak sepakat tentang ayat-ayat yang dipandang *mansûkhah* dan menetapkan adanya *naskh*, apabila dapat ditafsirkan, tidak lagi dipandang *mansûkhah*, tidak pula nyata hikmah adanya yang demikian.

Dari pernyataan di atas, diketahui bahwa Al-Qur`an yang kita imani, yang kita *i`tiqad*-kan, tidak ada *naskh* di dalamnya. Segala ayatnya *muhkamah*, semuanya wajib diamalkan. Oleh karena itu, Hasbi memberi “tantangan” kepada mereka yang mengakui *naskh* perlu memberikan argumen yang lebih valid.²⁶ Lebih lanjut untuk menegaskan tidak adanya *naskh* dalam ayat Al-Qur`an, Hasbi mencoba “mengkompromikan” ayat-ayat Al-Qur`an yang dianggap oleh mereka yang mengakuinya telah ter-*naskh* atau telah ter- *mansûkh* oleh ayat lainnya.

4. Metode Dalam Mendamaikan Ayat-Ayat Yang Dikatakan Terdapat Naskh.

Menurut Hasbi, tidak ada satu ayat Al-Quran yang tidak dapat ditafsirkan. Sehingga semua ayat Al-Quran dapat dipahami dengan metode tafsir tersebut. Dalam rangka penafsiran Al-Quran, menurut Hasbi ialah bertujuan untuk memahami makna-makna Al-Quran, hukum-hukumnya, hikmah-hikmahnya, akhlaq-akhlaq, dan petunjuk-petunjuk yang lain untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Sehingga nyatalah bahwa manfaat mempelajari tafsir adalah terpelihara dari kesalahan untuk memahami Al-Quran.²⁷

Dalam bukunya *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran dan Tafsir* ia menegaskan dalam Al-Quran tidak ada ayat yang ter-*naskh*. Dalam hal ini Hasbi “mendamaikan” ayat-ayat yang oleh al-Suyuthi dianggap telah terdapat ayat yang *mansûkhah* sebanyak 20 ayat. Untuk

²⁶ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 99.

²⁷ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 154.

membuktikanya tidak adanya *naskh* dalam ayat-ayat tersebut Hasbi menggunakan metode Tafsir²⁸ dan *Takhshîsh*²⁹.

Dalam kaitanya dengan *nâsikh-mansûkh*, digunakan metode “penafsiran” untuk mengkompromikan ayat-ayat yang menurut sebagian ulama terindikasi *naskh*. Diantara ayat-ayat yang dianggap ter-*naskh* menurut al-Suyuthi dan mampu diselesaikan dengan metode tafsir oleh Hasbi diantaranya: surat al-Baqarah/2: 180, 187, 217, 240, 284, surat Ali `Imran/3: 102, Qs. al-Nisa/4: 33, 8, surat Al-Maidah/5: 102, surat al-Anfal/8: 65, surat al-Nur/24: 58, surat al-Ahzab/33: 52, surat al-Mujadalah/58:12.

Sebagai contoh surat al-Baqarah/2:284 “*Dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikannya, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu*”. Mereka berkata, ayat ini telah di-*naskh* oleh ayat selanjutnya al-Baqarah/2:286 “*Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.*”

Menurut Hasbi, ayat kedua tidak dengan jelas me-*naskh* ayat yang pertama. Allah menghitung perbuatan yang dilakukan manusia, baik lahir maupun batin. Dalam pada itu Tuhan tidak memberatkan manusia melainkan sekedar dengan yang disanggupinya, maka manusia sanggup tidak menyembunyikan kejahatan, sebagaimana sanggup melaksanakan pekerjaan yang ditugaskan mereka untuk mengerjakannya. Dan tidak masuk di dalamnya bisikan-bisikan hati yang terkadang datang dengan tidak disengaja dan hilang tidak meninggalkan bekas apa-apa.³⁰ Memang secara sekilas terkadang dari segi literal teksnya ayat yang satu dengan yang lainnya terlihat berbeda. Akan tetapi jika kedua ayat tersebut ditelisik lebih dalam akan terlihat titik temunya

²⁸ Kata tafsir secara bahasa menurut Ibn Faris, sebagaimana dikutip oleh Ulinnuha, berasal dari huruf “*fâ-sîn-râ*” yang berarti “*al-kasyf*” (membuka), al-idah (menjelaskan), dan al-bayan (menerangkan).²⁸ Dari kata tersebut dapat dipahami *mufassir* adalah membuka, menjelaskan, dan menerangkan sesuatu yang belum jelas. Definisi tafsir dari segi terminologis adalah: menurut Abu Hayyan sebagaimana di kutip oleh Rosihon Anwar mengatakan bahwa tafsir adalah “ilmu mengenai cara pengucapan kata-kata Al-Quran serta cara mengungkapkan petunjuk, kandungan-kandungan hukum, dan maknamakna yang terkandung di dalamnya”. Sementara menurut M. Quraish Shihab yang mengutip dari para pakar adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.

²⁹ *Takhshîsh* adalah lawan dari `âmm, semua ulama sepakat bahwa yang `âmm dapat dipersempit oleh cakupannya sehingga hanya mencakup sebagian dari cakupan asalnya. Hal ini kalau ada yang mengkhususkannya (*mukhashish*), *mukhashish* tersebut bisa merupakan bagian dari rangkaian redaksi (tidak berdiri sendiri) dan bisa juga berdiri sendiri dalam arti ditemukan dalam ayat/hadis atau dalil lain. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 183-184.

³⁰ Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 105-107.

dan ayat tersebut tidak mungkin bertentangan dengan ayat yang lainnya. Dengan demikian kedua ayat tersebut setelah ditafsirkan tidak ada yang ter-*naskh* atau ter-*mansûkh*.

Para ulama' yang menolak *nâsikh - mansûkh* dalam Al-Qur'an melakukan berbagai upaya untuk mengkompromikan dan mempersesuaikan ayat-ayat yang diduga *mansûkh* dari berbagai aspek, seperti yang dilakukan oleh Abu Muslim al-Asfahani dengan memakai teknik *'âm* dan *takhshîsh*. Khudhori Bek dalam kitab *Ushul Fiqhnya* sebagaimana yang dikutip Subaidi melakukan reasoning terhadap 22 buah ayat al-Qur'an yang diduga *nâsikh - mansûkh* menjadi sesuai dan kompromis, sehingga jelas tidak ada ayat yang *mansûkh* dalam Al-Qur'an.³¹

Dalam hal menggunakan metode *takhshîsh*, Hasbi memandang keterkaitannya dengan *nâsikh-mansûkh* adalah bahwa sebagian ulama menganggap ayat-ayat *'amm-khâsh* dimasukkan dalam kategori *naskh* sehingga penetapan ini menjadi fatal.

Misalnya dalam menanggapi klaim yang diberikan oleh sebagian ulama terkait adanya *naskh*, Hasbi menggunakan metode *takhshîsh* tersebut. Hal ini diterapkannya pada ayat-ayat yang menurut al-Suyuthi terdapat *nâsikh-mansûkh* seperti dalam beberapa ayat berikut: surat al-Baqarah/2: 184, al-Nisa`/4: 15, al-Maidah/5: 106, al-Nur/24: 3, al-Taubah/9: 41. Sehingga ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan dan dengan tegas tidak *nâsikh-mansûkh* dalam ayat-ayat tersebut.

Dalam surat al-Taubah/9:41: "*Berangkatlah kamu baik dalam keadaan ringan ataupun berat.*" Ayat ini dianggap telah di-*naskh*-kan oleh surat al-Nur/24:61: "*tidak ada dosa bagi orang buta yang tidak ikut berperang.*" Menanggapi hal tersebut, menurut Hasbi, ayat pertama *'amm* dan ayat yang kedua menjelaskan orang-orang yang disuruh berangkat kemedan perang dan orang-orang yang boleh tidak mengikuti perang. Ringkasnya ayat kedua men-*takhshîsh* kan ayat yang pertama, bukan me-*naskhkannya*.³²

Menurut Hasbi sebagaimana dikutip oleh Thoriqul Aziz, tidak ada satu ayat Al-Qur'an yang tidak dapat ditafsirkan. Sehingga semua ayat Alquran dapat dipahami dengan metode tafsir tersebut. Dalam rangka penafsiran Al-Qur'an, menurut Hasbi ialah bertujuan untuk memahami makna-makna Al-Quran, hukum-hukum, hikmah-hikmah, akhlaq-akhlaq, dan petunjuk-petunjuk yang lain untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Sehingga nyatalah bahwa manfaat

³¹ Subaidi, "Historisitas *Nâsikh Mansûkh* dan Problematikanya dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Hermeunetik*, Vol. 8 No. 1 Juni 2014, hal. 68.

³² Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 109.

mempelajari tafsir adalah terpelihara dari kesalahan untuk memahami Al-Quran.³³

Dengan demikian dari beberapa ayat-ayat yang telah dianggap terdapat *nāsikh-mansûkhnya* mampu dikompromikan dengan kedua metode tersebut. Akhirnya penulis dapat simpulan bahwa tidak ada ayat-ayat di dalam Al-Quran yang ter-*nāsikh* maupun ter-*mansûkh*.

B. Implementasi *Nasikh Mansûkh* dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr* Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

1. Al-Baqarah/2:180

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ^ط

Diwajibkan kepadamu, apabila seseorang di antara kamu didatangi (tanda-tanda) maut sedang dia meninggalkan kebaikan (harta yang banyak), berwasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.

Sebagian ulama mengatakan bahwa ayat ini telah di-*mansûkh* oleh ayat dalam surat al-Nisa`/4:11 yang berbunyi:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ^ع فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ
ثُلُثَا مَا تَرَكَ^ع وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ^ط وَلَا يُورِثُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا
تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِآبَائِهِ الثُّلُثُ^ع فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ
فَلَآئِمِهِ السُّدُسُ^ط مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ^ط آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمُ
أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ^ط إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.¹⁴⁶ Jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Untuk kedua orang tua, bagian masing-masing seperenam dari harta

³³ Thoriqul Aziz, "Problema Naskh dalam Al-Qur`an (Kritik Hasbi Ash-Shiddieqy Terhadap Kajian Naskh," dalam *Jurnal Al Bayan: Jurnal Studi Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 1, Tahun 2018, hal. 33.

yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, ibunya mendapat seperenam. (Warisan tersebut dibagi) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan dilunasi) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. (al-Nisa`/4:11)

Sebab turunnya surat al-Nisa`/4:11 adalah Rasulullah dan Abu Bakar datang menyengukku di kaum Bani Salmah dengan berjalan kaki, mereka melihatku tidak sadarkan diri, maka beliau mengambil air dan kemudian berwudhu, kemudian ia memercikkan air tersebut kepadaku dan aku langsung sadarkan diri kemudian aku berkata kepada Rasulullah, “Apakah yang engkau perintahkan kepadaku untuk aku lakukan dengan hartaku?” maka turunlah ayat ini.³⁴

Hasbi mengatakan bahwa ayat *mawarits* dalam surat al-Nisa itu tidak membatalkan ayat 180 al-Baqarah. Karena tidak ada pertentangan dalam dua hukum dalam kedua ayat tersebut.³⁵ Dalam tafsirnya Hasbi menyebutkan bahwa kamu semua diwajibkan untuk berwasiat kepada ibu bapak dan kerabat-kerabat jika telah datang kematiannya, sedangkan kamu meninggalkan harta yang banyak. Dengan wasiat itu harta peninggalanmu akan bisa diberikan kepada mereka yang berhak dalam ukuran yang tidak terlalu sedikit dan tidak terlalu banyak.

Lebih lanjut, para ulama telah menaksir harta yang boleh diwasiatkan tidak lebih dari sepertiga seluruh harta yang ditinggalkan untuk para ahli waris. Mereka memang berselisih paham saat menafsirkan ayat ini.

Pembahasan tentang *nâsikh-mansûkh* secara eksplisit tercantum dalam tafsirnya. Beliau menulis:

Menurut pendapat kebanyakan ahli tafsir dan jumhur *fuqahâ`*, wasiat yang terkandung dalam ayat ini adalah wasiat untuk orang tua dan kerabat, telah di-*mansûkh* (dihapus) oleh ayat-ayat tentang warisan (*mawarits*) atau oleh hadits *lâ washiyata li wârits* (tidak ada wasiat untuk para ahli waris). Sebagian ulama yang lain berpendapat, wasiat yang diwajibkan dalam ayat

³⁴ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, diterjemahkan oleh Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid dari Judul *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar: 2014, hal. 130.

³⁵ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir, ...*, hal. 103.

ini apabila orang tua dan kerabat tidak bisa menerima warisan karena berlainan agama atau karena suatu sebab yang menghalangi perolehan harta peninggalan, seperti ada penerima waris yang lebih dekat.³⁶

Dari sini, peneliti menangkap bahwa Hasbi tidak memandang bahwa kedua ayat tersebut kontradiktif. Hasbi lalu memberikan “jembatan” antara kedua ayat tersebut dengan adanya seorang kafir masuk Islam dan tengah menunggu kematiannya, sedang kedua orang tuanya masih kafir, maka hendaklah dia mewasiatkan untuk ibu bapaknya sekadar bisa menyenangkan hati mereka berdua. Tuhan memerintahkan para anak supaya bergaul baik dengan ibu bapaknya, walaupun keduanya masih kafir.

Sebagian ulama salaf membolehkan wasiat untuk ahli waris, yang menerima harta warisan, dengan kadar tertentu kepada penerima warisan yang dipandang lebih membutuhkan daripada penerima warisan yang lain. Misalnya, sebagian penerima warisan berkecukupan atau kaya, sedangkan sebagian yang lain fakir karena tak mampu bekerja. Maka dipandang sebagai suatu kemaslahatan dan kebajikan, jika pembagian harta warisan tak disamakan antara yang papa dan kaya, yang masih sanggup berusaha (bekerja) dan yang sudah tidak mampu berusaha.³⁷

Dalam tafsiran surat al-Nisa`/4:11, Hasbi menyebutkan bahwa anak tidak berhak mewarisi harta orang tuanya sebab 4 hal: 1) Anak yang kafir, 2) anak yang membunuh orang tuanya dengan sengaja, 3) anak yang menjadi budak, 4) anak nabi. Hasbi mengecualikan nomor 1 dan 3 dengan komentar: “Menurut hemat kami, harus ditinjau kembali untuk mengetahui sejauh mana kekuatan hadits yang mengecualikan mereka dari umum anak. Lebih lanjut dalam tafsirnya, penunaian hutang dan wasiyat sama-sama wajib hukumnya. Bahkan pelaksanaan keduanya didahulukan, sebelum dilakukan pembagian harta waris, baik pembagian secara Bersama ataupun sendiri-sendiri. Setelah itu, Allah menegaskan bahwa manusia seringkali tidak mengetahui akibat dari perbuatannya.”³⁸ Hamka menambahkan Hamka bahwa pada ayat tersebut tidak *mansûkh* dan ayat itu berdiri

³⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 439-440.

³⁷ Muhammad Muhajir, “Konsep Wasiat Wajibah Dalam Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 180,” dalam *Jurnal Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 12 No. 1 Juni 2021, hal. 155.

³⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 439-440.

sendiri dengan maksud wasiat harus dipenuhi dan jika ada hutang harus ditunaikan.³⁹

Di penutup tafsirnya, Hasbi menuturkan hikmah dari ayat wasiyat ini bahwa Tuhan mewajibkan yang demikian sebagai suatu hak bagi semua orang yang bertakwa kepada-Nya dan beriman kepada Kitab-Nya. Mengenai pendapat bahwa ayat ini telah di-*mansûkh* oleh hadits:⁴⁰

لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ

Tidak ada wasiat bagi yang mendapat pusaka

Adapun hadis yang dijadikan pe-*nâsikh* adalah oleh mereka yang berpendapat bahwa *nash qath`iy* boleh di-*naskh*-kan dengan *nash zhonniy* tidak beralasan kuat.⁴¹ Menurutny, al-Syafi'i, Ahmad (dalam satu riwayat yang dinisbahkan kepadanya), dan Ahlu al-Zhahir, menolak (walaupun secara teoretis) dapatnya Sunnah me-*naskh* Al-Quran. Sebaliknya Imam Malik, para pengikut mazhab Abu Hanifah, dan mayoritas para teolog baik dari Asy'ariah maupun Mu'tazilah, memandang bahwa tidak ada halangan logis bagi kemungkinan adanya *naskh* tersebut. Hanya saja mereka kemudian berbeda pendapat tentang ada tidaknya Sunnah Nabi yang me-*naskh* Al-Quran.⁴² Hasbi menyebut pendapat *fuqahâ`* dalam rangka me-*taufiq*-kan bahwa ayat ini dihadapkan kepada para kerabat yang tidak menerima pusaka karena dihalangi berlainan agama. Dan hadits yang tersebut di atas dihadapkan kepada ahli waris yang bisa menerima pusaka. Bahkan, yang lainnya memandang bahwa hadits tersebut tidak dapat dipakai untuk pen-*takhshîsh*-an ayat karena tidak sama derajatnya.⁴³

2. Al-Baqarah/2:184

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ

Bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, (yaitu) memberi makan seorang miskin.

³⁹ Ruslan, "Nasikh dan Mansukh Al-Qur'an Menurut Hamka," dalam *Jurnal of Islamic and Law Studies*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 14.

⁴⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 165.

⁴¹ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 103.

⁴² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 229.

⁴³ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 103.

Asbâb Nuzûl-nya ayat ini adalah: “Diriwayatkan oleh Ibnu Sa’id dalam *Thabaqat*-nya, dari Mujahid berkata, “Ayat ini turun pada orang yang memerdekakan Dais bin Al-Saib, "Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin." Maka ia tidak melaksanakan puasa dan memberi makan setiap satu hari satu orang miskin”.⁴⁴

Ayat di atas mengandung perintah untuk melaksanakan puasa. Apabila Allah telah memerintahkan suatu perbuatan, maka perbuatan itu mesti dilaksanakan. Pelaksanaan perintah Allah oleh seorang hamba, itulah bentuk pengabdianya kepada Allah.⁴⁵ Dalam menafsirkan ayat di atas diwajibkan oleh Allah berpuasa dalam beberapa hari yang ditentukan bilangannya, yaitu pada hari-hari bulan Ramadhan. Allah tidak mewajibkan kita berpuasa sepanjang masa atau dalam waktu yang cukup lama, maksudnya, untuk meringankan beban para *mukallaf* (sudah wajib melaksanakan perintah *syara`*). Lebih lanjut, Hasbi menerangkan tentang tiga golongan mukmin berkaitan dengan puasa: Pertama, orang yang menetap di tempat tinggalnya dan mampu menjalankan puasa tanpa mengalami kesulitan dan kemadharatan apa pun.

Kedua, orang yang sedang menderita sakit dan dalam perjalanan. Golongan ini dibolehkan tidak berpuasa dengan diwajibkan mengganti (*qadha*), mengingat sakit dan bepergian menimbulkan kesulitan untuk berpuasa Apabila mereka meyakini atau memperkirakan bahwa berpuasa akan menyulitkan dirinya, dengan pengalaman dan keterangan dokter, wajiblah mereka berbuka (tidak berpuasa). Tetapi setelah sembuh dari sakit dan kembali dari bepergian, mereka wajib mengganti puasanya.

Ketiga, orang yang sulit mengerjakan puasa lantaran suatu sebab yang tidak bisa diharap lagi hilangnya atau sebab yang tetap, seperti lanjut usia, fisiknya sangat lemah, sakit bertahun-tahun yang sulit diharap kesembuhannya, pekerja berat yang terus-menerus, perempuan yang sedang hamil dan menyusui bayinya.

Dalam penafsiran menurut Hasbi, mereka itu boleh tidak berpuasa dengan memberi makan kepada seorang miskin untuk satu hari sekadar bisa mengenyangkan perutnya (*fidyah*), dengan makanan

⁴⁴ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 46.

⁴⁵ Yarni dan Bustanur, “Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Surat Al-Baqarah Ayat 183-184,” dalam *Jurnal JOM FTK UNIKS*, Vol. 2 No. 1, Desember 2020, hal. 208.

layak sesuai dengan jenis dan kualitas makanan yang dimakan si pemberi sehari-harinya.⁴⁶

Secara bahasa kata *fidyah* فدية berasal dari bahasa arab فدى yang artinya memberikan harta untuk menebus seseorang. Secara istilah *fidyah* adalah sinonim dari *al-fidâ'* yang artinya suatu pengganti (tebusan) yang membebaskan seorang *mukallaf* dari sebuah perkara hukum yang berlaku padanya.⁴⁷

Sebagian memandang bahwa ayat tersebut di-*naskh* oleh:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

...Oleh karena itu, siapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya atau bukan musafir) pada bulan itu, berpuasalah. (al-Baqarah/2:185)

Hasbi menukil pendapat sebagian *fuqahâ'* dalam rangka men-*taufiq*-kan kedua ayat tersebut di atas, bahwa ayat pertama *muhkamah* dan dihadapkan kepada orang-orang tertentu saja, seperti orang sakit merana atau seorang sangat tua yang sukar sekali berpuasa. Mereka jika berat berpuasa dibolehkan berbuka dengan memberikan *fidyah*.⁴⁸ Namun pembahasan mengenai *naskh* kedua ayat ini tidak tercantum secara eksplisit di dalam tafsirnya.

Adapun hadis yang menerangkan bahwa tidak ada kebajikan berpuasa dalam perjalanan, hadits itu dikhususkan kepada orang yang merasa letih karena puasanya atau mengalami kesukaran berpuasa saat bepergian.⁴⁹

3. Al-Baqarah/2:187

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ

⁴⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nur*, jilid 1, ..., hal. 169.

⁴⁷ Luky Nugroho, *Kupas Tuntas Fidyah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018, hal. 7-9.

⁴⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 104.

⁴⁹ Mahmudin, "Keringanan Berpuasa Bagi Orang Sakit dalam Prespektif Hukum Islam," dalam *Jurnal Ilmiah Al-Qalam*, Vol. 11 No. 23, Tahun 2007, hal 68.

مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ
حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.

Hasbi menyebut *asbâb al-nuzûl* dalam buku tafsirnya, yaitu Ahmad, Abu Daud, dan Al-Hakim meriwayatkan dari Mu'adz ibn Jabal bahwa para sahabat makan minum dan mendatangi istri sebelum tidur. Apabila telah tidur, mereka tentu tidak mau makan dan minum. Pada suatu ketika seorang lelaki dari golongan Anshar bernama Qais ibn Shirmah, setelah shalat Isya' langsung tidur sebelum makan dan minum sampai waktu subuh. Pada siang harinya dia merasa sangat lelah. Pernah, Umar ra. mendatangi istrinya sesudah tidur. Beliau pun mendatangi Nabi meminta penjelasan tentang hal itu. Sesudah ada peristiwa itu, Allah pun menurunkan ayat-ayat ini. Peristiwa ini menunjukkan, ketika puasa mula-mula diwajibkan, masing-masing sahabat memegang pendapatnya dalam menjalankan puasa dan memandangnya lebih terpelihara dan lebih dekat kepada takwa. Hal ini terus berlaku sampai ayat ini turun.⁵⁰

Riwayat lain dari Al-Bukhari dari Al-Bara' bahwasanya ia berkata bahwa para sahabat Nabi jika seseorang dari mereka puasa dan kemudian hampir berbuka puasa, maka ia tertidur sebelum ia berbuka, maka ia tidak makan sepanjang malam dan hari esoknya sampai datang waktu berbuka. Adalah Qais bin Shirmah dahulu berpuasa dan ketika akan berbuka puasa ia mencampuri istrinya hingga ia terlena olehnya, kemudian berkata kepada istrinya, "Apakah engkau memiliki makanan?" istrinya menjawab, "tidak, tetapi aku

⁵⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 175.

akan keluar untuk mencari makanan untukmu.” Lalu istrinya pergi. Saat itu Qais bin Shirmah kelelahan karena siangya ia bekerja sehingga rasa kantuk pun menyerangnya. Ketika istrinya kembali, ia melihatnya sedang tertidur. Maka istrinya pun terkejut dan berkata: “Celakalah engkau!” Ketika matahari mulai terbenam ia menceritakannya kepada Nabi.⁵¹

Lalu, ia menafsirkan ayat “*Uhillâ lakum lailata al-shiyâm al-rofatsa ilâ nisâikum*” di atas dengan: “Tuhan memperbolehkan menggauli istri-istri pada malam puasa, karena pergaulan dengan mereka sangat dekat, sehingga sukar menjauhi mereka dan sulit menahan nafsu. Allah mengetahui bahwa kamu mengkhianati dirimu, karena kamu meyakini sesuatu, namun kamu tidak sanggup melaksanakannya. Para sahabat mengharamkan atas diri mereka sesudah tidur malam, apa yang diharamkan atas orang yang berpuasa pada siang hari. Tetapi mereka berkhianat dengan melanggar apa yang mereka tetapkan itu”.

Menafsiri ayat selanjutnya, Allah menghilangkan kepicikan dengan membolehkan mendekati istri pada malam hari dan menghilangkan keharamannya. Para sahabat, pada awal puasa diwajibkan, berkeyakinan bahwa mencampuri istri pada malam hari pun diharamkan atau mencampuri istri sesudah tidur pada malam hari adalah haram. Sama halnya dengan haramnya makan dan minum pada siang hari. Menggauli istri telah menjadi kodrat bagi manusia, karena dengan menggaulinya membuat pasangan suami istri mendapatkan keturunan, selain menyebabkan keduanya terpelihara dari perbuatan haram, misalnya, perbuatan zina. Kamu diperbolehkan makan dan minum, serta menggauli istri sepanjang malam, sehingga nyata datangnya tanda-tanda putih (siang) dari kegelapan malam (hitam), yaitu terbitnya *fajar shâdiq*.

Para imam mengambil dalil dengan ayat ini bahwa puasa orang yang tidak dapat mandi junub (karena *hadats* besar) sebelum waktu subuh adalah sah, karena menggauli istri diperbolehkan sampai terbit fajar. Orang yang menggauli istrinya pada akhir waktu (dibolehkan makan minum), tentu tidak bisa mandi junub sebelum terbit fajar. Apabila seseorang mengetahui bahwa fajar telah terbit, sedangkan dia tengah makan atau tengah menggauli istrinya dan dia seketika menghentikan dari makan dan menggauli istrinya, maka sah puasanya. Demikian pula puasa orang yang masih makan karena mengira fajar belum terbit, puasanya tetap sah. Berpuasa dengan sempurna sejak fajar sampai permulaan malam, yaitu berbenamnya

⁵¹ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 49.

matahari dan sinarnya tidak lagi memancar ke dinding-dinding rumah yang berarti tanda telah datangnya malam dan apabila malam (maghrib) telah datang, maka hendaklah berbuka.⁵²

Dalam ayat ini juga terdapat larangan untuk menggauli istri ketika kamu sedang berit'ikaf dalam masjid untuk ibadat, baik dalam bulan Ramadhan ataupun bulan lain, karena menggauli istri membatalkan iktikaf. Walaupun pada malam hari, sebagaimana batalnya puasa pada siang hari. Penjelasan ini untuk mengecualikan orang yang tidak diperbolehkan menggauli istri, yaitu ketika orang sedang melakukan iktikaf.

Perkataan (*uhilla lakum lailata al-shiyâm al-rafats ilâ nisâikum*) dihalalkan bagimu mendekati istri pada malam puasa, memberi pengertian bahwa siapa saja boleh mendekati (menggauli) istri. Akan tetapi perkataan (*wa la tubâsyirûhunna wa antum `âkifûna fi al-masâjid*), yakni janganlah kamu menggauli istri, sedangkan kamu tengah berit'ikaf di dalam masjid, mengecualikan orang yang sedang berit'ikaf.

Hasbi menukil perkataan al-Raghib: "Pemakaian kata masjid-masjid memberi pengertian bahwa i'tikaf bisa dilakukan di semua masjid. Tuhan menjelaskan, i'tikaf sesudah puasa menunjukkan bahwa iktikaf itu dilakukan dalam berpuasa atau pada hari terakhir bulan Puasa." Segala hukum ini melengkapi hukum wajib, haram, dan mubah, itulah *hudûd Allah* (batasan-batasan Allah) dan hukum-hukum-Nya. Jangan mendekati batasan-batasan itu, karena sekali mendekat mungkin saja nantinya akan melampaui batasan itu. Misalnya bersendau-gurau dengan istri pada siang hari, mungkin sekali akhirnya seseorang tidak mampu mengendalikan nafsunya, lalu terjadilah perbuatan "menggauli istri" yang diharamkan. Untuk bisa selamat, maka, tidaklah mendekati batasan-batasan yang ditetapkan Allah agar tidak sampai melampaui batas (melakukan pelanggaran).⁵³

Adapun i'tikaf sendiri menurut syari'at merupakan menetapnya seorang muslim yang berakal dan baligh di dalam satu masjid dengan niat i'tikaf untuk waktu tertentu, dalam beberapa ayat Al-Quran tercantum kata i'tikaf yang menunjukkan satu arti, yaitu menetap pada sesuatu atau menghabiskan waktu untuknya.⁵⁴

Al-Suyuthi sebagaimana pendapat Hasbi memasukkan ayat ini kedalam ayat yang me-*mansûkh*-kan surat al-Baqarah/2:183

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Jilid 1, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 495.

⁵³ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 174.

⁵⁴ Abu Ihsan, *I'tikaf*, Bogor: Pustaka Ibnu Katsir 2005, hal. 1.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^{٥٥}

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.”

Namun menurut penyelidikan Hasbi dalam bukunya, tidak ada artinya sama sekali memasukkan ayat ini ke dalam ayat-ayat *nâsikh mansûkh*. Karena semua ulama menetapkan ayat ini tidak *nâsikh* dan tidak me-*nâsikh*-kan pula sesuatu perintah yang tersebut dalam Al-Qur`an. Hal senada juga dapat dibuktikan dengan penafsirannya terhadap surat al-Baqarah/2:183 yang mana, peneliti juga tidak menemukan satu pun indikasi bahwa ayat ini me-*nâsikh*-kan ayat 187. Dalam tafsirannya Hasbi mengatakan bahwa Tuhan telah mewajibkan umat Muhammad, untuk berpuasa sebagaimana orang-orang mukmin dan pemeluk agama-agama sebelumnya juga diwajibkan berpuasa.⁵⁵

4. Al-Baqarah/2:217

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ^{٥٦} وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ^{٥٧} وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ^{٥٨} وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا^{٥٩} وَمَنْ يَزِدِدْ^{٦٠} مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ^{٦١} وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ^{٦٢} وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^{٦٣}

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, “Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Namun, menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Fitnah (pemusyrikan dan penindasan) lebih kejam daripada pembunuhan.” Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu jika mereka sanggup. Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya lalu dia mati dalam kekafiran, sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. Mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Sebab turunnya ayat ini adalah para sahabat bertanya kepada nabi Muhammad, tentang berperang dalam bulan haram (secara adat

⁵⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 166.

bulan haram adalah Rajab, Dzulqa`dah, Dzulhijjah, dan Muharam) lantaran mereka berpikir bahwa berperang Itu hanya boleh dilakukan bukan di bulan haram dan bukan di Masjidil Haram.⁵⁶

Diriwayatkan bahwa dalam bulan Jumadil Akhir, dua bulan sebelum perang Badar Rasulullah mengutus Abdullah ibn Jahsy (anak paman Nabi) beserta delapan muhajirin untuk memata-matai kafilah (pasukan) Quraisy yang dikomandani Amr ibn Abdullah Al-Hadhrami (beserta dia ada tiga orang lain). Maka Abdullah ibn Jahsy dan kawan-kawannya bisa membunuh Amr serta dapat menawan dua temannya. Kafilah tersebut membawa juga dagangan dari Thaif ke Madinah. Hal itu terjadi hari pertama bulan Rajab sedangkan mereka mengira masih berada dalam bulan Jumadil Akhir. Karena itu Quraisy berkata: “Muhammad telah menghalalkan bulan haram (untuk berperang), bulan orang merasa aman dan masing-masing manusia bebas mencari nafkah.” Ketika mereka sampai kepada Nabi, maka Nabi pun berkata: “Demi Allah, aku tidak pernah memenntahkan kamu berperang dalam bulan haram.” Nabi menghentikan kafilah unta dan dua orang tawanan, tetapi tdk mengambil apa-apa dari mereka. Setelah Nabi berkata demikian, para sahabat menyesal perbuatannya dan mereka berpendapat dirinya telah berbuat dosa. Karena itu turunlah ayat ini.⁵⁷

Dari keterangan yang panjang tersebut dan bila disandingkan dengan penafsiran Hasbi terhadap ayat yang (oleh sebagian) dikatakan *me-nâsikh* ayat ini adalah surat al-Taubah/9:36 yang berbunyi:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً

..dan perangilah orang-orang musyrik semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya.

Hasbi menafsiri ayat diatas dengan kalimat: “Bersatupadulah kamu untuk memerangi orang-orang musyrik guna menolak permusuhan dan gangguan yang mereka perbuat, sebagaimana memerangi kamu”.⁵⁸ Namun, pendakwaan ini menurut Hasbi sangatlah mengherankan, karena pokok-pokok pembicaraan kedua ayat di atas berlainan. Yang pertama berpautan dengan masa dan yang

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Jilid 1, ..., hal. 558.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Jilid 1, ..., hal. 558.

⁵⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, jilid 2, ..., hal. 238.

kedua berpautan dengan orang, Maka tidak ada pertentangan antara keduanya. Dalam ayat ini tidak menghendaki menghentikan peperangan dalam bulan-bulan haram jika peperangan ini dilakukan untuk mencegah keburukan yang lebih besar, seperti yang ditunjukkan pada ayat itu sendiri.

Ringkasnya tidak ada dalil yang kuat menyatakan bahwa hukum yang dikandung oleh ayat pertama yang sudah *mansûkh*.⁵⁹

5. Al-Baqarah/2:240

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ
إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah). Akan tetapi, jika mereka keluar (sendiri), tidak ada dosa bagimu mengenai hal-hal yang patut yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Sebab turunnya ayat ini adalah riwayat dari oleh Ishaq bin Rahawaih dalam Tafsir-nya dari Muqatil bin Hayyan, bahwasanya seseorang dari penduduk Thaif datang ke kota Madinah bersama anak-anak laki-laki dan perempuannya, ia juga membawa kedua orangtuanya serta istrinya. Kemudian ia meniggal di kota Madinah, maka kabar tersebut terdengar oleh Nabi, maka Nabi memberikan warisan kepada kedua orangtuanya dan anak-anaknya, akan tetapi ia tidak memberikan istrinya apa pun, hanya mereka diperintahkan untuk memberikan nafkah kepada istri tersebut dari harta yang ditinggalkan oleh sang suami selama setahun.⁶⁰

Semua orang yang akan wafat, sedangkan mereka meninggalkan istri, hendaklah mewasiatkan agar memberi *mut'ah* kepada mereka selama setahun dan wajib pula mewasiatkan kepada para walinya supaya membiarkan jandanya tinggal di rumah miliknya yang sebelumnya ditempati bersama selama satu tahun pula, begitu pendapat Hasbi.

⁵⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 104-105.

⁶⁰ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 81.

Pendapat Abu Muslim sebagaimana dikutip Muhammad Muhajir dalam mengartikan ayat ini: “Orang yang meninggal dunia dengan meninggalkan istri dan telah berwasiat untuk istrinya, yaitu: nafkah setahun dan berdiam di rumahnya selama setahun juga, jika kemudian mereka keluar (meninggalkan) rumah sebelum satu tahun (atas kehendak sendiri) dan menyalahi wasiat suaminya sesudah mereka bermukim selama waktu yang ditetapkan Allah (4 bulan 10 hari), mereka tidak berdosa mengenai apa yang mereka lakukan terhadap dirinya. Yaitu menikah dengan orang lain secara sah, lantaran berdiam selama setahun di rumah suami itu diwajibkan.”⁶¹

Perintah ini merupakan perintah *nadb* dan *ihsân*, bukan perintah wajib dan *ilzâm*. Tetapi masyarakat telah mengabaikannya. Apabila bekas istri keluar sendiri dari rumah suami yang sebelumnya ditempati bersama (sebelum suami meninggal), maka tak ada dosa bagimu sebagai orang yang menjalankan wasiat atas perbuatan makruf yang dilakukan perempuan tersebut. Yaitu, bersedia dipinang oleh lelaki lain setelah masa *iddah*-nya selesai, sedangkan kamu tidak punya hak perwalian terhadapnya. Bekas istri memang bebas melakukan apa yang dikehendakinya, kecuali melakukan perbuatan munkar. Allah itu Maha Perkasa, tidak ada yang bisa menghalangi kehendak-Nya. Allah menyiksa orang yang menyalahi ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan. Allah itu hakim, memelihara kemaslahatan hambaNya dan segala hukum-Nya.⁶²

Menurut Sebagian, ayat ini telah di-*mansûkh*-kan oleh surat al-Baqarah/2:234

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beridah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian, apabila telah sampai (akhir) idah mereka, tidak ada dosa bagimu (wali) mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

⁶¹ Muhammad Muhajir, “Konsep Wasiat Wajibah dalam Tafsir Surat Al- Baqarah Ayat 180,” dalam *Jurnal Yudisia Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2021, hal. 157.

⁶² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 2, ..., hal. 236-237.

Dalam tafsirnya Hasbi tidak menyebutkan apakah ayat kedua me-*naskh* ayat pertama, namun menurut Hasbi jika diperhatikan dengan baik kedua ayat di atas, tentu melihat bahwa istri-istri yang ditinggalkan suami berhak memperoleh perbekalan untuk setahun dan berhak tinggal di rumah suami. Dalam pada itu ujung ayat ini menerangkan mereka keluar atas kemauan sendiri. Ayat kedua mewajibkan istri menanti empat bulan sepuluh hari, tidak boleh menikah lagi. Jika telah lewat tempo itu mereka boleh menikah lagi.⁶³ Maka, Hasbi menegaskan tidak ada pertentangan antara kedua ayat ini.⁶⁴

6. Al-Baqarah/2:284

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Milik Allahlah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Jika kamu menyatakan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikannya, niscaya Allah memperhitungkannya bagimu. Dia mengampuni siapa saja yang Dia kehendaki dan mengazab siapa pun yang Dia kehendaki. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.

Dari ayat di atas penggalan ayat yang oleh sebagian dinyatakan *mansûkh* adalah:

وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ

Hasbi menafsiri ayat ini sebagai berikut:

Semua isi langit dan bumi, baik untuk menciptakannya, memiliki maupun mentasarufkan (mengatur perjalanannya) serta mengendalikannya, hanya Allah yang berkuasa. Tidak ada sesuatu yang menyekutui Dia. Karena itu, tidak ada sesuatu yang boleh disembah, kecuali Allah, sebagaimana kita tidak boleh mendurhakai-Nya. Allah berhak menugasi kita dengan beban-beban taklif (tanggung jawab) yang dikehendaki. Apakah sesuatu sifat (perangai) dan niat (dengki, dendam) kamu lahirkan atau kamu sembunyikan di dalam hatimu, kamu tuturkan atau kamu kerjakan, semuanya akan memperoleh ganjaran dari Allah di hari kiamat. Sebab, sesuatu dilahirkan atau disembunyikan, bagi Allah sama saja. Allah mengetahui segala sesuatu yang tidak dapat dilihat mata, dan segala yang disembunyikan di hati. Selain itu, juga akan memberi balasan atas amalan

⁶³ M.Kholid, "Problematika `Iddah dan *Ihdad* Menurut Madzhab Syafi'i dan Hanafi." dalam *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. No. 1 Tahun 2016, hal. 136.

⁶⁴ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 104-105.

manusia, baik dengan pembalasan yang buruk (neraka) ataupun pembalasan yang baik sesuai dengan amalannya.⁶⁵

Tidak terang terlihat bahwa ayat yang kedua me-*naskh*-kan ayat yang pertama. Allah menghitung segala pekerjaan yang dikerjakan manusia, baik yang lahir maupun yang tidak lahir. Dalam pada itu Tuhan tidak memberatkan manusia melainkan sekedar yang disanggupi oleh mereka. Maka manusia sanggup tidak menyembunyikan kejahatan, sebagaimana sanggup melaksanakan pekerjaan yang ditugaskan mereka kedalamnya, Dan tidak masuk ke dalamnya, bisikan-bisikan hati (lintasan-lintasan hati) yang terkadang-kadang datang dengan tidak sengaja, kemudian hilang lenyap dengan tidak meninggalkan bekas apa-apa.

Adapun yang dimaksud ayat kedua adalah urat al-Baqarah/2: 286, yaitu:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya.

Hasbi menyebut secara eksplisit ucapan Abu Hurairah, yaitu: “Sesudah para sahabat mengucapkan perkataan itu, Allah pun me-*mansûkh*-kan (menghapuskan) ayat ini dan menurunkan ayat kedua” Namun Hasbi sepakat dengan Muhammad Abduh yang ia kutip dari *Tafsir Al-Manar* dalam memaknai ucapan Abu Hurairah, bahwa makna ucapan Abu Hurairah “Allah memansûkhkan” adalah Allah menghilangkan apa yang mereka takuti dari ayat pertama, bukan Allah membatalkan seluruh ayat.⁶⁶

Sebabnya para sahabat berkata demikian adalah karena saat mereka masuk Islam sesudah lama terdidik dalam ajaran jahiliyah. Mereka takut sesudah mendengar ayat ini, dirinya akan diadzab karena sisa-sisa adat jahiliyah yang masih ada pada dirinya. Maka Allah mengabarkan bahwa seseorang dari mereka tidak dibebani sesuatu, melainkan sekedar sesuai dengan kesanggupan (kemampuannya), dan seseorang tidak diazab kecuali terhadap apa yang diwajibkan untuk mengerjakannya. Mereka diwajibkan membersihkan jiwa sejauh mampu menjalankannya, dan meminta maaf terhadap apa yang tidak mungkin dilaksanakan. Boleh jadi mereka takut bisikan hati, sebelum bisikan itu dilenyapkan, masuk ke

⁶⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 284.

⁶⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 105.

dalam kandungan ayat ini. Oleh karena itu ayat 285-286 bukan *penasikh* (penghapus), melainkan penjelas. Para sahabat ingin supaya mereka bersih dari dosa, dan dari segala *muqaddamah-muqaddamahnya*, sebagai goresan hati.⁶⁷

7. Ali `Imron/3:102

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dengan sebenar-benar takwa kepada-Nya dan janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan muslim.

Dalam tafsirnya Hasbi menuturkan wajib bagi kita untuk bertakwa dengan kadar ketakwaan yang seoptimal mungkin, yaitu dengan menjalankan hal-hal yang wajib dan yang dilarang. Ia menuturkan riwayat Ibnu Abi Hatim dari Ibnu Mas'ud dan juga Ibnu Abbas, ujarinya:⁶⁸

تَقْوَى اللَّهِ أَنْ يُطَاعَ فَلَا يُعْصَى وَيُشْكُرُ فَلَا يُكْفَرُ وَيُذَكَّرُ فَلَا يُنْسَى. التَّقْوَى هِيَ أَنْ يُجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَلَا تَأْخُذُهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٍ وَيَقُومُوا لِلَّهِ بِالْقِسْطِ، وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ.

Takwa kepada Allah adalah menaati-Nya dan tidak mendurhakai-Nya, mensyukuri (nikmat)-Nya dan tidak mengingkari-Nya, serta selalu mengingat-Nya dan tidak melupakan-Nya. Takwa adalah berusaha dengan sekuat tenaga untuk tetap berada di jalan Allah secara optimal, tidak terpengaruh oleh kecaman (kritikan) dari mereka yang suka mengecam, serta selalu menegakkan keadilan, meskipun terhadap diri sendiri dan ibu bapaknya.

Ada yang menyatakan bahwa firman Allah, *ittaqu Allāh haqqa tuqātihi* telah di-*naskh*-kan (dihapuskan) oleh surat al-Taghabun/64:16

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

Bertakwalah kamu kepada Allah sekuat kemampuanmu!

Di sini ditekankan bahwa orang-orang mukmin, tidaklah mati, kecuali dalam keadaan ikhlas kepada Allah, dan tidak menuhankan

⁶⁷ Qasim Nurseha, "Kontroversi Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an," dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 5 No. 2 Tahun 2010, hal. 287

⁶⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid 1, ..., hal. 361-362

sesuatu selain Allah. Tegasnya, hendaknya tetap teguh dalam Islam, dengan selalu menjalankan semua kewajiban dan menjauhi larangan, sampai menghembuskan napas terakhir. Lebih lanjut pendakwaan *naskh* ini terang kadar (jumlah) yang disanggupi, itulah takwa yang sebenar-benarnya. Karena Allah tidak menuntut lebih dari yang dapat disanggupi manusia.⁶⁹

Mereka mengatakan tidak ada jalan yang menjadikan seseorang dapat bertakwa dengan sempurna. Menurut Hasbi, maksud sebenarnya dari ayat ini adalah tetap dalam keadaan berserah diri kepada Allah, baik secara lahir maupun batin. Hal ini jelas bisa dilakukan oleh siapa pun. Dalam tafsir ayat kedua Hasbi menjelaskan untuk memberikan segala kesanggupan untuk bertakwa kepada Allah dan hendak cinta kepada Allah mampu mengatasi cinta kepada yang selain Dia. Dan hendaknya mengerjakan semua perintah Allah dan perintah Rasul-Nya, serta tidaklah sekali-kali mengerjakan apa yang dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya.⁷⁰

8. Al-Nisa`/4:33

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا

“Bagi setiap (laki-laki dan perempuan) Kami telah menetapkan para ahli waris atas apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tuanya dan karib kerabatnya. Orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, berikanlah bagian itu kepada mereka. Sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu.”

Asbâb al-nuzûl ayat ini riwayat dari Abu Dawud dalam Sunan-nya dari jalur Ibnu Ishaq, dari Dawud bin Husain bahwasanya ia berkata, “Dahulu Aku membacakan Al-Qur'an kepada Ummu Sa'ad binti Rabi', ia dahulunya adalah anak yatim yang tinggal bersama Abu Bakar. Pada suatu hari aku membacakan “*Walladzina Aqadat Aimanukum*” (dengan 'ain ber-*mad* pada kata `aqadat), lalu ia berkata, “Bukan demikian, akan tetapi, “*Walladzina `aqadat aimanukum*” (dengan 'ain tidak ber-*mad* pada kata 'aqadat), ayat ini turun pada Abu Bakar dan anaknya Abdurrahman, Abdurrahman menolak untuk masuk Islam, maka Abu Bakar bersumpah untuk tidak

⁶⁹ Imam Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 2007, tt., hal. 300.

⁷⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 4, ..., hal. 339.

memberikannya harta warisan, lalu ketika Abdurrahman masuk Islam, Abu Bakar diperintahkan untuk memberikan bagiannya dari harta warisan.⁷¹

Tentang tafsiran Hasbi terhadap ayat ini adalah bahwa tiap orang mempunyai *maulâ*, yaitu orang yang berhak mewarisi harta peninggalannya, jika dia meninggal dunia. Baik laki-laki ataupun perempuan. Para ahli waris adalah: ayah ibu, anak-anak, saudara dan suami (jika yang meninggal istri) atau istri (jika yang meninggal suami). Suami atau istri itulah yang dimaksud dengan firman: semua mereka yang telah bersumpah setia dengan kamu. Menurut kebiasaan, suami jika telah membuat suatu akad (perjanjian), dia berjabat tangan.⁷²

Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “mereka” itu adalah: orang-orang yang bersumpah setia. Di antara adat jahiliyah, seseorang bersumpah setia kepada orang lain atas dasar bantumembantu. Orang yang bersumpah setia berhak mewarisi seperenam (1/6) hartanya. Dan hendaknya memberi kepada ahli waris itu bagian mereka sebagaimana telah ditentukan dalam ayat-ayat mawaris.

Sesungguhnya Allah mengawasi semua gerak-gerik dan perilakumu dalam mengelola harta atau hal-hal lain. Karena itu, janganlah seseorang berlaku tamak (rakus) sampai merampas hak-hak orang lain, baik orang lain itu laki-laki ataupun perempuan, baik anak-anak maupun telah tua. Allah akan memberikan pembalasan terhadap amal perbuatanmu pada hari akhirat nanti.

Dikatakan bahwa ayat ini telah *mansûkh* oleh surat al-Anfal/8:75 yang berbunyi:

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak bagi sebagian yang lain menurut Kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Seorang kerabat yang mempunyai hubungan rahim tentulah lebih utama menjadi wali bagi kerabatnya. Tentulah dia harus didahulukan dalam segala perwalian dalam hubungan kekerabatan, seperti wali pernikahan, shalat jenazah dan sebagainya, Karena itu, apabila didapati dua kerabat dan salah satunya lebih dekat tempat

⁷¹ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 137.

⁷² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 2, ..., hal. 465.

tinggalnya dan satunya lagi jauh, maka yang dekat tempat tinggalnya itulah yang lebih utama memperoleh pertolongan.

Sesungguhnya Allah itu Maha Mengetahui apa yang terjadi, baik yang diperlihatkan atau disembunyikan. Dan Allah telah mensyariatkan segala hukum, baik mengenai perwalian umum ataupun yang khusus, berbagai macam perjanjian, hukum perang dan harta rampasan perang berdasarkan ilmu-Nya yang Maha Luas, yang meliputi segala kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat.

Allah membagi orang-orang mukmin menjadi empat bagian, dan masing-masing dari mereka mempunyai kedudukan sendiri-sendiri: 1) Para muhajirin yang berhijrah sebelum peperangan Badar sampai masa perdamaian Hudaibiyah, 2) orang-orang Anshar yang berada di Madinah, yang telah memberi bantuan kepada Nabi dan para muhajir yang berhijrah ke negerinya, 3) orang-orang mukmin yang tidak berhijrah, dan 4) orang-orang mukmin yang berhijrah sesudah perdamaian Hudaibiyah.⁷³

Menurut Hasbi *naskh* dalam ayat ini tidak terang. *Fuqahâ`* Iraq tetap berfatwa bahwa *maulâ* yang disebabkan janji setia mendapat pusaka jika yang mati itu tidak ada yang menerima pusakanya. Sebenarnya kita dapat menetapkan bahwa *rutbah maulâ* ini di bawah *rutbah dzawî al-arhâm* dengan arti apabila seseorang mati meninggalkan *dzawî al-arhâm* dan *mawâli*, maka *dzawî al-arhâm* lebih berhak menerima pusaka. Jika tidak ada *dzawil arhâm* maka *mawâli* itu berhak menerima pusaka (warisan).⁷⁴

9. Al-Nisa`4/:8

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا

Apabila (saat) pembagian itu hadir beberapa kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, berilah mereka sebagian dari harta itu dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Hasbi menjelaskan dalam tafsirnya:

Mereka berkata bahwa ayat ini *mansûkhah*, di-*naskh*-kan oleh ayat-ayat *mawarits*, tidak ada keterangan yang me-*naskh*-kannya. Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini *muhkamah*. Hanya saja kebanyakan kita mengabaikannya. Menurut keterangan ayat ini, ketika kita membagi

⁷³. Muhammad Yusuf al-Kandahlawi, *Hayât al-Shahâbah*, Beirut: Maktabah al-Banâniyah, 1988, hal. 16.

⁷⁴ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir, ...*, hal. 106.

pusaka, hadir kerabat-kerabat kita yang tidak berhak menerima pusaka, hendaklah mereka diberi harta pusaka tersebut walaupun sedikit, sebelum harta pusaka dibagi.⁷⁵

Anggapan bahwa ayat ini *mansûkhah*, di-*naskh*-kan oleh ayat-ayat *mawarits*, menurut Hasbi tidak ada keterangan yang me-*nasakh*-kannya. Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini *muhkamah*. Hanya saja kebanyakan kita mengabaikannya. Menurut keterangan ayat ini, ketika kita membagi pusaka, hadir kerabat-kerabat kita yang tidak berhak menerima pusaka, hendaklah mereka diberi harta pusaka tersebut walaupun sedikit, sebelum harta pusaka dibagi.⁷⁶

10. Al-Nisa`/4:15-16

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا
فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

Para wanita yang melakukan perbuatan keji di antara wanita-wanita kamu, maka mintalah kesaksian atas (perbuatan keji)-nya dari empat orang di antara kamu. Apabila mereka telah memberikan kesaksian, tahanlah mereka (para wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajal atau sampai Allah memberi jalan (yang lain) kepadanya.

Fâhisyah adalah suatu perbuatan yang buruk sekali, dosanya besar, dan dipandang keji seperti zina. Yang dimaksudkan *mushâhaqah* di sini adalah perempuan berzina dengan sesama perempuan (lesbian), sebagaimana ditegaskan oleh Abu Muslim yang dikutipnya dari Mujahid. Berkaitan dengan tuduhan istri berbuat zina, maka hendaknya adanya empat saksi laki-laki yang menyaksikan perbuatan mereka. Jumhur ulama mengatakan: “Kedudukan dua perempuan yang disamakan dengan seorang laki-laki dalam masalah kesaksian sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah, tidak diterima (tidak berlaku) dalam masalah hak perempuan. Ketentuan itu hanya diterima untuk masalah lain.”⁷⁷

Hikmahnya, menjauhkan perempuan turut mencampuri hal-hal yang hanya layak dilakukan oleh laki-laki. Perintah yang disebutkan

⁷⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 436.

⁷⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir*, jilid 1, ..., hal. 106-107.

⁷⁷ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mutiara Hadits*, Jilid VI, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal. 77.

dalam ayat ini ditujukan kepada semua orang Islam, namun yang berkaitan dengan penerapan hukum dan had, pelaksanaannya haruslah para hakim. Dan jika empat laki-laki yang bertindak sebagai saksi mengaku menyaksikan perbuatan tersebut, artinya, mereka bersaksi bahwa perempuan-perempuan itu melakukan *mushâhaqah* (lesbi), maka kurunglah mereka di dalam rumah. janganlah mereka diberi Izin keluar rumah, sampai meninggal dunia. Allah memberikan jalan keluar dari rumah itu atau ada undang-undang yang membenarkan mereka keluar dari rumah.⁷⁸

Ayat ini memberi pengertian bahwa melarang perempuan keluar dari rumah pada waktu ada keperluan, atau tidak dalam keadaan dihukum, tidak diperbolehkan. Selain itu, ayat ini juga memberi pengertian, siksa yang diberikan kepada mereka terbatas waktunya.⁷⁹

Baik laki-laki maupun perempuan yang berbuat zina, hendaknya didera keduanya dengan hardikan dan pukulan, setelah terdapat kepastian atas kebenaran tuduhan tersebut dengan kehadiran empat orang saksi laki-laki.

Dalam menafsirkan dua ayat di atas (ayat 15 dan 16) terdapat dua pendapat. Jumhur ulama berpendapat, yang dimaksud dengan *fâhisyah* di sini adalah perzinahan. Ayat pertama mengenai perempuan *muhshannah*, yaitu perempuan yang telah bersuami, sedangkan ayat yang kedua mengenai perempuan *bikr* (perawan, belum bersuami).

Tetapi ada yang menjelaskan yang dimaksud dengan *fâhisyah* dalam ayat kedua (16) adalah *liwâth* (hubungan seksual lewat dubur atau sodomi).

Jumhur mengatakan pula hukum dalam kedua ayat tersebut telah di-*mansûkh* (dihapus) dengan hukuman *had* (didera dengan cambukan), yang ditetapkan dalam surat An-Nur. Hukum yang telah diuraikan di atas hanya berlaku pada permulaan kelahiran Islam.

Ada yang berpendapat ayat ini telah di-*nasakh*-kan (dihapus) oleh ayat: “*Terhadap pezina perempuan dan pezina laki-laki, cambuklah masing-masing 100 kali.*” Menurut pendapat Abu Muslim sebagaimana dikutip Hasbi, ayat pertama mengenai *musahaqah* yang terjadi di antara sesama perempuan (lesbi), sedangkan ayat kedua mengenai *liwâth* (sodomi), yaitu:

⁷⁸ Budi Kisworo, “Tuduhan Berzina (*Qadzfu al-Zinâ*) dalam Kajian Teologis dan Sosiologis,” dalam *Jurnal Al-Istinbath*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 108.

⁷⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal 445.

وَالَّذِينَ يَأْتِيْنَهَا مِنْكُمْ فَادْوُهُمْ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا

“(Jika ada) dua orang di antara kamu yang melakukannya (perbuatan keji), berilah hukuman kepada keduanya. Jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang.”

. Dengan demikian menurut Abu Muslim tidak ada ayat yang *mansûkh* (dihapus). Pendapat Abu Muslim ini sebelumnya telah difatwakan oleh Mujahid. Dan Allah Maha Menerima tobat hamba-Nya, dan Maha Besar rahmat-Nya. Dia pun memberikan keutamaan-Nya yang sempurna kepada umat, apabila mereka bertobat. Ungkapan ini menjadi illat (sebab) bagi kita untuk menahan diri tidak menyakiti mereka. Perintah “jangan lagi menyakiti mereka” ditujukan kepada para *ûlu al-amr* (penguasa) dan hakim.⁸⁰

11. Al-Ma`idah/5:2

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمْيِنَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar (kesucian) Allah, jangan (melanggar kehormatan) bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) hadyu (hewan-hewan kurban) dan *qalā'id* (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula mengganggu) para pengunjung Baitulharam sedangkan mereka mencari karunia dan rida Tuhannya! Apabila kamu telah bertahalul (menyelesaikan ihram), berburulah (jika mau). Janganlah sekali-kali kebencian(-mu) kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya.

⁸⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 1, ..., hal 446.

Diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dari Ikrimah mengenai sebab turunnya ayat ini bahwasanya ia berkata, “Al-Hutham bin Hind Al-Bakri datang ke Madinah dengan beberapa untanya yang membawa bahan makanan untuk dijual. Kemudian ia mendatangi Rasulullah, dan menawarkan barang dagangannya, kemudian ia membai'at Nabi dan setelah itu ia masuk Islam. Ketika ia keluar dari tempat Rasulullah, beliau bersabda kepada orang-orang yang ada di dekat beliau, “Ia datang kepadaku dengan wajah orang yang jahat. Lalu ia pergi dengan punggung seorang pengkhianat.” Ketika Al-Hutham sampai ke Yamamah, ia keluar dari Islam (murtad). Ketika tiba bulan Dzul Hijjah, ia pergi ke Makkah dengan rombongan untanya yang membawa bahan makanan. Ketika orang-orang Muhajirin dan orang-orang Anshar mendengar berita kepergian Al-Hutham ke Makkah, mereka pun bersiap-siap untuk menyerang kafilah untanya. Maka Allah pun menurunkan ayat ini.⁸¹

Satu riwayat menyatakan bahwa larangan ini turun berkenaan dengan rencana kaum muslimin untuk merampas unta-unta yang dibawa oleh serombongan kaum musyrikin dari suku pendudukan Yamamah di bawah pimpinan Syraih Ibn Dhubai`ah, yang digelar al-Hutham, dengan alasan bahwa unta-unta itu adalah milik kaum muslimin yang pernah mereka rampas.⁸²

Dalam tafsirnya Hasbi melarang untuk berbuat sesuka hatimu terhadap syi'ar Allah (manasik haji dan syariat-syariat Allah). Jangan pula kamu melampaui batasan-batasan Allah, jangan menghalangi manusia dari mengerjakan haji, dan berilah kesempatan kepada segenap muslim menunaikan segala ibadat haji. Dan melarang untuk memerangi musuh-musuh dalam bulan-bulan haram. Yang dimaksud dengan bulan haram di sini ialah: Dzulqadah, Dzulhijjah, Muharam, dan Rajab. Demikianlah diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Qatadah. Tidak pula mengganggu binatang-binatang di tanah Haram, baik dengan merampas, menyembelih, atau mencuri sebelum binatang itu sampai ke Ka'bah. Begitupun mengganggu binatang yang telah diberi kalung di leher, yaitu unta, lembu, kambing, biri-biri, dan yang sejenisnya. Binatang-binatang di tanah Haram disebut dengan hadiah sebagai tanda kemuliaan. Ada yang menyatakan, yang dimaksud dengan binatang yang berkalung di lehernya adalah orang-orang kafir. Maka maknanya, jangan kamu membunuh orang-orang kafir. Apalagi membunuh orang-orang yang menuju Baitullah atau mengganggu

⁸¹ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 188.

⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh*, Vol. 3, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal.

orang yang menuju ke tempat itu. Allah mewajibkan semua orang muslim menjadikan musim haji dan tempat berhaji aman dan tenang.⁸³

Dengan demikian hal yang dimaksud dengan para pengunjung *baitullah* tersebut adalah kaum muslimin, namun pendapat tersebut ditolak oleh M. Quraish Shihab, menurutnya yang dimaksud pengunjung di atas adalah kaum musyrikin. Hal tersebut didukung oleh teks-teks keagamaan yang membuktikan bahwa non-muslim pun datang melaksanakan ibadah haji dan umrah.⁸⁴

Menurut Hasbi mereka (para haji) datang ke Baitul Haram untuk mencari keutamaan Allah dan Keridhaan-Nya. Diriwayatkan dari Qatadah bahwa yang dimaksud dengan mereka yang mencari keutamaan Allah di sini ialah orang-orang musyrik yang mencari kemaslahatan dunia dan kemaslahatan penghidupannya. Dan jika telah keluar dari ihram, tidak lagi dalam keadaan masih berihram, dan bukan lagi berada di tanah Haram, maka hendaknya berburu sebagaimana yang dikehendaki. Allah melarang berburu hanya ketika berada di daerah Haram dan dalam keadaan berihram.⁸⁵

Tidaklah karena terdorong rasa benci kepada sesuatu kaum, karena kamu pernah dihadang saat akan masuk Mekkah, kemudian kamu menganiaya mereka. Perbuatan memberi maaf atas kejahatan mereka adalah lebih baik daripada membalas melalukan kejahatan. Para musyrik telah menghambat orang-orang Islam yang ingin mengerjakan umrah pada tahun Hudaibiyah. Atas kejadian itu, Allah melarang para mukmin melakukan pembalasan dengan menganiaya mereka pada tahun haji wada', yaitu pada tahun turunnya surat ini.

Apalagi menganiaya sesuatu kaum tidak akan berhasil tanpa dibantu oleh banyak orang. Karena itu, Allah melarang mereka menganiaya kaum tersebut, sebab dengan itu berarti mereka saling menolong dalam melakukan kejahatan. Saling bantu dalam kebaktian maksudnya segala macam kebajikan yang dituntut syara' dan mampu menumbuhkan ketenangan hati, Janganlah saling bantu dalam perbuatan berdosa, yaitu sesuatu yang membawa durhaka kepada Allah, sebagaimana tida bertolong-tolong dalam permusuhan.

Hasbi mendeskripsikan *birr* (kebajikan/kebaktian) sebagai:

⁸³ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 1, ..., hal 563-564.

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh*, ..., hal. 17.

⁸⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 107.

الْبِرُّ: التَّوَسُّعُ فِي فِعْلِ الْخَيْرِ، وَالتَّقْوَى: اتِّقَاءُ مَا يَضُرُّ صَاحِبَهُ فِي دِينِهِ أَوْ دُنْيَاهُ، وَالْإِثْمُ: كُلُّ ذَنْبٍ وَمَعْصِيَةٍ، وَالْعُدْوَانُ: بَحَاوُزُ حُدُودِ الشَّرْعِ وَالْعُرْفِ فِي الْمُعَامَلَةِ وَالخُرُوجِ عَنِ الْعَدْلِ فِيهَا.

Birr ialah memperbanyak usaha kebajikan: takwa adalah memelihara diri dari segala yang memudaratkan, baik mengenai agama ataupun dunia: dosa ialah tiap-tiap perbuatan maksiat dan permusuhan ialah melampaui batasan syara' dan 'uruf (kelaziman) dalam soal muamalat dan menyimpang dari keadilan.⁸⁶

Al-Qur'an menyuruh untuk saling memberikan pertolongan dalam segala sesuatu yang memberi manfaat kepada umat, baik mengenai dunia maupun mengenai akhirat. Inilah sebabnya, badan-badan sosial dan perkumpulan keagamaan sangat diperlukan dalam masa kini.

Kegiatan memberi pertolongan pada awal kelahiran Islam dilakukan tanpa bentuk organisasi, karena mereka terikat dengan janji Allah. Dan berbaktilah kepada Allah, hai segenap manusia yang berjalan menurut sunnah-Nya yang telah diterangkan dalam Al-Qur'an dan dalam undang-undang kejadian dalam alam ini. Allah itu Maha Keras siksa-Nya. Oleh karena itu, tidaklah sekali-kali menyalahi perintah-Nya. Siksa Allah meliputi siksa dunia dan siksa akhirat.

Dalam kaitan ayat tersebut telah di-*naskh* menurut pendapat segolongan ulama bahwa perkataan *wa lâ al-syahr al-harâm* oleh ayat yang membolehkan peperangan. Mengenai kebolehan berperang di bulan haram telah diterangkan di atas yaitu dibolehkan jika keadaan memaksa.

12. Al-Ma'idah/5:42

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلسُّحْتِ ۖ فَاِنْ جَاءُوْكَ فَاْحْكُمۡ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضۡ عَنْهُمْ وَاِنْ تُعْرِضۡ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصُرُوْكَ شَيْئًا وَاِنْ حَاكَمْتَ فَاْحْكُمۡ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ

Mereka (orang-orang Yahudi itu) sangat suka mendengar berita bohong lagi banyak memakan makanan yang haram. Maka, jika mereka datang kepadamu (Nabi Muhammad untuk meminta putusan),

⁸⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 107.

berilah putusan di antara mereka atau berpalinglah dari mereka. Jika engkau berpaling, mereka tidak akan membahayakanmu sedikit pun. Akan tetapi, jika engkau memutuskan (perkara mereka), putuskanlah dengan adil. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil. (al-Maidah/5:42)

Tafsiran ayat di atas adalah mereka orang-orang yang gemar mendengar berita-berita bohong dan banyak memakan yang haram untuk meminta sesuatu keputusan maka putuskanlah di antara mereka atau berpalinglah dari mereka, pilihan di antara alternatif ini dihapus/dinasakh dengan firman-Nya surat al-Maidah/4:49. Oleh sebab itu jika mereka mengadakan hal tersebut wajiblah memberikan keputusannya di antara mereka. Dan sekiranya mereka mengadakan perkara itu bersama orang Islam, maka hukum memutuskan itu wajib secara *ijma`*.⁸⁷

Ada yang mengatakan bahwa ayat tersebut di atas telah di-*mansûkh* oleh surat al-Maidah/4:49, yang berbunyi:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

Hendaklah engkau memutuskan (urusan) di antara mereka menurut aturan yang diturunkan Allah ...

Hasbi tidak menyebut secara jelas di dalam tafsirnya pembahasan mengenai *nâsikh* dan *mansûkh* dalam ayat ini. Namun, di dalam pembahasan mengenai *naskh* dalam buku *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Hasbi menulis:

Menurut penyelidikan, tidak ada artinya mendakwakan *naskh* di sini, karena ayat yang kedua, sebenarnya menyempurnakan ayat yang pertama. Ayat pertama membolehkan Nabi memutuskan hukum (tidak menolak), hendaklah Nabi memutuskan hukum dengan hukum Allah. Ayat yang kedua bukan memastikan Nabi memutuskan hukum tidak boleh menolak, hanya menegaskan apabila Nabi memutuskan hukum hendaklah diputuskan hukum Allah.⁸⁸

Oleh sebab itu menurut hemat penulis, Hasbi tetap tidak setuju dengan adanya *naskh* dalam ayat ini.

⁸⁷ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsîr al-Jalâlayn*, Riyadh: Madâr al-Wathan li al-Nasyr, hal. 106.

⁸⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 107-108.

13. Al-Ma'idah/5:106

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَنِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثِمِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, persaksikan di antara kamu, apabila telah datang kepada salah seorang (di antara) kamu (tanda-tanda) kematian, sedangkan dia akan berwasiat, adalah dua orang yang adil di antara kamu atau dua orang selain kamu (nonmuslim) jika kamu dalam perjalanan di bumi lalu kamu ditimpa musibah kematian. Jika kamu ragu (akan kesaksiannya), tahanlah kedua saksi itu setelah salat agar bersumpah dengan nama Allah, “Kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini walaupun dia karib kerabat dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah. Sesungguhnya jika demikian, tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa.

Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan ia men-dha'if-kannya, dan yang lainnya dari Ibnu Abbas dari Tamim Al-Dari ke dalam ayat, “Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian...” bahwasanya ia berkata, “Bahwa sebelum Islam datang, dahulu aku dan Adi bin Bada` adalah dua orang Nashrani yang saling bertikai dalam perjalanan menuju Syam untuk melakukan perniagaan, seseorang yang dihormati dari kalangan Bani Sahm yang bernama Badil bin Abi Maryam kepada kami dengan membawa barang dagangannya dan sebuah wajan yang terbuat dari perak, Ketika orang tersebut sakit, ia mewasiatkan kepada kami berdua untuk membawa semua barang dagangannya kepada keluarganya. Tamim berkata, “ketika orang tersebut meninggal, kami mengambil wajannya kemudian kami jual dengan harga seribu dirham, lalu kami membagi hasil dari penjualan wajan tersebut. Ketika kami sampai kepada keluarga orang tersebut kami menyerahkan barang dagangannya, dan mereka memeriksa barang dagangan tersebut dan tidak menemukan wajan, lalu mereka menanyakan wajan tersebut kepada kami, dan kami menjawab, “Dia tidak meninggalakan apapun selain barang dagangan tersebut.” Ketika Islam datang dan aku memeluk Islam, aku teringat akan peristiwa ini dan merasa sangat berdosa, lalu aku memutuskan untuk datang

kepada keluarga orang tersebut dan menceritakan hal yang sebenarnya, lalu saya membayar kepada mereka lima ratus dirham dan memberitahu kepada mereka bahwa sisanya akan dibayar oleh Adi bin Bada'". Lalu mereka mendatangi Adi bin Bada' dan membawanya ke hadapan Rasulullah &, kemudian Rasulullah meminta bukti jika Adi bin Bada' melakukan hal tersebut, mereka mencari bukti dan tidak mendapatkannya. Lalu Rasulullah meminta mereka untuk meminta sumpah dari Adi jika ia tidak melakukannya, maka turunlah ayat ini.⁸⁹

Hasbi menafsirkan ayat di atas bahwa jika adanya hal kesaksian terhadap orang-orang yang memberikan wasiat saat lihat tanda-tanda menjelang ajal adalah dua orang laki-laki yang adil dari kamu menjadi saksi atas wasiatnya. Kedua orang itu menjadi saksi pada waktu diperlukan. Yang dimaksud dengan "kamu" adalah "orang mukmin" Jika kamu dalam bepergian (*safar*) dan telah nyata tanda akan meninggal dan bermaksud memberi wasiat, maka mintalah dua orang saksi selain muslim. Ada yang berkata bahwa yang dimaksudkan "orang lain" di sini adalah para muslim yang tidak menjadi kerabat bagi kita.⁹⁰

Tidak spesifik dalam tafsiran di atas pembicaraan mengenai *nâsikh mansûkh*, namun ada pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut telah di-*mansûkh*-kan oleh ayat:

... وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ...

... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil dari kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. (al-Thalaq/65:2)

Sebab turunnya ayat ini adalah akan adanya saksi sewaktu akan rujuk, wajib hukumnya menurut asy-Syafi'i. Sedangkan ketika menjatuhkan talak adalah sunnah hukumnya. Berbeda dengan asy-Syafi'i, Abu Hanifah berpendapat bahwa rujuk tidak memerlukan saksi. Lahirlah ayat ini mengharuskan adanya saksi ketika menjatuhkan talak ataupun ketika rujuk. Di dalam menafsirkan ayat tersebut Hasbi menegaskan "Jika kamu diminta menjadi saksi, maka berlakulah jujur dan tunaikan kesaksian itu secara benar. ketika diperlukan kesaksianmu."⁹¹

⁸⁹ Jalal al-Din Abi Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, ..., hal. 221.

⁹⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid 1, ..., hal. 634.

⁹¹ Muchlis M. Hanafi, *Asbâbun-Nuzûl: Kronologi Dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur'an*, Jakarta: LPMQ, 2015, hal. 444.

Namun di dalam pembicaraan khusus mengenai *nasikh Mansûkh*, Hasbi berpendapat bahwa ayat pertama diturunkan mengenai urusan yang tertentu yaitu hukum seseorang lelaki yang bersafar lalu menghadapi kematian. Maka apabila ia menyampaikan sesuatu wasiat, diterima wasiatnya dengan persaksian dua orang adil dari orang Islam atau dua orang dari yang bukan Islam. Agama membolehkan demikian dalam keadaan tersebut, karena orang musafir mungkin tidak memperoleh orang yang seagama yang akan dijadikan saksi terhadap wasiatnya. Jadi hal ini tertentu di masa-masa kesulitan memperoleh saksi muslim. Ayat yang kedua suatu kaidah umum tidak mengenai keadaan sulit diduplikannya orang muslim.⁹²

14. Al-Anfal/8:65

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا
مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

“Wahai Nabi (Muhammad), kobarkanlah semangat orang-orang mukmin untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh); dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan seribu orang kafir karena mereka (orang-orang kafir itu) adalah kaum yang tidak memahami.”

Berikut tafsiran Hasbi mengenai ayat di atas:

Lakukan pengerahan untuk berperang melawan permusuhan orang-orang kafir, sehingga kamu bisa meninggikan kalimat Allah (agama), dengan menumpas segala kebatilan dan kezaliman. Ajaklah mereka dengan cara yang lembut untuk mau ke medan perang, sehingga mereka mau mengorbankan harta dan jiwanya di jalan Allah dengan hati yang tulus ikhlas. Jelaskan kepada mereka tentang keutamaan berjihad dan mereka yang berjihad akan memperoleh dua kebajikan: mati syahid atau kemenangan. Wajib bagi setiap orang di antara kamu melawan 10 orang kafir. Maka jika di antara kamu ada 20 orang yang bersabar, yang benar-benar mengharap pahala dari Allah dengan perjuangannya itu, niscaya mereka mampu mengalahkan 100 orang musuh. Jika di antara kamu terdapat 200 orang bersabar, niscaya mereka mampu mengalahkan 1.000 orang yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, serta tidak pula beriman kepada hari kebangkitan dan pembalasan. Mengapa kamu mampu bertahan sedemikian rupa dengan 20 orang dapat mengalahkan 200 musuh, karena para musuh merupakan orang-orang yang tidak memahami rahasia-rahasia perang. Selain itu, hakikatnya mereka tidak berperang karena tiadanya dorongan akidah. Mereka tidak beriman kepada hari kebangkitan

⁹² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 108.

dan pembalasan. Dengan beriman, jiwa juangnya akan tersemangati, sehingga tidak gentar menghadapi lawan.”⁹³

Senada dengan tafsiran Hasbi di atas, M. Quraish Shihab menafsirkan untuk adanya perintah untuk orang-orang yang beriman untuk berperang demi menjunjung tinggi kalimat Allah. Gembirakanlah hati mereka dengan kebaikan-kebaikan dunia dan akhirat di balik peperangan itu. Jika demikian, Kami akan menguatkan jiwa mereka. Apabila ada dua puluh orang prajurit dari kalian yang teguh iman mereka, memiliki jiwa kesabaran dan ketaatan, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus pasukan musuh dari orang-orang kafir. Yang demikian itu karena mereka tidak memahami hakikat-hakikat persoalan. Mereka tidak memiliki keimanan, kesabaran jiwa dan keinginan untuk mendapatkan pahala.⁹⁴

Ada yang mengatakan bahwa ayat di atas telah di-*naskh* oleh ayat setelahnya yaitu:

أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا
مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

Sekarang (saat turunnya ayat ini) Allah telah meringankan kamu karena Dia mengetahui sesungguhnya ada kelemahan padamu. Jika di antara kamu ada seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh) dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seizin Allah. Allah beserta orang-orang yang sabar. (al-Anfal/8:66)

Namun menurut Hasbi kedua ayat ini datang berupa *khobar*. Dimaksudkan sebagai tuntutan, yaitu dituntut dari orang dua puluh tetap bertahan menghadapi orang dua ratus, jangan mundur. Dan menuntut dari orang seratus tetap bertahan menghadapi orang seribu. Kemudian meringankan hukum lalu menuntut dari orang seratus bertahan menghadapi orang dua ratus dan orang seribu bertahan menghadapi orang dua ribu.

Ayat pertama mengandung *azîmah*, sedangkan ayat kedua mengandung *rukhsah*. *Rukhsah* itu tidak dipandang me-*mansûkh*-kan *azimah*. Diperintahkan dua puluh menentang dua ratus, sebelum

⁹³ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 2, ..., hal. 208.

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh*, Vol. 5, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 423.

terbukti lemah. Dan ketika ternyata lemah diperintahkan orang seratus yang tabah sabar menghadapi dua ratus.

Maka ayat yang pertama tinggal tetap hukumnya di waktu kita tidak lemah dan ayat kedua dijalankan di ketika kita lemah. Apabila dilihat bahwa dua puluh tersebut dalam ayat pertama disifatkan dengan sabar, demikian juga seratus yang terdapat di ayat kedua disifatkan dengan sabar, maka apabila terdapat pada yang bertahan itu kesabaran yang penuh, tetaplah orang satu menghadapi orang sepuluh. Dan kesabaran itu harus didahului oleh kekuatan materiil dan kekuatan moril (*ma'nawi*).

Taufiq Shiddiqy sebagaimana yang dikutip oleh Hasbi mengatakan bahwa makna ayat yang benar ialah ayat yang pertama menerangkan janji Allah akan menolong seorang dalam menghadapi sepuluh orang dan menyuruh seorang tetap bertahan walaupun musuhnya sepuluh ganda. Maka di antara para laskar yang merasa berat menjalankan tugas itu bertanya: “Apakah sekarang juga kita jalankan hukum ini?” Karena itu Tuhan memberi penerangan baru yaitu: “Sekarang yang demikian tidak diwajibkan. Sekarang hanya diwajibkan karena kamu masih lemah, seorang menghadapi dua orang kelak kamu akan sanggup menghadapi satu lawan sepuluh.” Apa yang dijanjikan Allah ini telah dibuktikan sejarah dan Insya Allah kelak akan dibuktikan sejarah pula. Maka, menurut Hasbi, ayat-ayat ini imbangannya ayat tayamum dan ayat wudhu. Yakni ayat tayamum itu tidak me-*naskh*-kan ayat wudhu.⁹⁵

15. Al-Taubah/9:41

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Berangkatlah kamu (untuk berperang), baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.”

Sufyan As-Sauri sebagaimana dinukil Ibnu Katsir telah meriwayatkan dari ayahnya, dari Abud Duha Muslim Ibnu Sabih sehubungan dengan makna ayat ini, yaitu firman-Nya: Berangkatlah

⁹⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 108-109.

kalian, baik dalam keadaan merasa ringan ataupun merasa berat. Ayat ini adalah ayat yang mula-mula diturunkan dari surat Bara'ah.⁹⁶

Ayat tersebut oleh sebagian dikatakan *mansûkh* oleh ayat:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ

Tidak ada dosa orang buta tidak pergi berperang.... (al-Nur/24:61)

Dan juga ayat:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Tidak ada dosa (karena tidak pergi berperang) bagi orang-orang yang lemah, sakit, dan yang tidak mendapatkan apa yang akan mereka infakkan, jika mereka ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada jalan apa pun untuk (menyalahkan) orang-orang yang berbuat baik. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (al-Taubah/9:91)

Dalam tafsirnya, Hasbi menyebutkan pen-*takhshîsh*-an yang terkandung dalam ayat tersebut, ia menuturkan bahwa tidak ada dosa bagi orang yang benar-benar berhalangan yang diterima oleh *syara'*, seperti orang-orang tua, orang-orang yang dalam kondisi sakit, orang-orang cacat dan orang-orang yang tidak mempunyai belanja (biaya) untuk bekal pertempuran. Mereka itu tidak berdosa apabila berlaku jujur dan ikhlas. Apa yang dikemukakan tidak dibuat-buat atau berdusta. Bagi mereka yang benar-benar berhalangan pergi ke medan pertempuran hendaklah berlaku jujur terhadap Allah dan Rasul-Nya. Yakni, mengerjakan seberapa mungkin segala yang mendatangkan ke maslahatan umum bagi umat Islam, seperti menyembunyikan rahasia peperangan, menggerakkan manusia untuk berbuat bakti, membangkitkan semangat, dan memusnahkan kegiatan-kegiatan di bawah tanah.

Lebih lanjut Hasbi mengaitkan tafsirannya dengan Hadits:⁹⁷

الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قَالُوا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ.

⁹⁶ Ibn Katsir, Abu al-Fida Ismail bin 'Amr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2020, hal. 273.

⁹⁷ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid 2, ..., hal. 267

Agama itu nasihat Bertanya para sahabat: “Untuk siapa ya Rasulullah?” Jawab Nabi: “Untuk Allah, untuk kitab Nya, untuk Rasul-Nya, untuk pemimpin-pemimpin umat Islam, dan untuk umum umat Islam.

Jadi dalam hal ini Hasbi berpendapat bahwa nyatalah bahwa ayat yang pertama `amm dan ayat yang kedua menjelaskan orang-orang yang disuruh berangkat ke medan peperangan dan orang-orang yang boleh tidak berangkat Ringkasnya, ayat-ayat yang kedua men-takhshîsh-kan ayat yang pertama, bukan me-naskh-kan.

16. Al-Nur/24:3

الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَةٌ
ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Pezina laki-laki tidak pantas menikah, kecuali dengan pezina perempuan atau dengan perempuan musyrik dan pezina perempuan tidak pantas menikah, kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik. Yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang mukmin. (al-Nur/24:3)

Laki-laki yang berzina tidak menikahi melainkan perempuan yang berzina atau perempuan yang musyrik dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki yang musyrik pasangan yang cocok buat masing-masingnya sebagaimana yang telah disebutkan tadi dan yang demikian itu diharamkan menikahi perempuan-perempuan yang berzina atas orang-orang Mukmin) yang terpilih. Ayat ini diturunkan tatkala orang-orang miskin dari kalangan sahabat Muhajirin berniat untuk mengawini para pelacur orang-orang musyrik, karena mereka orang kaya-kaya. Kaum Muhajirin yang miskin menyangka kekayaan yang dimilikinya itu akan dapat menanggung nafkah mereka. Karena itu dikatakan, bahwa pengharaman ini khusus bagi para sahabat Muhajirin yang miskin tadi. Tetapi menurut pendapat yang lain mengatakan pengharaman ini bersifat umum dan menyeluruh.⁹⁸

Sangat banyak pendapat ulama berkaitan dengan firman Allah ini, dan banyak pula riwayat yang membahas *asbâb al-nuzûl*-nya

⁹⁸ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsîr al-Jalâlayn*, ..., hal. 250.

(latar belakang turunnya ayat). Yang dapat diterima oleh akal dari riwayat-riwayat itu hanya dua,⁹⁹ yaitu:

- a. Orang-orang Muhajirin yang telah berdiam di Madinah, sebagian besar hidup dalam keadaan kekurangan, karena saat berhijrah tidak bisa membawa harta kekayaannya yang tertinggal di kampung halamannya, Makkah. Di Madinah, mereka mendapati perempuan jalang yang kaya raya. Timbullah keinginannya untuk menikahi perempuan itu agar beban hidupnya tertolong. Mereka pun meminta izin kepada Rasul, dan turunlah ayat yang mulia ini. Mereka akhirnya membatalkan niatnya menikahi perempuan jalang itu.
- b. Diriwayatkan oleh segolongan ahli hadis, seperti Abu Daud, At-Turmudzi dan Al-Baihaqi bahwa ada seorang sahabat bernama Martsad pergi ke Makkah secara sembunyi-sembunyi dengan tujuan membawa tawanan ke Madinah. Kebetulan, di Makkah dia bertemu perempuan bernama Unaq, perempuan jalang yang dulu pernah menjadi kekasihnya sewaktu Martsad belum masuk Islam. Unag meminta supaya Martsad bermalam di rumahnya. Tentu saja, Martsad menolaknya. “Allah telah mengharamkan perbuatan ini,” jawabnya. Mendengar jawaban itu, Unaq kontan berteriak dan memberi tahu orang-orang Quraisy tentang adanya Martsad di kota Makkah. Untunglah, dengan kecekatannya Martsad bisa meloloskan diri dengan membawa orang-orang tawanannya ke Madinah, Martsad menjelaskan: “Sesampainya di Madinah aku langsung mendatangi Rasul, lalu aku bertanya: “Bolehkah aku menikahi Unag?” Nabi berdiam diri tanpa memberikan komentar sedikit pun sampai turunnya ayat ini. Apabila kita menuruti jalan pikiran ini, maka makna ayat ini adalah: lelaki pezina tidak halal menikahi perempuan selain dengan sesama pezina atau dengan perempuan musyrik.

Sebagian ahli tahqiq berpendapat bahwa firman Allah itu bukanlah memberi pengertian bahwa lelaki pezina tidak boleh menikahi selain perempuan pezina. Atau tidak sah perempuan pezina dinikahi oleh lelaki yang tidak berzina. Akan tetapi ayat ini diturunkan untuk mencegah terjadinya orang-orang Islam yang jiwanya lemah, hatinya mudah tertarik menikahi perempuan-perempuan jalang dengan mengharapkan harta dan kesenangan hidup. Tegasnya, ayat itu bukan menunjukkan bahwa pernikahan antara

⁹⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 3, ..., hal 176.

lelaki pezina dan perempuan tak berzina tidak sah. Begitu pula sebaliknya, pernikahan antara pria tidak berzina dengan perempuan pezina.¹⁰⁰

Menurut mereka ayat tersebut di atas di-*mansûkh* oleh ayat:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ
مَنْ فَضَّلَهُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Nikahkanlah orang-orang yang masih membujang di antara kamu dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu, baik laki-laki maupun perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Allah Mahaluas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui. (al-Nur/24:32)

Dari tafsiran kedua ayat di atas tidak eksplisit menyebut akan adanya *naskh* atau tidak, namun nampak bahwa ayat pertama terang menyatakan bahwa seorang wanita pezina yang telah umum diketahui tabiatnya dan wanita musyrik tidak dinikahnya melainkan oleh orang yang tidak menghendaki `iffah yang sempurna dan kebersihan, hanya mau berzina. Orang yang sudah terkenal pezina, demikian pula musyrik tidak patut bersuami dengan mereka yang menghendaki `iffah yang sempurna dan kebersihan. Pengertian ini tidak dibatalkan oleh ayat yang kedua.

Namun, dalam *Tafsir Jalalain* secara jelas disebutkan bahwa ayat ini di-*naskh* oleh firman-Nya yang lain, yaitu: *Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kalian...* (al-Nur/24:32).¹⁰¹

17. Al-Nur/24:58

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ
مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ
العِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ
بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah hamba sahaya (laki-laki dan perempuan) yang kamu miliki dan orang-orang yang belum

¹⁰⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 3, ..., hal 176

¹⁰¹ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir al-Jalâlayn*, ..., hal. 250

balig (dewasa) di antara kamu meminta izin kepada kamu tiga kali, yaitu sebelum salat Subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)-mu di tengah hari, dan setelah salat Isya. (Itu adalah) tiga (waktu yang biasanya) aurat (terbuka) bagi kamu. Tidak ada dosa bagimu dan tidak (pula) bagi mereka selain dari (tiga waktu) itu. (Mereka) sering keluar masuk menemuimu. Sebagian kamu (memang sering keluar masuk) atas sebagian yang lain. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat kepadamu. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.” (al-Nur/24:58)

Hasbi menafsirkan ayat diatas dengan seruan kepada mereka yang telah beriman, hendaklah budak-budak dan anak-anak yang belum cukup umur meminta izin memasuki kamarmu pada tiga waktu: sebelum shalat fajar (subuh), sesudah shalat Isya, dan ketika kamu membuka pakaian pada waktu zuhur. Maka apabila anak-anakmu, demikian pula pelayanmu, ingin memasuki kamarmu pada tiga waktu itu, wajiblah mereka meminta izin kepadamu terlebih dahulu, baik kaum lelaki dan perempuan, lebih-lebih jika yang berada dalam kamar adalah perempuan. Dan diharuskan meminta izin ketika memasuki kamar orang lain pada tiga waktu itu karena menurut kebiasaan, pada ketiga waktu itu orang tidak berpakaian secara sempurna dan tidak pantas dilihat oleh orang lain sebab sedang dalam waktu beristirahat. Pada waktu yang tiga itu merupakan waktu yang biasanya kamu tidak menutupi seluruh auratmu.¹⁰²

Ayat ini memberi pengertian bahwa pada waktu tidur itu adalah sesudah shalat isya dan sebelum fajar serta waktu zuhur. Juga memberi pengertian bahwa membuka aurat di dalam tempat tertutup (*khalwat*) diperbolehkan. Selain itu, ayat ini menunjukkan bahwa sedapat mungkin kita memperhatikan `illah-`illah (alasan) hukum. Allah tidak membenarkan budak dan anak-anak kecil memasuki kamar seseorang pada tiga waktu itu, karena menurut kebiasaan, pada tiga waktu itu mereka tidak menutup seluruh auratnya.

Sebagai penjelasan Allah atas hukum-hukum (adab anak-anak dan budak masuk kamar orang) itu, Allah menerangkan syariat-syariat agama-Nya dan hukum-Nya. Allah itu Maha Mengetahui lagi Maha Hakim mensyariatkan segala aturan yang mengandung hikmah dan perbaikan keadaan, di dunia ataupun di akhirat.

Diriwayatkan oleh Sa'id ibn Jubair dari Ibnu Abbas, umat telah meninggalkan tiga ayat dengan tidak melaksanakan isinya

¹⁰² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 3, ..., hal. 208.

(maksudnya), yaitu ayat-ayat yang memerintahkan budak-budak dan anak-anak meminta izin untuk memasuki kamar orang lain (kamar ayah-ibu atau anggota keluarga yang lain) pada waktu yang tga itu, dan ayat yang menyuruh memberikan sebagian harta warisan yang tidak berhak jika mereka berada dalam acara pembagian itu. Serta ayat yang menerangkan bahwa orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa, bukan orang yang paling besar rumahnya. Pernah Atha' bertanya kepada Ibnu Abbas: "Apakah saya harus meminta izin untuk masuk ke kamar saudara perempuanku?" Ibnu Abbas menjawab: "Ya, kamu harus meminta izin, mengingat ayat ini."¹⁰³

Ada yang mengatakan bahwa ayat ini telah di-*mansûkh*, namun Tidak ada keterangan untuk me-nasakh-kan ayat ini. Bahkan ayat ini menerangkan suatu tatakrama yang penting yaitu tidak boleh para khadam dan anak-anak masuk ke dalam kamar dengan tidak meminta izin lebih dahulu di tiga waktu tersebut yaitu waktu-waktu yang biasa orang tidak menutupi aurat dengan sempurna.

18. Al-Ahzab/33: 52

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءَ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا

"Tidak halal bagimu (Nabi Muhammad) menikahi perempuan-perempuan (lain) setelah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain) meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang engkau miliki. Allah Maha Mengawasi segala sesuatu."

Menurut Hasbi dalam tafsirnya, tidak halal menikahi perempuan-perempuan lain sesudah yang sembilan ini, yang telah berada dalam perlindunganmu sebagai imbalan dari kerelaan mereka memilih Allah dan Rasul-Nya. Lantas hasbi menukil hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Mardawaih dan Al-Baihaqi dari Anas, katanya: "Sesudah Rasulullah menyuruh istri-istrinya memilih, dan mereka pun memilih Allah dan Rasul-Nya, maka datanglah perintah yang melarang Nabi menikahi selain dari istri yang sembilan itu."¹⁰⁴

¹⁰³ Muchlis M. Hanafi, et al., *Maqâshid al-Syarî'ah: Memahami Tujuan Utama Syariah dalam Tafsir al-Qur'an Tematik*, ..., hal. 332.

¹⁰⁴ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid 3, ..., hal. 455.

Menurut sebagian ayat tersebut di-*naskh* oleh ayat:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُوزَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ
 اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَلَّتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ
 وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ
 دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا
 يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Wahai Nabi (Muhammad) sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu yang telah engkau berikan maskawinnya dan hamba sahaya yang engkau miliki dari apa yang engkau peroleh dalam peperangan yang dianugerahkan Allah untukmu dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersamamu, dan perempuan mukminat yang menyerahkan dirinya kepada Nabi jika Nabi ingin menikahnya sebagai kekhususan bagimu, bukan untuk orang-orang mukmin (yang lain). Sungguh, Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki agar tidak menjadi kesempitan bagimu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (al-Ahzab/33:50)

Abdul Djalal sebagaimana dikutip Imam Masrur mengatakan bahwa ayat al-Ahzab/33:52 masuk dalam kategori *mansûkh*.¹⁰⁵ Dalam tafsirnya Hasbi memandang bahwa menurut pemeriksaannya, ayat ini adalah *muhkamah*, tetap berlaku hukumnya, tidak di-*naskh* (dihapus) oleh suatu ayat yang lain. Hadis yang dipergunakan oleh golongan yang mengatakan bahwa ayat ini di-*mansûkh* adalah lemah.¹⁰⁶ Tidak ada keterangan mendakwakan *naskh* di sini. Kedua ayat ini tidak bertentangan satu sama lainnya. Ayat pertama menerangkan bahwa Nabi tidak boleh beristeri sesudah yang sembilan itu, Nabi tidak boleh mentalak mereka dan menggantikan dengan yang lain. Ayat yang

¹⁰⁵ Imam Masrur, "Konsep *Nāsikh Mansûkh* Jalaluddin Al-Suyuti dan Implikasi Metode Pengajarannya di Perguruan Tinggi," dalam *Jurnal Realita* Vol. 16 No. 1 Tahun 2018, hal. 12.

¹⁰⁶ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, jilid 3, ..., hal. 455.

kedua memberi pengertian bahwa Allah telah menghalalkan untuk Nabi yang sembilan itu.¹⁰⁷

19. Al-Mujadalah/58:12

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صَدَقَةٌ ذٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ
وَآظَهَرَ ۗ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu (ingin) melakukan pembicaraan rahasia dengan Rasul, hendaklah kamu mengeluarkan sedekah (kepada orang miskin) sebelum (melakukan) pembicaraan itu. Hal itu lebih baik bagimu dan lebih bersih. Akan tetapi, jika kamu tidak mendapatkan (apa yang akan disedekahkan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (al-Mujadalah/58:12)

Di antara tafsiran ayat di atas adalah apabila mengadakan pembicaraan khusus dengan rasul, yakni bermaksud untuk melakukannya dengan dia, hendaklah kalian mengeluarkan sebelum pembicaraan kalian itu, sebelum pembicaraan khusus itu diadakan sedekah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagi kalian dan lebih bersih artinya lebih membersihkan dosa-dosa kalian jika kalian tidak menemukan) apa yang kalian sedekahkan maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun terhadap pembicaraan khusus yang akan kalian lakukan itu lagi Maha Penyayang terhadap kalian. Makna yang dimaksud, tiada dosa bagi kalian untuk melakukan pembicaraan khusus itu sekalipun tanpa sedekah.¹⁰⁸

Namun Hasbi membantah akan adanya *naskh* dalam ayat ini, sebab perintah mengeluarkan sedekah ditujukan kepada orang yang mampu. Ia mengatakan dua pendapat:¹⁰⁹

Ada pendapat bahwa ayat di atas telah *mansûkh* oleh ayat setelahnya, yaitu:

ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صَدَقَةٌ فَإِذ لَّمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ
فَأَقِمْو الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Apakah kamu takut (menjadi miskin) jika mengeluarkan sedekah sebelum (melakukan) pembicaraan rahasia dengan Rasul? Jika kamu

¹⁰⁷ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 110.

¹⁰⁸ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir al-Jalâlayn*, ..., hal. 542.

¹⁰⁹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, jilid 4, ..., hal. 276.

tidak melakukannya dan Allah mengampunimu, tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, serta taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (al-Mujadalah/58:13)

Dalam tafsirnya Hasbi menerangkan apakah kamu takut lapar dan miskin lantaran kamu memberikan sedikit sedekah sebelum kamu berbicara dengan Rasul? Apabila kamu tidak dapat menjalankan apa yang dianjurkan itu atau yang diperintahkan, maka Allah membolehkan kamu datang menghadap Rasul tanpa memberikan sedekah terlebih dahulu.

Tunaikanlah shalat dengan sebaik-baiknya dan sesempurna mungkin. Sebab, shalat itu mengandung ketundukan hati kepada Allah dan mengandung ketulusan kepada-Nya serta mencegah manusia berbuat keji. Selain itu, bayarlah zakat, karena zakat itu menyucikan jiwa, menghilangkan kekikiran, dan taatilah Allah dengan mengerjakan segala yang fardhu dan wajib, serta meninggalkan semua yang dilarang. Demikian pula kita melakukan terhadap Rasul-Nya.

Menurut Hasbi ayat ini tidak *mansûkh*, hanya diberlakukan sementara untuk menguji keimanan mereka. Sedekah di sini tidak dibatasi, boleh banyak dan boleh sedikit. Ayat yang kedua ini sebenarnya menerangkan bahwa sedekah itu tidak wajib berbentuk barang atau uang, boleh yang lain dari yang diwajibkan. Cukup bagi mereka mendirikan shalat dan memberikan zakat. Ini juga dipandang sedekah.¹¹⁰

20. Al-Mumtahanah/60:11 & al-Muzammil/73:1-4

وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقَبْتُمْ فَاَتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا^٥ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

Jika ada sesuatu (pengembalian mahar) yang belum kamu selesaikan dari istri-istrimu yang lari kepada orang-orang kafir, lalu kamu dapat mengalahkan mereka, berikanlah (dari harta rampasan) kepada orang-orang yang istrinya lari itu sebanyak mahar yang telah mereka berikan. Bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu beriman. (al-Mumtahanah/60:11)

¹¹⁰ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, ..., hal. 111.

Ayat di atas berbicara tentang wanita-wanita yang tadinya telah telah bergabung dengan suaminya, lalu meninggalkan suaminya untuk bergabung dengan orang-orang kafir. M. Quraish Shihab tidak berbicara apapun mengenai *naskh* tafsirnya.¹¹¹ Lantas Hasbi menafsirkan untuk melaksanakan semua kewajiban yang difardhukan oleh Allah dan jauhilah larangan-larangan-Nya. Dan kewajiban orang-orang mukmin, adalah bertakwa kepada Allah, baik secara batin maupun terbuka.¹¹² Adapun ayat berikutnya:

قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نَّصَفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا^ظ

bangunlah (untuk salat) pada malam hari, kecuali sebagian kecil, (yaitu) seperduanya, kurang sedikit dari itu, atau lebih dari (seperdua) itu. Bacalah Al-Qur'an itu dengan perlahan-lahan. (al-Muzammil/73:1-4)

tulis Hasbi dalam tafsirnya: “Wahai Nabi yang berselimut dan siap shalat, kata Allah. Tetaplah kamu mengerjakan shalat sepanjang malam, kecuali yang sebagiannya saja. Jelasnya, wahai orang yang berselimut, tanggalkanlah selimutmu dan bangunlah mengerjakan shalat malam, membaca Al-Qur'an, dan memperhatikan maknanya.”¹¹³

Sebagian memandang bahwa kedua ayat di atas telah di-*naskh* oleh ayat:

﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنَصَفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ^ظ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ^ظ عَلِمَ أَنْ لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ^ظ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَّرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا^ظ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا^ظ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ^ع

¹¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh*, Vol. 13, ..., hal. 608.

¹¹² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid 4, ..., hal. 307.

¹¹³ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nūr*, jilid 4, ..., hal. 416.

Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahwa engkau (Nabi Muhammad) berdiri (salat) kurang dari dua pertiga malam, atau seperdua malam atau sepertiganya dan (demikian pula) segolongan dari orang-orang yang bersamamu. Allah menetapkan ukuran malam dan siang. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menghitungnya (secara terperinci waktu-waktu tersebut sehingga menyulitkanmu dalam melaksanakan salat malam). Maka, Dia kembali (memberi keringanan) kepadamu. Oleh karena itu, bacalah (ayat) Al-Qur'an yang mudah (bagimu). Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit, dan yang lain berjalan di bumi mencari sebagian karunia Allah serta yang lain berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) darinya (Al-Qur'an). Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan)-nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Mohonlah ampunan kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (al-Muzammil/73:20)

Dalam *Tafsîr al-Jalâlain* dikatakan bahwa pengertian ayat ini sama dengan apa yang terdapat di awal surat ini. Yakni sesungguhnya Tuhan mengetahui bahwasanya berdiri, shalat, kurang-kurang sedikit dari dua pertiga malam, atau seperdua malam, atau sepertiganya jika dibaca *nishfihi* dan *tsulutsihi* berarti di-`athf-kan kepada lafadz *tsulutsay*; dan jika dibaca *nishfahu* dan *tsulutsahu* berarti di-`athf-kan kepada lafadz *adnaa*. Peng-`athf-an ini diperbolehkan sekalipun tanpa mengulangi huruf *taukîd*-nya, demikian itu karena mengingat adanya *fashl* atau pemisah.¹¹⁴

Demikian pula menurut Hasbi ayat ini kembali kepada permulaan surat yang memerintahkan Nabi dan para sahabat beribadat di sepanjang malam antara sepertiga dan dua pertiga malam. Dengan sempurna Nabi telah melaksanakan perintah itu. Sesudah sepuluh tahun berselang, Allah menurunkan keringanan dan mengubah perintah beribadat malam itu dari wajib menjadi tidak wajib (sunnat). Hasbi mengutip perkataan Muqatil yang mengatakan:

Pada waktu turun ayat kedua surat ini, para sahabat merasa sukar sekali melaksanakan ibadat malam seperti ditentukan itu. Mereka tidak bisa mengetahui persis, apakah mereka sudah beribadat untuk selama separo atau sepertiga malam atau dua pertiga malam. Untuk menghindari kekurangan dari ukuran itu, kerap kali mereka beribadat hingga pagi hari. Tentu saja mereka tidak bisa tidur. Oleh karena itu Allah menurunkan ayat

¹¹⁴ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsîr al-Jalâlayn*, ..., hal. 574.

ini, yang maksudnya bahwa kita tidak bisa mengukur dengan benar waktu malam. Kalau kita menjalankan lebih dari waktu yang ditentukan, tentu memberatkan diri, Kalau mengerjakan kurang dari yang difardhukan, tentu merasa tidak puas. Oleh karenanya, Allah memberikan kemudahan kepada kita, dan menyuruh kita shalat sekadar yang mudah dilakukan.¹¹⁵

Namun, Hasbi tidak secara eksplisit menyebut *naskh* dalam tafsirannya demikian pula dengan *mufasssir* lainnya yang peneliti ketahui.

21. Al-Baqarah/2:115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Hanya milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Mahaluas lagi Maha Mengetahui.

Ayat ini turun untuk memberi penjelasan bahwa kemana pun seseorang menghadap -karena tidak bisa menentukan arah kiblat akibat mendung atau semisalnya- selama itu ditunjukan untuk mencari keridaan Allah, ia akan menemukannya di sana. Ibnu ‘Umar sebagaimana dikutip Muchlis M. Hanafi mengatakan bahwa suatu hari Rasulullah shalat (sunah) di atas untanya dalam perjalanan dari Mekah menuju Madinah. Beliau menghadapkan wajahnya kemana saja unta itu menghadap.” Terkait peristiwa ini turunlah ayat ini.¹¹⁶

Jumhur *mufasssirîn* menafsirkan ayat ini, ke arah mana saja kita menghadap dalam shalat, di sanalah kiblat yang diridlai Allah. Maksudnya, ke mana saja orang yang menegakkan shalat itu menghadap dalam shalatnya, berarti pula dia menghadap kepada Allah. Hikmah perintah menghadap kiblat, karena seorang penyembah harus menghadapkan muka kepada yang disembah. Yang demikian itu mustahil terhadap Allah. Oleh karena itu Allah menunjuk suatu tempat tertentu yang harus dijadikan tempat menghadap saat seseorang beribadah kepada-Nya, dan Allah menjadikan kita saat beribadat itu sama halnya menghadap wajah Allah. Dari yang barat menghadap ke timur, karena kiblatnya berada di sebelah timur. Sebaliknya, bagi mereka yang berada di timur

¹¹⁵ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 4, ..., hal. 420.

¹¹⁶ Muchlis M. Hanafi, *Asbâbun-Nuzûl: Kronologi Dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur'an*, ..., hal. 96.

menghadap ke barat karena kiblatnya terletak di sebelah barat, dan semuanya itu dipandang menghadap kepada Allah.¹¹⁷

Banyak pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini dihapus oleh ayat kiblat:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

Sungguh, Kami melihat wajahmu (Nabi Muhammad) sering menengadah ke langit. Maka, pasti akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau sukai. Lalu, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Di mana pun kamu sekalian berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Sesungguhnya orang-orang yang diberi kitab benar-benar mengetahui bahwa (pemindahan kiblat ke Masjidilharam) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan. (al-Baqarah/2:144)

Dan juga surat al-Baqarah/2:150

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعِيَّ عَلَيْهِمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Dari mana pun engkau (Nabi Muhammad) keluar, maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Di mana saja kamu berada, maka hadapkanlah wajahmu ke arahnya agar tidak ada alasan bagi manusia (untuk menentangmu), kecuali orang-orang yang zalim di antara mereka. Maka, janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku agar Aku sempurnakan nikmat-Ku kepadamu dan agar kamu mendapat petunjuk. (al-Baqarah/2:150)

Menurut hemat penulis Hasbi dalam “mendamaikan” ayat-ayat ini nampak tidak jelas. Hal tersebut tersurat dalam tafsiran kedua ayat di atas, pertama, tafsiran surat al-Baqarah/2:140 hasbi menjelaskan:

Kami telah melihat engkau selalu memandang ke arah langit, tempat asal datangnya wahyu dan kiblat orang berdoa, karena kamu ingin menerima

¹¹⁷ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 1, ..., hal. 109.

wahyu tentang pemindahan kiblat ke arah Ka'bah. Maka Kami memerintahkan engkau menghadap ke arah yang engkau sukai sewaktu shalat. Maka arahkan mukamu ke Masjidil Haram ketika engkau sedang shalat. Dalam ayat ini Allah menyebut Masjidil Haram, bukan Ka'bah, maksudnya untuk memberi pengertian bahwa kita cukup menghadap ke arah kiblat sewaktu shalat, apabila kita berada jauh dari Ka'bah, sehingga tidak bisa langsung melihatnya. Kita tidak wajib menghadapkan diri kepada bangunan fisiknya, kecuali bagi orang-orang yang bisa melihat langsung Ka'bah dengan mata kepala sendiri. Jika shalat, kamu harus menghadapkan mukamu ke arah Ka'bah, di mana pun engkau berada. Ini berarti, jika kita shalat, di mana pun berada, baik di timur atau barat, di utara atau selatan Ka'bah, kita harus menghadapkan muka ke arah Ka'bah itu. Tidak seperti halnya orang-orang Nasrani yang hanya menghadap ke timur atau seperti orang Yahudi yang hanya menghadap ke barat. Karena itu, para muslim wajib mengetahui lokasi Baital Haram dan arahnya dari tempat mereka berada.¹¹⁸

Menurut Abu al-Qasim bahwa ayat 150 me-*naskh* ayat 115 tersebut,¹¹⁹ juga menurut Jamal al-Din al-Farraj bahwa ayat 115 di-*naskh* oleh ayat 150.¹²⁰ Namun, berkaitan dengan adanya *naskh* dalam ayat ini, Hasbi hanya mengemukakan pendapat ringkas tentang *naskh* dalam ayat-ayat tersebut, katanya: “Menurut pendapat kami, tidak terang dua ayat ini bertentangan, Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini mengenai shalat *nawafil* (sunnah).”¹²¹

Demikianlah dengan ringkas peneliti mencari implementasi *nasikh mansûkh* Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Tafsirnya, Hasbi menggunakan takwil-takwil yang dapat dipergunakan untuk menghilangkan pendakwaan *naskh* dalam ayat-ayat di atas. Hasbi berpandangan bahwa para ahli yang memperhatikan tafsiran al-Razi menyimpulkan bahwa *mufassir* besar itu condong kepada pendapat Abu Muslim al-Ashfahany. Mengingat bahwa dasar menetapkan *nasakh* ialah bertentangan, maka apabila hilang pertentangan dengan sendirinya gugur pendakwaan *nasakh* itu. Dengan uraian tersebut di atas, rasanya dapat disimpulkan tidak ada *naskh* di dalam Al-Ouran menurut Hasbi dan seluruh ayatnya *muḥkamah*.

¹¹⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*, jilid 1, ..., hal. 131.

¹¹⁹ Abu al-Qasim ibn Salamah ibn Nasr ibn `Ali al-Baghdadi, *al-Nāsikh wa al-Mansûkh*, Beirut: Maktabah Islami, t.th., hal. 35.

¹²⁰ Jamal al-Din al-Farraj, *Nāsikh Al-Qur`ân wa al-Mansûkh*, Beirut: Abna Syariri, hal. 45.

¹²¹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur`an dan Tafsir*, ..., hal. 112.

C. Analisis Konsep *Naskh* Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy serta Implementasinya dalam Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr

Bagian paling akhir dari penelitian ini adalah pembahasan dan analisis mengenai konsep *naskh* Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy serta implementasinya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nūr*. Hasbi mengemukakan beberapa syarat dan menganalisisnya ternyata syarat-syarat untuk menunjukkan ayat-ayat yang terindikasi *nâsikh* ataupun *mansûkh* tidak ditemukan dalam Al-Quran. Selain itu, Hasbi memandang bahwa yang mengklaim adanya ayat yang *qath`iy* telah termasuk oleh sebuah ayat yang lain tidak berlandaskan pada hadis yang *shahih* yang dapat dipandang sebagai nash yang *qath`iy*, yang dikatakan dengan tegas ayat ini ter-*mansûkh* oleh ayat yang lain. Hal ini yang menjadikan alasan kuat terhadap Hasbi untuk menetapkan tidak adanya ayat dalam Al-Quran yang *mansûkhah*.

Dari pernyataan di atas Hasbi menyimpulkan bahwa Al-Quran yang kita imani, yang kita *i`tiqad*-kan, tidak ada *naskh* di dalamnya. Segala ayatnya *muhkamah*, semuanya wajib diamalkan. Oleh karena itu, Hasbi memberi “tantangan” kepada mereka yang mengakui *naskh* perlu memberikan argumen yang lebih valid. Lebih lanjut untuk menegaskan tidak adanya *naskh* dalam ayat Al-Quran, Hasbi mencoba mengkompromikan ayat-ayat Al-Quran yang dianggap oleh mereka yang mengakuinya telah ter-*naskh* atau telah ter-*mansûkh* oleh ayat lainnya.

Pendapat seorang *mufassir* sangat kental mempengaruhi penafsirannya, ini dikarenakan tafsir merupakan penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia, maka ia merupakan hasil pemikiran manusia yang tak terlepas dari pengaruh kecerdasan, lebih dari itu ia juga terpengaruh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, oleh kondisi sosial, politik, dan sebagainya. Hasbi sendiri berpendapat bahwa tidak ada satu ayat Al-Qur`an yang tidak dapat ditafsirkan. Sehingga semua ayat Al-Qur`an dapat dipahami dengan metode tafsir tersebut. Dalam rangka penafsiran Al-Quran, menurut Hasbi ialah bertujuan untuk memahami makna-makna Al-Qur`an, hukum-hukumnya, hikmah-hikmahnya, akhlaq-akhlaq, dan petunjuk-petunjuk yang lain untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Sehingga nyatalah bahwa manfaat mempelajari tafsir adalah terpelihara dari kesalahan untuk memahami Al-Quran.

Dalam bukunya *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, ia menegaskan dalam Al-Qur`an tidak ada ayat yang ter-*naskh*. Dalam hal ini Hasbi “mendamaikan” ayat-ayat yang oleh al-Suyuthi dianggap telah terdapat ayat yang *mansûkhah* sebanyak 20 ayat. Untuk membuktikannya tidak adanya *naskh* dalam ayat-ayat tersebut Hasbi menggunakan metode Tafsir dan *takhshîsh*.

Hal tersebut peneliti buktikan terhadap bagaimana Hasbi mengimplementasikan pemikirannya di dalam menafsirkan ayat-ayat yang oleh sebagian ulama dipandang telah terjadi *nâsikh-mansûkh*. Peneliti tidak satupun menemukan pendapat Hasbi yang mengatakan bahwa ayat ini telah *me-naskh* ayat yang lainnya.

Di dalam mengkompromikan *naskh* dalam Al-Qur`an, digunakanlah metode *takhshîsh* tersebut dalam menanggapi klaim yang diberikan oleh sebagian ulama terkait adanya *naskh*. Hal ini diterapkannya pada ayat-ayat yang menurut al-Suyuthi terdapat *nâsikh-mansûkh* seperti dalam beberapa ayat berikut: al-Baqarah/2: 184, al-Nisa/4: 15, al-Maidah: 106, al-Nur/24: 3, al-Taubah/9:41. Sehingga ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan dan dengan tegas tidak ada *naskh-mansûkh* dalam ayat-ayat tersebut. Misalnya dalam surat al-Taubah/9:41, "*berangkatlah kamu baik dalam keadaan ringan ataupun berat.*" "Ayat ini dianggap telah di-*naskh*-kan oleh surat al-Nur/24:61: "*tidak ada dosa bagi orang buta yang tidak ikut berperang.*" Menanggapi hal tersebut, menurut Hasbi, ayat pertama *`âmm* dan ayat yang kedua menjelaskan orang-orang yang disuruh berangkat ke medan perang dan orang-orang yang boleh tidak mengikuti perang. Ringkasnya ayat kedua *men-takhshîsh* kan ayat yang pertama, bukan *me-naskh*-kanya.

Di dalam penelitiannya peneliti memeriksa 21 ayat dan tafsirannya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, sebagai contoh di dalam surat al-Baqarah/2:180 yang oleh sebagian dikatakan di-*naskh* oleh al-Nisa`/4:11, Hasbi mengatakan bahwa tidak ada pertentangan dalam dua hukum dalam kedua ayat tersebut Hasbi lalu memberikan "jembatan" antara kedua ayat tersebut dengan adanya seorang kafir masuk Islam dan tengah menunggu kematiannya, sedang kedua orang tuanya masih kafir, maka hendaklah dia mewasiatkan untuk ibu bapaknya sekadar bisa menyenangkan hati mereka berdua.

Untuk lebih ringkasnya peneliti akan jelaskan dalam sebuah tabel:

Tabel IV.I Ayat *Nâsikh Mansûkh*

<i>Ayat Mansûkhah</i>	<i>Ayat Nâsikhah</i>	<i>Taufiq Antar Ayat</i>
al-Baqarah/2:180	al-Nisa`/4:11	Tidak ada pertentangan
al-Baqarah/2:184	al-Baqarah/2:185	Ayat yang di- <i>mansûkh</i> bersifat <i>muhkam</i> dan dihadapkan kepada orang-orang tertentu
al-Baqarah/2:187	al-Baqarah/2: 183	Tidak ada pertentangan
al-Baqarah/2:217	al-Taubah/9:36	Pokok pembicaraan kedua ayat berlainan
al-Baqarah/2:240	al-Baqarah/2:234	Tidak ada pertentangan

al-Baqarah/2:284	al-Baqarah/2:286	<i>Tafsîr</i>
Ali `Imron/3:102	al-Taghabun/64:16	<i>Tafsîr</i>
al-Nisa`/4:33	al-Anfal/8:75	<i>Tafsîr</i>
al-Nisa`4/:8	Ayat Mawarits	Ayat yang di- <i>mansûkh</i> bersifat <i>muhkam</i>
al-Nisa`/4:15	al-Nisa`/4:16	Tidak ada pertentangan
al-Ma`idah/5:2	ayat saif	<i>Takhshîsh</i>
al-Ma`idah/5:42	al-Ma`idah/5:49	<i>Tafsîr</i>
al-Ma`idah/5:106	al-Thalaq/65:2	<i>Takhshîsh</i>
al-Anfal/8:65	al-Anfal/8:66	Tidak ada pertentangan
al-Taubah/9:41	al-Nur/24:61 al-Taubah/9:91	<i>Takhshîsh</i>
al-Nur/24:3	al-Nur/24:32	Tidak ada pertentangan
al-Nur/24:58		Tidak jelas pe- <i>nâsikh</i> -nya
al-Ahzab/33:52	al-Ahzab/33:50	Ayat Muhkamah dan tidak bertentangan
al-Mujadalah/58:12	al-Mujadalah/58:13	<i>Tafsîr</i>
al-Mumtahanah/50:11 al-Muzammil/73:1-4	al-Muzammil/73:20	<i>Takhshîsh</i>
al-Baqarah/2:115	al-Baqarah/2:144 al-Baqarah/2:150	Tidak ada pertentangan

Begitulah analisis terhadap ayat *nasikh* dan *mansûkh* perspektif Hasbi. Apabila dikelompokkan dari kelompok pro-kontra sebagaimana yang ada di dalam bab II, maka dapat dipastikan bahwa Hasbi termasuk yang menolak adanya *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Al-Quran. Dalam menanggapi persoalan naskh, Hasbi al-Shiddieqiy mengutip pendapat-pendapat ulama dahulu yang menentang naskh seperti halnya Abu Muslim al-Ashfahani. Selain itu Hasbi juga mengemukakan argumen-argumen *`aqliy* untuk lebih memperkuat tesisnya yakni menolak naskh. Untuk menguatkan pendapatnya, Hasbi menggunakan metode tafsir dan takhsis di dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* untuk membuktikan tidak adanya *nâsikh- mansûkh* dalam Al-Quran.

Maka secara ontologis Hasbi mendukung pendapat Muhammad Abduh tentang ketiadaan *nâsikh mansûkh* di dalam Al-Qur`an. Di mana di dalam menafsiri ayat Al-Qur`an surat al-Baqarah/2:106 yang berbunyi “*setiap ayat yang kami nâsikh atau yang kami jadikan (manusia) lupa keadaannya, tentu kami ganti dengan yang lebih baik padanya atau yang sebanding dengannya*” Dengan keras `Abduh menolak makna ayat dalam al-Baqarah/2:106 sebagai ayat Al-Qur`an. Yang benar menurutnya adalah ayat

kauniyyah (mukjizat). Menurut Abduh, *Naskh* yang ada di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang mulia maksudnya adalah *naskh* atas ayat-ayat kauniyah (perkara yang luar biasa), bukan pada ayat-ayat hukum. Lebih lanjut 'Abduh menyatakan bahwa dua *qirâ'ah* yang diriwayatkan oleh al-Thabari dan Ibnu Katsir mengindikasikan adanya kebingungan (*al-tahayyur*) para ulama dalam memahami ayat tersebut.

Hasbi juga berada pada kelompok Abu Muslim al-Asfahani, salah seorang ulama' Muktazilah, penentang teori *naskh* yang menolak jika kata "ayat" dalam al-Baqarah/2:106 dimaknai dengan "ayat Al-Qur'an". Kemudian, dia memberikan tiga pengertian "ayat" di atas sebagai "ayat Al-Qur'an". Dia memahaminya dengan tiga pengertian. Pertama, bahwa ayat tersebut berarti "syariah" sehingga terjadinya *naskh* merupakan penghapusan atas syari'ah dalam kitab-kitab terdahulu oleh Al-Qur'an. Kedua, *naskh* berarti penukilan dari *al-lauh al-mahfûzh* ke dalam seluruh kitab suci. Ketiga, ayat itu tidak mengisyaratkan adanya keniscayaan *naskh* dalam Al-Qur'an, melainkan hanya pada pengandaian saja. Bahwa, apabila ada ayat yang di-*naskh* maka Allah akan mendatangkan gantinya yang lebih baik. Atau, setidaknya yang sepadan dengan yang me-*naskh*.

Sedangkan perbedaan pemikiran dari pada konsep dan penafsiran Hasbi ada pada "kubu" Ibnu Katsir yang meriwayatkan riwayat yang berkenaan dengan ayat di atas bahwa Ali ibn Abî Thalhhah berkata dari Ibnu Abbas: "*mâ nansakh min âyatin aw nunsihâ*", ia berkata: "*mâ nubaddilu min âyatin aw nantrukuhâ lâ nubaddiluhâ*" "apa yang kami naskh dari satu ayat atau kami akhirkkan, bukan kami tukar". Mujahid berkata: "Dari para sahabat Ibnu Mas`ud: "*aw nunsi'ahâ nutsbitu khaththâhâ wa nubaddilu hukmahâ*". 'Abd ibn 'Umayr, Mujahid, dan 'Athâ' berkata: *nunsi'ahâ nu'akhkhiruhâ wa nurji'uhâ* (Kami akhirkkan dan Kami tangguhkan). 'Athiyyah al-'Ufi berkata: "*Aw nunsi'ahâ: nu'akhkhiruhâ falâ nunsikhuhâ*" atau "Kami lupakan: Kami akhirkkan, tidak Kami hapuskan". Hal yang sama juga dikatakan oleh al-Sa`dî, begitu juga dengan al-Rabî` ibn Anas. Al-Dhahhâk berkata: "*mâ nansakh min âyatin awnunsihâ*", artinya: al-nâsikh wa al-mansûkh.

Al-Thabari meyakini di dalam Al-Qur'an terdapat pembatalan hukum, ia menafsiri al-Baqarah: 106 tersebut sebagai berikut: "*Dan apabila Kami letakkan suatu ayat ditempat ayat lain sebagai penggantinya, padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkanNya*", sebagai "Kami angkat ia, lalu Kami turunkan lain".¹²²

Dari sini Ibnu Jarir dan Ibnu Katsir sepakat bahwa makna *tabdîl* dalam surat al-Nahl/16:101 sama dengan surat al-Baqarah/2:106, yaitu *naskh* (mengangkat, menghapuskan). Meskipun riwayatnya sama-sama *mursal*,

¹²² Muhammad Ibn Jarir al-Thabari. *Al-Jâmi` al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby. 1954, hal. 384.

karena hanya sampai kepada Mujahid atau Qatadah, dimana keduanya adalah Tabi'in. Jadi riwayatnya lemah, tidak *marfû'* kepada Rasulullah SAW.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, peneliti menyimpulkan beberapa hal penting yang menjawab rumusan masalah yang sejak awal menjadi acuan dalam penelitian ini. Peneliti menyimpulkan bahwa Hasbi memandang Al-Qur`an yang kita imani, yang kita *i`tiqad*-kan, tidak ada *naskh* di dalamnya. Segala ayatnya *muhkamah*, semuanya wajib diamalkan. Oleh karena itu, Hasbi memberi “tantangan” kepada mereka yang mengakui *naskh* perlu memberikan argumen yang lebih valid. Lebih lanjut untuk menegaskan tidak adanya *naskh* dalam ayat Al-Quran, Hasbi mencoba mengkompromikan ayat-ayat Al-Quran yang dianggap oleh mereka yang mengakuinya telah ter-*naskh* atau telah ter-*mansûkh* oleh ayat lainnya. Hasbi memandang bahwa yang mengklaim adanya ayat yang *qath`iy* telah termasuk oleh sebuah ayat yang lain tidak berlandaskan pada hadis yang *shahih* yang dapat dipandang sebagai *nash* yang *qath`iy*, yang dikatakan dengan tegas ayat ini ter-*mansûkh* oleh ayat yang lain. Hal ini yang menjadikan alasan kuat terhadap Hasbi untuk menetapkan tidak adanya ayat dalam Al-Quran yang *mansûkhah*. Hasbi menggunakan metode *takhshîsh* tersebut dalam menanggapi klaim yang diberikan oleh sebagian ulama terkait adanya *naskh*. Hal ini diterapkannya pada ayat-ayat yang menurut al-Suyuthi terdapat *nâsikh-mansûkh* seperti dalam beberapa ayat berikut: surat al-Baqarah/2:184, al-Nisa/4:15, al-Maidah/5:106, al-Nur/24:3, al-Taubah/9:41.

Sehingga ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan dan dengan tegas tidak ada *nâsikh-mansûkh* dalam ayat-ayat tersebut.

Misalnya dalam surat al-Taubah/9:41, “*berangkatlah kamu baik dalam keadaan ringan ataupun berat.*” Ayat ini dianggap telah di-*naskh*-kan oleh surat al-Nur/24:61: “*tidak ada dosa bagi orang buta yang tidak ikut berperang.*” Menanggapi hal tersebut, menurut Hasbi, ayat pertama `amm dan ayat yang kedua menjelaskan orang-orang yang disuruh berangkat kemedan perang dan orang-orang yang boleh tidak mengikuti perang. Ringkasnya ayat kedua men-*takhshîsh*-kan ayat yang pertama, bukan me-*naskh*-kanya

Oleh karena seorang *mufassir* sangat kental mempengaruhi penafsirannya dan dikarenakan tafsir merupakan penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia, maka ia merupakan hasil pemikiran manusia yang tak terlepas dari pengaruh kecerdasan, lebih dari itu ia juga terpengaruh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, oleh kondisi sosial, politik, dan sebagainya. Hasbi sendiri berpendapat bahwa tidak ada satu ayat Al-Qur`an yang tidak dapat ditafsirkan. Sehingga semua ayat Al-Qur`an dapat dipahami dengan metode tafsir tersebut. Dalam rangka penafsiran Al-Quran, menurut Hasbi ialah bertujuan untuk memahami makna-makna Al-Qur`an, hukum-hukumnya, hikmah-hikmahnya, akhlaq-akhlaq, dan petunjuk-petunjuk yang lain untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Sehingga nyatalah bahwa manfaat mempelajari tafsir adalah terpelihara dari kesalahan untuk memahami Al-Quran. Hal tersebut peneliti buktikan terhadap bagaimana Hasbi mengimplementasikan pemikirannya di dalam menafsirkan ayat-ayat yang oleh sebagian ulama dipandang telah terjadi *nâsikh-mansûkh*. Untuk membuktikanya tidak adanya *naskh* dalam ayat-ayat tersebut Hasbi menggunakan metode tafsir dan *takhshîsh*. Peneliti tidak satupun menemukan pendapat Hasbi yang mengatakan bahwa ayat ini telah me-*naskh* ayat yang lainnya. Di dalam penelitiannya, peneliti memeriksa 21 ayat dan tafsirannya dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr*, sebagai contoh di dalam surat al-Baqarah/2:180 yang oleh sebagian dikatakan di-*naskh* oleh al-Nisa`/4:11, Hasbi mengatakan bahwa tidak ada pertentangan dalam dua hukum dalam kedua ayat tersebut Hasbi lalu memberikan “jembatan” antara kedua ayat tersebut dengan adanya seorang kafir masuk Islam dan tengah menunggu kematiannya, sedang kedua orang tuanya masih kafir, maka hendaklah dia mewasiatkan untuk ibu bapaknya sekadar bisa menyenangkan hati mereka berdua.

Menurut peneliti Hasbi apabila dikelompokkan dari kelompok pro-kontra, maka dapat dipastikan bahwa Hasbi termasuk yang menolak adanya *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Al-Quran. Dalam menanggapi persoalan *naskh*, Hasbi al-Shiddieqiy mengutip pendapat-pendapat ulama dahulu yang

menentang naskh seperti Muhammad Abduh dan sama dengan halnya Abu Muslim al-Ashfahani. Selain itu Hasbi juga mengemukakan argumen-argumen *`aqliy* untuk lebih memperkuat tesisnya yakni menolak *naskh*. Untuk menguatkan pendapatnya, Hasbi menggunakan metode tafsir dan *takhshîsh* di dalam *Tafsir Al-Qur`anul Majid An-Nûr* untuk membuktikan tidak adanya *nâsikh- mansûkh* dalam Al-Quran. Hal tersebut menurut peneliti beberapa cara Hasbi untuk “mendamaikan” ayat tampak tidak kuat argument dan terkesan memaksakan. Namun, beberapa ayat yang sekilah dikatakan nampak bertentangan, mampu dielaborasi oleh Hasbi menjadi kedua ayat yang mendukung satu-sama lainnya. perbedaan pemikiran datang dari “kubu” Ibnu Katsir Ibnu Jarir al-Thabari yang mendukung adanya *naskh* dalam Al-Qur`an.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Penelitian ini sesungguhnya membuka khazanah keilmuan baru tentang dimensi lain dari *naskh*. Penelitian ini dapat melihat bahwa *naskh* secara teoritif dan aplikatif dalam penafsiran mengalami perkembangan dari masa ke masa. Sangat berbeda dan mengalami transformasi yang cukup signifikan, terutama di kalangan pengkaji Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir. Tentunya perkembangan itu semua harus diikuti juga dengan peningkatan penelitian bagi para pengkaji Ulumul Qur`an dan Tafsir. Artinya, secara sederhana di era ini kebutuhan atas pengkajian *naskh* di masa-masa yang akan datang akan semakin lebih menarik dan tak layak untuk ditinggalkan. Penelitian ini mendorong kepada para peneliti untuk sayap penelitian lintas apapun dengan terus belajar dan mendalami realitas penerapannya di dalam penafsiran kontemporer.

C. Saran

Besertaan dengan tuntasnya penelitian ini, belajar dari berbagai dinamika proses yang terjadi selama penelitian peneliti memberikan beberapa saran, di antaranya kepada para pembaca, pengkaji ulumul Qur`an dan tafsir baik personal maupun kelembagaan dan tentunya para akademisi keilmuan tafsir khususnya. Saran-saran tersebut juga teralamat untuk peribadi peneliti sendiri yang mudah-mudahan dengan penelitian ini menjadi awal bagi peneliti pribadi untuk konsisten dalam memberikan kontribusi akademis berupa karya ilmiah khususnya pada bidang keilmuan tafsir maupun ulumul Qur`an.

Pertama, kepada para pembaca secara umum. Peneliti akui penelitian ini masih banyak terdapat kekurangan baik dari penulisan, redaksi kata, logika berpikir, analisis data penelitian, penempatan problem dengan sosulusi dan ketepatan melihat literatur yang ada. Peneliti harapkan kesalahan dan

kekurangan tadi bisa kiranya menjadi bahan evaluasi pribadi untuk peneliti, maka apabila ditemukan kesalahan-kesalahan terkait aspek-aspek tadi atau aspek lainnya di luar pengetahuan peneliti, kritik dan perbaikan amat peneliti butuhkan untuk diarahkan secara langsung kepada peneliti agar di lain kesempatan tidak kembali terjadi hal-hal demikian. Kemudian kiranya kepada para pembaca untuk membaca secara seksama, objektif dan proporsional seluruh bagian dalam karya ilmiah ini terutama pada poin bagian kecenderungan penafsiran para mufasir yang diteliti.

Kedua, kepada para pengkaji ulumul Qur`an dan tafsir kiranya untuk selalu menggali berbagai problem teoritik dan praktik di dalam diskursus *naskh* khususnya, dan ulumul Qur`an umumnya. Karena pemikiran pastilah bersifat generik yang mampu bergerak dari satu pijak ke pijakan yang lainnya. Peneliti juga masih melihat minimnya kajian Ulumul Qur`an dan Tafsir yang berkembang di Indonesia, padahal hal tersebut tidak hanya menarik, tetapi juga mampu menyingkap rahasia-rahasia Ilahi yang nantinya akan menjadi pendekatan kepada Yang Maha Kuasa.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Amal, Taufiq Adnan. *Rekontruksi Sejarah al-Qur`an*. Yogyakarta: Alvabet, 2001.
- al-Amidi, Ali Ibn Muhammad. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Vol. 3. Riyadh: Dar al-Sumay'i, 2003.
- Anwar, Rosihon. *Pengantar Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- al-Bagha, Musthafa Diab, dan Muhyiddin Diab. *Al-Wâdhih fî Ulûm al-Qur`an*. Cairo: Dâr al-Kalim al-Thayyib, 1998.
- Baidan, Nashruddin, dan Erwati Aziz. *Metodologi Penelitian Khusus Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- . *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Asia Tenggara*. Solo: Pustaka Mandiri, 2003.
- al-Baghdadi, Abu al-Qasim ibn Salamah ibn Nasr ibn `Ali. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh*. Beirut: Maktabah Islami, t.t.
- al-Baqi, Fuad `Abd. *al-Mu'jam al-Mufaharas li Alfâzh Al-Qur`ân*. Mesir: Dâr al-Kutub Mishriyyah, 1945.

- Baidowi, Ahmad. *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nâsikh Mansûkh*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2005.
- al-Dahhak. *Tafsir al-Dahhak*. Muhammad Shukri Ahmad al-Zawiyati (ed.), Kairo: Dar al-Salam, 1999
- al-Dimasyqî, Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ`il ibn Katsîr al-Qurasyî. *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm*. Jilid I. Cairo: Maktabah al-Shafâ, 2004.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- , *Ilmu al-Tafsîr*. Cairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th.
- al-Farraaj, Jamal al-Din. *Nâsikh Al-Qur`ân wa al-Mansûkh*. Beirut: Abna Syariri, t.th.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia "Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab"*. Diterjemahkan oleh Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- al-Gharnâti, Ibrahîm bin Musa bin Muhammad al-Khami. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. T.tp, Dâr Ibnu `Affân, 1417 H-1997 M., Juz 3.
- al-Ghazali, Muhammad. *Nazhârat fî al-Qur`ân*. Kairo: Nahdhat Masr, 2005.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS, 2013.
- Ḥaidar, Ḥâzim Sa`îd. *Ulûm al-Qur`an bayna al-Burhân wa al-Itqân*. Madinah: Dâr al-Zamân, 1420 H.
- Hanafi, Muchlis M., et al. *Maqâshid al-Syarî'ah; Memahami Tujuan Utama Syariah dalam Tafsir al-Qur`an Tematik*. Jakarta: LPMQ, 2013.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. diterjemahkan oleh Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.
- Hermawan, A. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Arruz Media, 2013.

- Ibrahim, Unais., *et al. Al-Mu`jam al-Wasîth*. t.tp: Majma` al-Lughah al-`Arabiyyah, 2004.
- Ihsan, Abu. *I`tikaf*. Bogor: Pustaka Ibnu Katsir 2005.
- al-Jashshas, Abu Bakr Ahmad Ibn `Ali al-Razi. *Aḥkam al-Qur`ân*. Vol. 1, Beirut: Dar Ihya al-Turâts al-`Araby, 1992.
- al-Jawzi, Ibn al-Qayyim. *I`lâm al-Muwaqqi`în*, Vol. 1, Kairo: Al-Muniriyyah, tt.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*. Jilid 2. Damaskus-Suriah: Dâr al-Khayr, 2006.
- Khallaf, `Abd al-Wahhab. *Ushûl Fiqh*. Cairo: Maktabah Da`wah al-Islamiyah, t.th.
- al-Kumayi, Sulaiman. *Inilah Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2006.
- al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin as-Suyuthi. *Tafsîr al-Jalâlayn*. Riyadh: Madâr al-Wathan li al-Nasyr.
- al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsîr al-Marâghi*. Jilid 5. Beirut-Lebanon: Dâr al-Fikr, 2006.
- al-Mu`afiri, Abu Bakr ibn al-`Arabi. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`an al-Karîm*. t.tp: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 1992.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- . *Metode Penelitian Al-Qur`an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.
- Nada, Muhammad Mahmud. *al-Naskh fî al-Qur`ân Bayna al-Muayyidîn*, Kairo: Maktbah al-Dar al-`Arabiyyah li al-Kitab, 1996.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.
- Noer, Delier. *Gerakan Modern Islam Indonesia*. Jakarta; LP3ES, 1994.

- al-Nisaburi, Abi Al-Hasan Ali bin Ahmad Al-Wahidi. *Asbâb an-Nuzûl*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2010.
- Nugroho, Luky. *Kupas Tuntas Fidyah*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- al-Qatthan, Manna`. *Mabâhith fî Ulûm al-Qur`an*. Riyadh: Mansyurât al-`Ashr al-Hadîts, 1990.
- al-Rahim, Ahmad ibn Abd. *Al-Fauz al-Kabîr fî Ushûl al-Tafsîr*. Damaskus: Dâr al-Gautsani, 2008.
- al-Razi, Fakhr al-Din. *al-Tafsîr al-Kabîr*. Vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Qur`an al-Hakim; Tafsîr al-Manâr*. Beirut Lebanon: Dar al-Fikr, 2007.
- Sabih, Muhammad. *Bahits Jadîd `an al-Qur`ân al-Karîm*. Kairo: Dar al-Syurûq, 1983.
- ash-Shiddiqieqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsîr*. Semarang: Pustaka Rizki, 2010.
- . *Tafsîr Al-Qur`anul Majid An-Nûr*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2016.
- . *Ilmu-Ilmu al-Qu`an*. Semarang: Rizki Putra, 2010.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsîr*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumikan Al-Qur`an*. Bandung, Mizan, 1996.
- . *Tafsîr Al-Misbâh*. Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- al-Shobuni, Muhammad Ali. *Al-Tibyân fî `Ulûm Al-Qur`ân*. Makkah: Dar al-Mawahib al-Islamyah, 2016.
- Suprpto, Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009.

- al-Suyuthi, Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur`an*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2019.
- , *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyyah, 2002.
- al-Syâfi'I, Muhammad bin Idrîs. *Al-Risâlah*. T.tp.: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.t.
- al-Syathibi, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl Al-Syarî`ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Al-Jâmi` al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby. 1954.
- al-`Ulwani, Taha Jabir. *Nahw Mawqif Qur`âni min al-Naskh*. Kairo: Maktabat al-Syurûq al-Dawliyah.
- al-Wahidi, Abu al-Hasan `Ali Ibn Ahmad. *Asbab Nuzûl al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969.
- Wardani. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Naskh dalam Al-Qur`an*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Al-Syafi`i; Hayatuhu wa `Asruhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dar al-Fikr al-`Araby, 1978.
- al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad ibn Abdillah. *Al-Burhân fî Ulûm al-Qur`an*. Cairo: Dâr al-Turâts, t.th.
- al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim. *Manâhil al-`Irfân fî Ulûm al-Qur`an*. t.tp: Matba`ah Isa, 1943.
- Zaid, Musthafa. *Al-Naskh fî Al-Qurân Al-Karîm: Dirâsah Tasyrîiyyah Târîkhiyyah Naqdiyyah*. Kairo: Dâr Al-Wafâ` li al-Tibâ`ah wa al-Nasyr, 1987.

JURNAL

- Atabik, Ahmad. "Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama." dalam *Jurnal Fikrah*. Vol. 2, No. 1, Juni 2014.

- Aziz, Thariqul. "Problema *Naskh* dalam al-Qur`an (Kritik Hasbi Ash-Shiddiqey Terhadap Kajian *Naskh*." dalam *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur`an dan Tafsir*. Vol. 3, No. 1, 2018.
- Bakar, Abu. "Kontraversi *Nâsikh* dan *Mansûkh* dalam Al-Qur`an." dalam *Jurnal Madania*. Vol. 6 No. 1, 2016.
- Budisutrisna, "Komparasi Teori Kebenaran Mot Zu dan Pancasila: Relevansi Bagi Pengembangan Ilmu Pengetahuan di Indonesia." dalam *Jurnal Filsafat*. Vol. 26, No. 1, Februari 2016.
- Dzulhadi, Qasim Nurseha. "Kontroversi *Nâsikh Mansûkh* dalam Al-Qur`an." dalam *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 5 No. 2, Dhulqa'dah 1430.
- Hamdani, Fikri. "Hasbi Ash-Shiddieqy dan Metode Penafsirannya." dalam *Jurnal Rausyan Fikr*. Vol. 12 No. 1, 2016.
- Muchlis M. Hanafi. *Asbâbun-Nuzûl: Kronologi Dan Sebab Turun Wahyu Al-Qur`an*.
- Idris, Muhammad Anwar. "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur`an di Indonesia: Studi atas Tafsir An-Nur karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy." dalam *Jurnal Al Tadabbur*. Vol. 5, No. 01, Juni 2020.
- al-Kandahlawi, Muhammad Yusuf. *Hayât al-Shahâbah*. Beirut: Maktabah al-Banâniyah, 1988.
- Kholid, M. "Problematika Iddah Dan Ihdad Menurut Madzhab Syafi'i dan Hanafi." dalam *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. No. 1 Tahun 2016.
- Masrur, Imam. "Konsep *Nâsikh Mansûkh* Jalaluddin Al-Suyuti dan Implikasi Metode Pengajarannya di Perguruan Tinggi." dalam *Jurnal Realita*. Vol. 16 No. 1 Tahun 2018.
- Miswar, Andi. "Tafsir AL-Qur`an Al-Majîd "Al-Nûr" Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Corak Tafsir berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara)." dalam *Jurnal Adabiyah*. Vol. XV No. 1, 2015.
- Muhajir, Muhammad. "Konsep Wasiat Wajibah Dalam Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 180." dalam *Jurnal Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*. Vol. 12 No. 1 Juni 2021.

- Nurhadi, Rofiq., *et al.* "Pro-Kontra *Nâsikh* dan *Mansûkh* dalam Al-Qur`an (Sebuah Kajian Terhadap Prosedur Penyelesaian *Ta`ârudh al-Adillah*)." dalam *Jurnal Cakrawala*. Vol. X No. 1, 2015.
- Nurseha, Qasim. "Kontroversi Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an." dalam *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2010.
- Ruslan. "*Nâsikh* dan *Mansûkh* Al-Qur'an Menurut Hamka." dalam *Jurnal of Islamic and Law Studies*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.
- Subaidi. "Historisitas *Nâsikh Mansûkh* dan Problematikanya dalam Penafsiran Al- Qur'an." dalam *Jurnal Hermeunetik*. Vol. 8 No. 1 Tahun 2014.
- Sudariyah. "Konstruksi Tafsir Al-Qur`an Majîd An-Nûr Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy." dalam *Jurnal Shahih*. Vol. 3 No. 1, 2018.
- Supian, Aan. "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqezy dalam Bidang Fikih." dalam *Jurnal Media Syariah*. Vol. XIV No. 2, 2012.
- Supriyanto, John. "Diskusi Naskh dalam Wacana Studi Al-Qur`an." dalam *Jurnal Al-Dirayah*. Vol. 2, No. 1, Juli 2019.
- Wartoyo. "Konsep Naskh dalam Teori Hukum Mahmud Muhammad Thaha." dalam *Jurnal Mahkamah*. Vol. 1, No. 2, Desember 2016.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : M. Irfanuddin
Tempat, Tanggal Lahir : Pringsewu, 19 September 1994
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Podorejo, RT.01/RW.02, Rejosari, Kec.
Pringsewu, Kab. Pringsewu, Lampung
Email : em.irfanuddin@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 01 Pringsewu Selatan, Pringsewu, Lampung.
2. KMI Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, Jawa Timur.
3. Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo Jawa Timur.

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru KMI Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo, Jawa Timur.
2. Guru Pondok Pesantren Al-Ihya Subang, Jawa Barat.
3. Guru MTsS YAMI Al-Wustho Rejosari, Pringsewu, Lampung.
4. Guru SMP Islam KH. Ghalib Pringsewu, Lampung
5. Guru SMK Ma`arif Pringsewu, Lampung.

