

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT *MANSUKH***  
**DALAM TAFSIR AL-MISBAH KARYA M. QURAISH SHIHAB**  
**(Pendekatan Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid)**

**SKRIPSI**

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember  
untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
J E M B E R

Oleh :

Farid  
NIM : U20161050

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI AHMAD SIDDIQ JEMBER**  
**FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA**  
**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**  
**2023**

**PENAFSIRAN AYAT- AYAT MANSUKH  
DALAM TAFSIR AL-MISBAH KARYA M. QURAIISH SHIHAB  
(Pendekatan Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid)**

**SKRIPSI**


Diajukan kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember  
untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)  
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuludin

Oleh :

**Farid**  
**NIM : U20161050**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

Disetujui oleh  
Dosen Pembimbing

  
**Dr. Uun Yusufa, M.A.**  
**NIP : 198007162011011004**

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT MANSUKH**  
**DALAM TAFSIR AL-MISBAH KARYA M. QURAISH SHIHAB**  
**(pendekatan Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid)**

**SKRIPSI**

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember  
untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)  
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuludin

Hari : Rabu  
Tanggal : 21 Juni 2023

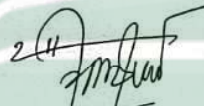
**Tim Penguji**

Ketua




Dr. AKHYAT S.Ag.,M.Pd.

Sekretaris



Dr. A. Amir Firmansyah, Lc. M.Th.I

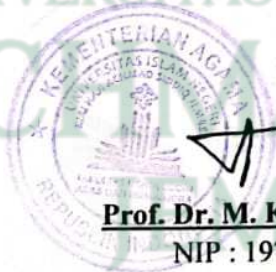
Anggota :

1. Dr.H. Safrudin Edi Wibowo. Lc. M.Th.I (  )

2. Dr. Uun Yusufa, M.A (  )

**Menyetujui**

Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora



**Prof. Dr. M. Khusna Amal S.Ag.,M.Si**

NIP : 197212081998031001



## MOTTO

Tujuan dari sebuah Pendidikan adalah memerdekakan manusia, yaitu selamat raganya dan bahagia jiwanya

(Ki Hajar Dewantara)

# UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

## PERSEMBAHAN

Dengan menyebut nama Allah yang maha pengasih lagi penyayang dan bagi Rasul Nabi Besar Nabi Muhammad SAW, semoga skripsi ini dapat Ridho di sisiNya, dan sebagai tanda terimakasih, saya persembahkan karya sederhana ini kepada

1. Orang tua saya, Bapak Muhari dan ibu Siana terimakasih atas kasih sayang yang tulus dan tidak pernah putus. Yang selalu memberikan doa, memberikan dukungan, menjadi motivator, dan inspirasi dalam menyelesaikan skripsi ini.
2. anak saya, **Azra Nuwaira Fathin Al Farid** semoga dapat memberi inspirasi ketika menempuh pendidikan tinggi nanti.
3. Tidak lupa saya mengucapkan terimakasih kepada istri saya, **Nur Sauda, S.kep. Ners.** Yang telah setia menemani saya dalam suka maupun duka. Serta menjadi ibu dari anak-anak saya
4. Kakak kandung saya , **Supriatin** dan **Haliyeh** dan juga adik saya **Siti Aisyah**, saya mengucapkan banyak terimakasih karena telah menjadi Motivator untuk menyelesaikan Skripsi ini.

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, Seala puji syukur penulis sampaikan kepada Allah karena atas rahmat dan karunia-Nya, perencanaan, pelaksanaan, dan penyelesaian skripsi sebagai salah satu syarat menyelesaikan program sarjana, dapat terselesaikan dengan lancar. Kesuksesan ini dapat penulis peroleh karena dukungan banyak pihak. Oleh karena itu, penulis menyadari dan menyampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM selaku Rektor UIN KHAS Jember.
2. Bapak Prof Dr. M. Khusna Amal, S.Ag., M.Si selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora serta sebagai dosen pembimbing saya.
3. Bapak Dr. Uun Yusufa, M.A selaku Wakil Dekan 3 Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora sekaligus dosen pembimbing saya

Akhirnya, semoga segala amal baik yang telah Bapak/Ibu berikan kepada penulis mendapat balasan yang baik dari Allah.

Jember 12 Maret 2023

**UIN**

Farid

NIM : U20161050

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER



## ABSTRAK

Farid. NIM: U20161050. Penafsiran Ayat-Ayat *Mansukh* dalam Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab (Pendekatan Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid).

Ayat *nasikh-mansukh* selalu jadi kajian tersendiri dalam ulumul Qur'an, namun sebagian besar hanya berkonsentrasi pada ayat *nasikh* saja, terutama dalam penafsirannya. Salah satu mufasir kontemporer adalah M. Quraish Shihab dan Nasr Hamid Abu Zaid. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui makna ayat-ayat *mansukh* dalam penafsiran Quraish Shihab pada kitab *Tafsir al-Mishbah* berdasarkan analisis hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif. Teknik pengumpulan data menggunakan teknik dokumentasi. Data primer adalah *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, sedangkan data sekunder adalah berbagai kitab, buku, jurnal, hasil penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini.

Berdasar hasil penelitian diketahui bahwa yang menjadi titik tekan Quraish Shihab dalam memaknai ayat-ayat *mansukh* adalah terletak pada permasalahan konteks. Hal ini berarti untuk memahami ayat *mansukh* harus melihat bagaimana konteks ayat, sebab setiap ayat dalam al-Qur'an mempunyai konteksnya masing-masing sesuai kebutuhan dan kepentingan masyarakat pada saat ayat tersebut turun. Dari hasil analisa peneliti terhadap penafsiran Quraish Shihab mengenai ayat-ayat *mansukh* maka peneliti simpulkan bahwa terjadinya *mansukh* karena ada kebutuhan situasi yang menyebabkan ayat tersebut statusnya menjadi *mansukh*. Oleh sebab itu pada hakikatnya tidak ada ayat al-Qur'an yang dihapus atau dibatalkan, adanya adalah ayat yang ditangguhkan atau dibatalkan status hukumnya. Hal tersebut bertujuan untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat Islam dalam menerapkan ajaran al-Qur'an yang sesuai dengan prinsip universal yaitu *sālih li kulli zamān wa makān* karena al-Qur'an adalah teks yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sebagaimana dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.

Studi tentang mengenai ayat-ayat *mansukh* tidak terlepas dari studi ayat *nasikh*, sedangkan penelitian ini fokus terbatas pada ayat *mansukh* saja. Oleh sebab itu dalam kajian yang akan dilakukan oleh peneliti berikutnya diharapkan mengkaji juga tentang ayat *nasikh*. selain dari pada itu, kajian tentang ayat *mansukh* juga berkaitan dengan kajian *asbāb al-nuzūl* dan *takhsīs*. Oleh sebab itu sangat penting untuk mengkaji tentang hubungan antara *nasikh-mansukh* dengan *asbāb al-nuzūl* dan *takhsīs* sehingga kajian terhadap tiga tema dalam *al-'umul Qur'an* tersebut lebih menyeluruh.

Kata Kunci: Ayat *Mansukh*, Tafsir al-Mishbah, Hermeneutika.

## DAFTAR ISI

	Halaman
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	
A. Konteks Penelitian .....	1
B. Fokus Penelitian .....	5
C. Rumusan Masalah .....	5
D. Tujuan Penelitian .....	5
E. Manfaat Penelitian .....	5
F. Definisi Istilah .....	6
G. Sistematika Pembahasan .....	7
<b>BAB II KAJIAN PUSTAKA</b>	
A. Penelitian Terdahulu .....	8
B. Kajian Teori .....	10
<b>BAB III METODE PENELITIAN</b>	
A. Subyek Penelitian .....	48
B. Teknik Pengumpulan Data .....	48
C. Analisis Data .....	49
D. Keabsahan Data .....	49
E. Tahap-Tahap Penelitian .....	50
<b>BAB IV PENYAJIAN DATA DAN ANALISIS</b>	
A. Penyajian Data dan Analisis .....	54
B. Temuan Penelitian .....	91
<b>BAB V PENUTUP</b>	
A. Simpulan .....	93
B. Saran-Saran .....	94
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	95



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Konteks Penelitian

Al-Qur'an adalah sumber hukum utama dalam Islam, ia adalah wahyu Allah yang diturunkan melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad s.a.w. Sebagai sumber hukum Islam, maka al-Qur'an harus dipahami oleh seluruh umat Islam.<sup>1</sup> Namun tidak semua orang bisa memahaminya dengan benar, bisa karena kekurangan akal nya atau keterbatasan ilmu yang dimilikinya. Maka, untuk memudahkan dalam memahami al-Qur'an, para ulama merumuskan suatu ilmu yang menjadi alat untuk memahaminya, ilmu tersebut adalah ilmu tafsir. Dengan ilmu tafsir akan diketahui apakah suatu ayat bermakna *'am* atau *khas*, tekstual atau kontekstual serta pemahaman ayat lainnya.<sup>2</sup>

Salah satu diskursus dalam ilmu tafsir adalah persoalan *nasikh-mansukh*. Ulama yang memelopori konsep *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an menurut Ahmad Izzan adalah asy-Syafi'i, as-Suyuti, al-Nahas, dan al-Syaukani.<sup>3</sup> Terdapat perbedaan pendapat antara ulama *mutaqaddimin* dan ulama *mutaakhirin* dalam mendefinisikan *nasikh* secara terminologi (istilah). Cakupan makna yang ditetapkan oleh ulama *mutaqaddimin* diantaranya adalah sebagai berikut, yaitu; 1) Pembatalan hukum yang ditetapkan sebelumnya dengan hukum yang ditetapkan kemudian; 2) Pengecualian/pengkhususan hukum bersifat *'am/umum* oleh hukum yang lebih khusus yang datang setelahnya; 3) Bayan atau penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar; 4) Penetapan syarta terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.<sup>4</sup> Ulama *mutaqaddimin* secara terminologis mengusung makna *nasakh* secara luas, yaitu tidak terbatas pada

<sup>1</sup> Zainal Habib, *Islamisasi Sains*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), 32.

<sup>2</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2004), 21.

<sup>3</sup> Ahmad Izzan, *Ulumul Qur'an, Telaah tekstual dan kontekstual al-Qur'an*, (Bandung: Tafakur, 2009), 187.

<sup>4</sup> Moch. Nor Ichwan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, (Semarang: Rasail Media Group, 2002), 108.

berakhir atau terhapusnya suatu hukum baru yang ditetapkan. Namun interpretasi *nasakh* yang diusung oleh mereka juga menyangkut yang bersifat *pembatasan, pengkhususan, bahkan pengecualian*.<sup>5</sup> Sementara menurut ulama *mutakhirin*, definisi *nasakh* adalah dalil yang datang kemudian, berfungsi untuk menggugurkan dan menghilangkan hukum yang pertama.<sup>6</sup>

Konsep *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an menimbulkan polemik diantara ulama tafsir. Adapun yang menjadi sumber tersebut berawal dari pemahaman ulama tafsir terhadap al-Qur'an surat an-Nisa': 82.

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

“Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya” (Q.S. an-Nisa', 4: 82).

Ayat tersebut mengandung prinsip yang diyakini keberadaannya oleh setiap muslim, namun oleh sebagian yang lain ada yang berpendapat bahwa dalam menghadapi ayat-ayat al-Qur'an yang secara dhahir menunjukkan akan kontradiksinya.<sup>7</sup> Pada studi al-Qur'an, *nasikh-mansukh* sebagai salah satu metode alternatif untuk menyelesaikan persoalan *ta'arud al-adillah* diperdebatkan eksistensinya oleh ulama. Sebab penerapan teori dan metode ini dapat berimplikasi pada *muhkam* atau tidak *muhkam*-nya suatu ayat.

Terlepas dari berbagai polemik mengenai *nasikh* dan *mansukh* sebagaimana di atas, muncul beberapa ulama kontemporer yang mencoba melakukan pemahaman ulang terhadap konsep *nasikh* dan *mansukh* oleh ulama klasik yang dianggap masih kurang mencerminkan universalitas al-Qur'an, serta menarik benang merah dari perbedaan pandangan tersebut. Diantara para ulama yang memiliki pandangan yang berbeda tentang konsep *nasikh-mansukh* adalah Mahmud Muhammad Thaha, Abdullah Ahmad al-Na'im, Muhammad Syahrur, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Namun pada

<sup>5</sup> Hasan Asy'ari Ulama'i, *Konsep Nasikh dan Mansukh dalam al-Qur'an*, Jurnal Didaktika Islamika, Volume VII Nomor 1 Pebruari 2016, 66.

<sup>6</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2004), 143.

<sup>7</sup> Hasyim Asy'ari Ulama'i, *Konsep Nasikh dan Mansukh dalam al-Qur'an...69*.

penelitian ini, peneliti akan fokus pada konsep analisis hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid.

Nasr Hamid Abu Zaid merupakan salah satu tokoh intelektual Islam yang berasal dari Mesir. Nasr Hamid Abu Zaid muncul dengan mengenalkan diskursus baru dalam memahami teks atau ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan hermeneutika. Ia mengkritik metode penafsiran yang digunakan oleh para ulama terdahulu yang bersifat tradisional dan literal (tekstual). Hal itu dikarenakan metode penafsiran yang tradisional dan literal tersebut tidak mencerminkan tujuan dari al-Qur'an itu sendiri diturunkan, yaitu untuk menjadi petunjuk bagi umat manusia. Dengan alasan tersebut, Nasr Hamid Abu Zaid kemudian menggunakan metode baru dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu dengan menggunakan pendekatan hermeneutika. Namun atas gagasannya tersebut, ia harus diusir dari Mesir. Pengusiran tersebut disebabkan oleh pemikirannya yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya.<sup>8</sup>

Pernyataan yang kontroversial dari Nasr Hamid Abu Zaid tersebut merupakan hasil dari salah satu pemikiran kritis beliau terhadap kajian teks al-Qur'an. Beliau mengkritik peradaban Islam yang terjadi saat sekarang ini yang berporos kepada teks al-Qur'an saja. Para ulama terdahulu dianggap terlalu berlebihan dalam menyikapi teks al-Qur'an, sehingga secara tidak sadar memunculkan pemahaman yang dikotomis antara teks dan realitas. Teks sebagai pedoman sakral di satu sisi dengan realitas kehidupan sebagai objek dari pedoman tersebut di sisi lain.<sup>9</sup> Padahal teks al-Qur'an yang turun di jazirah Arab pada saat itu sebagai respon terhadap realitas yang terjadi pada saat itu pula dalam membantu mengatur proses terbentuknya peradaban. Terbentuknya peradaban bukan berarti semata-mata karena teks, melainkan

---

<sup>8</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 2000), 24.

<sup>9</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 100-101.

adanya interaksi serta mendialogkan antara teks dan realitas.<sup>10</sup>

Oleh sebab itu, bagi Nasr Hamid Abu Zaid perlu dilakukan kajian ulang terhadap masalah tekstualitas al-Qur'an yang selama ini telah dianggap final dalam studi 'Ulum al-Qur'an. Bentuk kajian ulang yang dilakukan Nasr Hamid Abu Zaid terdapat dalam salah satu karya monumentalnya yang berjudul *Ma'fhum al-Nass*, yang di dalamnya beliau menjelaskan berbagai pokok persoalan 'ulum al-Qur'an, salah satunya adalah persoalan *nasikh-mansukh*. Nasr Hamid Abu Zaid termasuk salah satu orang yang mengakui teori *nasikh* dalam al-Qur'an. Namun demikian, teori *nasikh* yang ia bangun berbeda dengan teori *nasikh-mansukh* menurut ulama klasik yang pada umumnya memaknai *nasikh* dengan makna penghapus atau pembatalam suatu teks. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, apa yang dilakukan oleh para ulama klasik tersebut telah mengabaikan adanya realitas ketika teks al-Qur'an tersebut diaplikasikan.

Senada dengan Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Quraish Shihab juga salah satu ulama moderat yang mengakui adanya *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an. Quraish Shihab, melalui penelitiannya menemukan kata *nasakh* di dalam al-Qur'an dalam berbagai bentuk sebanyak empat kali, yaitu pada Q.S. al-Baqarah, 2: 106, Q.S. al-A'raf, 7:154, Q.S. al-Hajj, 22: 52, dan Q.S. al-Jatsiyah, 45: 29.<sup>11</sup> Menurut Quraish Shihab, *nasakh* boleh dilakukan apabila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut, yaitu; 1) Terdapat dua ayat hukum yang saling bertolak belakang, serta tidak dapat lagi dikompromikan; 2) Harus diketahui secara meyakinkan urutan turunnya ayat-ayat tersebut, yang lebih dahulu dikatakan *mansukh* dan yang datang kemudian disebut *nasakh*.<sup>12</sup>

Berdasarkan pemaparan persoalan di atas, maka penelitian ini akan difokuskan untuk meneliti atau mengkaji hasil penafsiran dan kontekstualisasi ayat-ayat *mansukh* menurut Muhammad Quraish Shihab dalam tafsir *al-Misbah* dengan judul: **Penafsiran Ayat-Ayat *Mansukh* dalam Tafsir al-**

---

<sup>10</sup> Ali Imran, *Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd, dalam Sahiron Syamsuddin*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 115.

<sup>11</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*143.

<sup>12</sup> Moh. Nur Ichwan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an...*146.

## **Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab (Pendekatan Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid).**

### **B. Fokus Penelitian**

Berdasarkan latar belakang di atas, maka yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah makna ayat-ayat *mansukh* dalam penafsiran Quraish Shihab pada kitab *Tafsir al-Misbah* berdasarkan analisis hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid.

### **C. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah dan fokus penelitian di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana makna ayat-ayat *mansukh* dalam penafsiran Quraish Shihab pada kitab *Tafsir al-Misbah* berdasarkan analisis hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid?

### **D. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan latar belakang dan fokus penelitian, maka tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui makna ayat-ayat *mansukh* dalam penafsiran Quraish Shihab pada kitab *Tafsir al-Misbah* berdasarkan analisis hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid.

### **E. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat secara teoritis maupun praktis. Adapun kedua manfaat tersebut adalah sebagai berikut:

#### **1. Manfaat teoritis**

Hasil penelitian ini diharapkan menjadi ilmu pengetahuan baru serta pemahaman dalam perkembangan ilmu al-Qur'an mengenai ayat-ayat *mansukh* dalam Tafsir al-Mishbah karya Muhammad Quraish Shihab.

Selain dari pada itu, penelitian ini juga diharapkan bermanfaat sebagai rujukan bagi siapa saja yang akan meneliti tentang ayat-ayat *mansukh* yang sifatnya lebih sempurna dan mendalam lagi.

#### **2. Manfaat praktis**

Bagi penulis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pengetahuan baru tentang penafsiran ayat-ayat *mansukh*, khususnya pada



penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah, sehingga hal tersebut dapat menambah wawasan dalam bidang ilmu al-Qur'an.

Bagi IAIN Jember, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap penafsiran-penafsiran ayat al-Qur'an sehingga bisa menambah khasanah ilmu ke-Islaman, khususnya bagi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang nantinya dapat dijadikan sebagai acuan untuk penelitian berikutnya.

Bagi para pembaca, penelitian ini diharapkan dapat menjadi ilmu pengetahuan baru guna mengetahui lebih jelas tentang ayat-ayat *mansukh* dalam al-Qur'an melalui penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*.

#### F. Definisi Istilah

Agar penelitian ini fokus pada variabel yang diteliti, maka ada beberapa istilah dalam penelitian ini yang perlu untuk definisikan. Beberapa istilah tersebut adalah sebagai berikut:

##### 1. Penafsiran

Penafsiran berasal dari kata *tafsir* yang berarti keterangan atau penjelasan tentang ayat al-Qur'an agar maksudnya lebih mudah dipahami. Adapun arti kata *penafsiran* adalah proses, cara, perbuatan menafsirkan, upaya untuk menjelaskan sesuatu yang kurang jelas.<sup>13</sup>

##### 2. Kontekstualisasi

Kaitannya dengan penelitian, kontekstualisasi adalah menempatkan makna hasil penafsiran ayat mansukh perspektif Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah dengan konteks situasi dan kondisi sosio-kultural di Indonesia.

##### 3. *Mansukh*

*Mansukh* adalah hukum yang diangkat atau dihapuskan.<sup>14</sup> Definisi mansukh dalam penelitian ini adalah hukum yang terdapat di suatu ayat

<sup>13</sup> <https://kbbi.web.id>. *Arti Kata Tafsir- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online*, Diakses 6 Mei 2021 pukul 14.00 WIB.

<sup>14</sup> Mannā' Khalīl al-Qattān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Cet. 14 (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011), 327.



al-Qur'an yang diangkat atau dihapuskan dengan hukum baru yang terkandung dalam suatu ayat al-Qur'an lainnya.

#### 4. Hermeneutika

Hermeneutika adalah metode dalam membaca dan memahami teks dan makna secara umum dengan mempertimbangkan tiga faktor yaitu teks, pengarang, dan pembaca.

### G. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini mendapatkan hasil yang maksimal, maka pembahasan dilakukan secara runtut dan terarah dengan sistematika penulisan pembahasan sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan. Pada bab ini berisi konteks penelitian, fokus penelitian, tujuan penelitian, fokus penelitian, definisi istilah, dan sistematika pembahasan.

Bab II Penelitian Terdahulu. Pada bab ini berisi hasil penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian sekarang, dan berisi kajian teori yang membahas berbagai teori yang berkaitan dengan penelitian ini.

Bab III Metode Penelitian. Pada bab ini berisi tentang pendekatan dan jenis penelitian, subyek penelitian, teknik pengumpulan data, analisis data, keabsahan data, dan tahap-tahap penelitian.

Bab VI Penyajian Data dan Analisis. Pada bab ini berisi tentang gambaran umum obyek penelitian, penyajian data dan analisis, serta berisi tentang deskripsi pembahasan temuan.

Bab V Penutup. Pada bab ini berisi tentang simpulan dan saran-saran.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

## BAB II KAJIAN PUSTAKA

### A. Penelitian Terdahulu

Penelitian terhadap *nāsikh* dan *mansūkh* sudah cukup banyak sejak dulu sampai sekarang. Penelitian tersebut diantaranya adalah studi *nāsikh* dan *mansūkh* yang termuat dalam berbagai kitab ‘Ulūm al-Qur’an seperti kitab *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’an* yang ditulis oleh al-Zakasyi, kitab *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’an al-Suyuti*, kitab *Mabāhith fi ‘Ulūm al-Qur’an* karya Mannā al Qattān, dan masih banyak lagi kitab dan buku ‘Ulūm al-Qur’an yang terfokus membahas konsep *nāsikh* dan *mansūkh*, dimana pembahasan ini merupakan salah satu cabang pembahasan dalam ilmu-ilmu al-Qur’an.

Selain penelitian di atas tentang *nāsikh* dan *mansūkh* yang termuat dalam kitab-kitab ilmu al-Qur’an, penelitian terhadap *nāsikh* dan *mansūkh* juga sudah termuat di dalam disertasi, tesis, skripsi, jurnal, dan artikel. Adapun hasil penelitian terdahulu yang dijadikan pembandingan oleh peneliti dengan dengan penelitian ekarang adalah sebagai berikut:

Wardani telah melakukan penelitian dalam disertasinya dan kemudia diterbitkan oleh Kementerian Agama RI dengan judul “*Ayat Pedang Versus Ayat Damai (Menaqsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur’an)*” yang ditulis oleh Wardani. Pada hasil penelitian yang telah dibukukan tersebut, Wardani merekonstruksi teori *nāsikh* dan *mansūkh* beserta implikasinya dalam merumuskan fiqih jihad. Hasil penelitian tersebut menjelaskan bahwa penganuliran ayat damai dengan ayat pedang sangat berpengaruh dalam membentuk fiqif jihad yang identik dengan peperangan dan kekerasan.<sup>15</sup>

Penelitian untuk disertasi tentang konsep *nāsikh* dan *mansūkh* yang dilakukan oleh Sa’dullah Affandy. Desertasi ini diterbitkan oleh penerbit Mizan dengan judul “*Menyoal Status Agama Pra-Islam Kajian Tafsir al-Qur’an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan*

---

<sup>15</sup> Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai (Menaqsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur’an)*(Jakarta: Kementerian Agama RI, t.t), 456.

*Islam.*” Fokus penelitian yang dilakukan oleh Sa’dullah Affandy tersebut adalah tentang nasikh ekstra Qur’anik dengan berasumsi bahwa apakah agama Islam telah membatalkan agama-agama sebelumnya. Berdasarkan hasil penelitiannya tersebut, Sa’dullah Affandy membuat kesimpulan bahwa risalah nabi Muhammad tidak bisa menghapus agama-agama terdahulu.<sup>16</sup>

Penelitian untuk tesis yang dilakukan oleh Daswandi dan telah diterbitkan menjadi buku oleh penerbit Yong Progressive Muslim (YPM) dengan judul “*Implikasi Nāsikh dan Mansūkh dalam Menafsirkan al-Qur’an (Studi Analisis Tafsir al-Misbah Tentang Ayat Saif dan Damai.*” Dari hasil penelitiannya tersebut, Daswandi menemukan bahwa terdapat dua makna yang digunakan oleh Muhammad Quraish Shihab dalam memahami konsep *nāsikh* dan *mansūkh*. *Pertama*, adalah *nāsikh* dalam pengertian terjadinya pembatalan antar syari’at para nabi (*nāsikh* ekstra Qur’anik). Kedua, *nāsikh* dalam pengertian penundaan atau pemindahan dari satu wadah ke wadah antar ayat al-Qur’an.<sup>17</sup>

Penelitian dalam bentuk skripsi yang dilakukan oleh Ahmad Hasanuddin Berutu dengan judul “*Teori Nāsikh-Mansūkh Imam as-Syafi’i dan Relevansinya dalam Pembaharuan Fiqih di Indonesia (Studi Kajian Ushul Fiqih).*” Dari hasil penelitiannya tersebut Ahmad Hasanuddin Berutu menyimpulkan bahwa teori *naskh* imam as-Syafi’i masih berlaku untuk konteks ke-Indonesia-an dengan pertimbangan beragamnya tingkat pemahaman masyarakat terhadap agamanya sendiri, tingkat pengamalan ajaran agama yang berbeda-beda dan perbedaan budaya yang dari satu daerah ke daerah lain dalam lingkup teritorial negara Indonesia yang harus diapresiasi pula, juga termasuk di

---

<sup>16</sup> Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama Pra-Islam Kajian Tafsir al-Qur’an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 237.

<sup>17</sup> Daswandi, *Implikasi Nāsikh dan Mansūkh dalam Menafsirkan al-Qur’an (Studi Analisis Tafsir al-Misbah Tentang Ayat Saif dan Damai* (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2017). 233.

dalamnya masalah muslim dengan non-muslim yang kerap menjadi isu hangat di Indonesia pada saat ini.<sup>18</sup>

Dari hasil penelitian terdahulu yang telah dilakukan oleh para ulama maupun sarjana muslim, semuanya meneliti tentang *nāsikh* dan *mansūkh*, termasuk dalam hal ini adalah penelitian tentang *nāsikh* dan *mansūkh* perspektif Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Azhar*. Namun demikian, belum ada peneliti yang secara khusus meneliti tentang makna dan kontekstualisasi ayat-ayat *mansūkh* saja. Kebanyakan penelitian terdahulu adalah meneliti ayat *nāsikh* dan ayat *mansūkh*. Adapun penelitian yang dilakukan sekarang adalah penelitian khusus meneliti makna dan kontekstualisasi ayat-ayat *mansūkh* (yang dihapus) pada *Tafsir al-Misbah* karya Muhammad Quraish Shihab. Hal inilah yang membedakan penelitian terdahulu dengan penelitian yang sekarang.

## B. Kajian Teori

### 1. *Nasikh Mansukh*

#### a. Pengertian *Nasikh Mansukh*

Secara harfiah, *nasikh mansukh* memiliki banyak arti. Menurut ulama bahasa, *nasikh* mengandung makna *menghapus, menyalin, membatalkan, menghilangkan*. Sedangkan *mansukh* memiliki makna *dihapus, dipindah (disalin), dibatalkan, dan dihilangkan*. Sebagian mereka mengatakan bahwa kata *mansukh* berasal dari kata “*nasakha*” yang mengandung makna “*al-izālah*”. Dengan demikian, *nasikh* menurut mereka berarti *menghilangkan* atau *menghapus*. Sebagian yang lain juga mengatakan bahwa arti *nasikh* adalah *menyalin* atau *memindah sesuatu (naql al-syai’)*, dan *merubah sesuatu tersebut dari suatu keadaan terhadap keadaan yang lain, atau dari suatu tempat ke tempat yang lain*.<sup>19</sup> Ada juga diantara mereka

<sup>18</sup> Ahmad Hasanuddin Berutu, *Teori Nāsikh-Mansūkh Imam as-Syafi’i dan Relevansinya dalam Pembaharuan Fiqih di Indonesia ( Sebuah Kajian Ushul Fiqih*, Fakultas Syari’ah program Studi al-Ahwal al-Shakhshiyah UIN Malang (Malang: Skripsi Tidak Diterbitkan, 2008), 126.

<sup>19</sup> Abd. Al-Fatah Abu Sinnah, *‘Ulum al-Qur’an*, (Bairut: Dar al-Syuruq, 1995, 118.

yang mengatakan bahwa *mansukh* mengandung makna *dibatalkan* (*al-Ibthāl*).<sup>20</sup>

Kata *nāsikh* (yang menghapus) dapat diartikan dengan “Allah” seperti terlihat dalam مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ (al-Baqarah, 2:106) dengan “ayat” atau sesuatu yang dengannya *nasakh* diketahui, dan juga dengan “hukum yang menghapuskan” hukum yang lain. *Mansūkh* adalah hukum yang diangkat atau dihapuskan.<sup>21</sup>

b. Pembagian *Nasikh Mansukh*

Secara garis besar, *nasikh mansukh* dibagi menjadi 4, yaitu sebagai berikut :

- 1) Nasakh al-Qur’an dengan al-Qur’an, bagian ini disepakati kebolehan nya dan telah terjadi menurut pandangan mereka yang mengatakan adanya *nasakh*.
- 2) Nasakh al-Qur’an dengan sunnah, dalam hal ini terbagi dalam dua macam:
  - a) Nasakh al-Qur’an dengan hadis ahad, jumhur berpendapat bahwa al-Qur’an tidak boleh dinasakh dengan hadis ahad, sebab al-Qur’an adalah mutawatir dan menunjukkan keyakinan, sedang hadis ahad adalah *dzanni*, bersifat dugaan. Maka tidak sah menghapuskan sesuatu yang diketahui dengan sesuatu yang bersifat dugaan.
  - b) Nasakh al-Qur’an dengan hadis mutawatir, yang seperti ini disahkan oleh Malik, Abu Hanifah dan Ahmad dalam satu riwayat. Sebab masing-masing keduanya adalah wahyu.
- 3) Nasakh Sunnah dengan al-Qur’an, ini dibolehkan oleh jumhur, sebagai contoh adalah masalah Bait al-Maqdis yang ditetapkan dalam sunnah dan di dalam al-Qur’an tidak terdapat dalil yang

<sup>20</sup> Muhammad Bakar Isna’il, *Dirāsat fi Ulum al-Qur’an*, (Mesir; Dar al-Manar, 1991), 276

<sup>21</sup> Manna Khalil al-Qathan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2002), 326-327.



menunjukkannya. Kemudian ketetapan itu *dinasakh* oleh ayat berikut:

أَقْدَ نَرَى تَقْلَبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ 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

“Kami melihat wajahmu (Muhammad) sering menengadiah ke langit, maka akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau senangi. Maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Dan di mana saja engkau berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Dan sesungguhnya orang-orang yang diberi Kitab (Taurat dan Injil) tahu, bahwa (pemindahan kiblat) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Dan Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan (Q.S. al-Baqarah, 2:144).

- 4) *Nasakh* sunnah dengan sunnah, dalam hal ini terdapat empat bentuk, yaitu; a) *Nasakh* mutawatir, b) *Nasakh* ahad dengan ahad, c) *Nasakh* ahad dengan mutawatir, d) *Nasakh* mutawatir dengan ahad. Tiga bentuk pertama dibolehkan, sedang yang keempat terdapat silang pendapat. Sedangkan menasakh *ijma'* dengan *ijma'*, dan *qiyas* dengan *qiyas*, atau mansakh dengan keduanya, maka pendapat yang shahih tidak diperbolehkan.<sup>22</sup>

c. Klasifikasi Ayat yang Dinasakh

Ibrahim Abyadi menjelaskan bahwa para ulama mengklasifikasikan ayat-ayat yang dinasakh menjadi tiga bagian, yaitu sebagai berikut:

- 1) *Nasakh tilawah* (bacaan) dan hukumnya

Dalam hal ini ada hadis yang diriwayatkan oleh Anas ra. Bahwa ia pernah membicarakan dimasa Rasulullah Saw, surat, termasuk surat at-Taubah, yang ia hafal bukan hanya satu ayat. Diantaranya ayat yang berbunyi: “*walaula inna li ibni adama illa*

<sup>22</sup> Manna Khalil al-Qathan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2002), 334.



*al-turabu wayatūbu Allā ‘alā man tāba.”* (Kalau tidaklah, bahwa untuk anak Adam ini dua buah lembah emas, maka dia masih meminta yang keempatnya. Rongga perut anak Adam ini tidak akan penuh kecuali tanah. Bertaubatlah kepada Allah, orang-orang yang bertaubat).

2) *Nasakh* tilawahnya saja, sedang hukumnya tetap

Diriwayatkan oleh Umar bin khatab mengatakan: Kalau tidaklah aku memandang orang yang mengatakan baik diadakan penambahan terhadap apa yang tidak terdapat dalam al-Qur’an itu, niscaya akan aku tulis ayat yang berbunyi mengenai rajam, dan aku sendiri yang akan menetapkannya. Demi Allah kami bacakan kepada Rasulullah Saw kalimat ini:

*“lā targhabū ‘an abaikum fain dzālika kafar bikum. Al-syakhu wa al-syaikhathu idzā zanayā farjamū al-battata nakā min Allāhi wallāhu ‘azīzun hakīmun”* (Janganlah kamu membenci bapak-bapak kamu. Yang demikian itu adalah perbuatan kafir. Orang tua laki-laki dan orang tua perempuan. kalau berzina hendaklah dirajam keduanya itu, perintah ini datangnya dari Allah Yang Maha Gagah Lagi Maha Bijaksana).

3) *Nasakh* hukumnya saja sedang tilawah atau bacaannya tetap.

Misalnya ayat yang berhubungan dengan kiblat: *“fawalli wajhaka syathra al-masjid al-haram.”* Sebelum ayat ini berbunyi:

*“fa ainamā tuwalū fatsamma wajhullāh.”*<sup>23</sup>

d. Kontroversi ulama terhadap *nasakh-mansukh*

Secara umum, pandangan ulama seputar *nasakh* dalam al-Qur’an dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu; Pertama, kelompok ulama yang mengakui dan membolehkan adanya *nasakh* dalam al-Qur’an. Kedua, kelompok yang meningkari adanya *nasakh* dalam al-Qur’an.

<sup>23</sup> Ibrahim Abyadi, *Sejarah al-Qur’an*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), 109-110.

1) Kelompok ulama yang mendukung adanya nasakh

Kelompok ulama yang membolehkan *nasakh* adalah mayoritas ulama (jumhur ulama), berpendapat bahwa me-*nasakh* ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lainnya hukumnya adalah boleh. Bahkan diantara mereka ada yang mentolerir me-*nasakh* al-Qur'an dengan hadits. Para ulama yang mendukung diperbolehkannya nasakh dalam al-Qur'an terbagi menjadi dua golongan, yaitu ada kelompok ulama yang teliti dalam menetapkan *nasakh* dalam al-Qur'an sehingga menurut mereka jumlah ayat yang dinasakh dan dimansukh hanya sedikit. Sedangkan sebagian lagi adalah para ulama yang dianggap terlalu longgar dalam menyaratkan dan berlebihan dalam menetapkan *nasakh*, sehingga banyak ayat al-Qur'an yang dikategorikan *nasikh* dan *mansukh*.<sup>24</sup>

Menurut ulama yang berpendapat adanya *nasikh* dalam al-Qur'an, telah menyatakan bahwa surat-surat yang terdapat dalam al-Qur'an dikelompokkan menjadi empat kelompok besar yaitu; *Pertama*, kelompok surat-surat al-Qur'an yang di dalamnya sama sekali tidak ada ayat-ayat *nasikh* dan *mansukh*, jumlahnya ada 43 surat. *Kedua*, kelompok surat-surat al-Qur'an yang di dalamnya terdapat ayat *nasikh* maupun ayat *mansukh*, jumlahnya ada 31 surat. *Ketiga*, kelompok surat-surat al-Qur'an yang di dalamnya hanya ada ayat-ayat *nasikh* namun tidak ada ayat-ayat *mansukh*, jumlahnya ada 6 surat. Keempat, kelompok surat-surat al-Qur'an yang di dalamnya hanya dijumpai ayat-ayat *mansukhah* dan tidak dijumpai ayat-ayat *nasikhah*, jumlahnya ada 40 surat.<sup>25</sup> Klasifikasi dari empat kelompok besar surat dalam al-Qur'an

---

<sup>24</sup> Reflita, *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat al-Qur'an*, (Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Jurnal Substantia, Volume 19 Nomor 1, April 2019), 30.

<sup>25</sup> Imam al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 351-352. Lihat juga; Ibnu Salamah, Muhaqiq Zuhai al-Syawis, *al-Nasikh wa al-Mansukh*, (Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1404 H), 9-21.

yang terkait dengan *nasikh* dan *mansukh* dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel  
Klasifikasi Kelompok Surat dalam al-Qur'an  
Terkait *Nasikh* dan *Mansukh*

No	Kelompok Surat	Nama Surat
A	Di dalamnya tidak ada ayat <i>nasikh</i> dan <i>mansukh</i>	al-Fatihah, Yusuf, Yasin, al-Hujurat, al-Rahman, al-Hadid, al-Shaff, al-Jum'ah, at-Tahrim, al-Mulk, al-Haqqah, Nuh, al-Jin, al-Mursalat, an-Naba', al-Nazi'at, al-Infithar, al-Muthaffifin, al-Insyiqaq, al-Buruj, al-Fajr, al-Balad, as-Syams, al-Lail, ad-Dhuha, al-Insyirah, al-Qalam, al-Qadr, al-Zalزالah, al-Qari'ah, al-'Adiyat, at-Takatsur, al-Humazah, al-Fil, al-Quraisy, al-Ma'un, al-Kautsar, an-Nashr, al-Lahab, al-Ikhlash, al-Falaq, dan an-Annas.
	Jumlah surat	43 Surat
B	Di dalamnya terdapat ayat <i>nasikh</i> dan <i>mansukh</i>	al-Baqarah, Ali Imran, an-Nisa', al-Ma'idah, al-A'raf, al-Anfal, at-Taubah, Ibrahim, an-Nahl, Bani Isra'il, Maryam, Thaha, al-Anbiya', al-Hajj, al-Mu'minin, an-Nur, al-Furqan, as-Syu'ara', al-Ahzhab, Saba', as-Syura', Muhammad, adz-Dzariyat, at-Thur, al-Waqi'ah, al-Mujadalah, al-Mumtahanah, al-Muzammil, al-Mudatstsir, at-Takwir, dan

		al-‘Ashr.
	Jumlah	31 Surat
C	Di dalamnya hanya ada ayat <i>nasikh</i> dan tidak ada ayat <i>mansukh</i>	al-Fath, al-Hasyr, at-Taghabun, al-Munafiqun, at-Thalaq, dan al-A’la’.
	Jumlah	6 Surat
D	Di dalamnya hanya dijumpai ayat <i>mansukhah</i> dan tidak dijumpai ayat <i>nashikhah</i>	al-An’am, al-A’raf, Yunus, Hud, ar-Ra’d, al-Hijr, an-Nahl, al-Isra’, al-Kahfi, Thaha, al-Mu’minun, an-Naml, al-‘Ankabut, al-Qashash, ar-Rum, Luqman, as-Sajdah (al-Madhaji’), al-Malaikah (Fathir), ash-Shafat, al-Hadid, az-Zumar, al-Mashabih (al-Fushilat), az-Zukhruf, ad-Dukhan, al-Jatsiyah, al-Ahqaf, Muhammad, al-Basiqat (Qaf), an-Najm, al-Qamar, ar-Rahman, al-Ma’arij, al-Mudatstsir, al-Qiyamah, al-Insan, an-Naba’, ath-Thariq, al-Ghasiyah, at-Tin, dan al-Kafirun.
	Jumlah	40 Surat

Berkaitan dengan jumlah ayat yang telah dihapus atau diganti dalam al-Qur’an, maka para ulama yang membolehkan *nasikh* juga saling berbeda pendapat antara ulama yang satu dengan ulama yang lainnya. Ada ulama yang mengatakan 500 ayat dan ada pula ulama yang memperkirakan lebih sedikit (kurang dari 500 ayat). Imam as-Suyuti kemudian mencoba mengkompromikan sejumlah ayat yang digolongkan *nasikh wa al-mansukh*, sehingga dengan hasil kompromi dari sejumlah ayat tersebut kemudian as-Suyuti berpendapat bahwa hanya ada 21

ayat yang dianggap *nasikh* dan *mansukh*.<sup>26</sup> Ayat-ayat yang termasuk *nasikh wa al-mansukh* menurut as-Suyuthi dapat dilihat pada tabel berikut:<sup>27</sup>

Tabel  
Ayat *Nasikh* dan *Mansukh*  
Perspektif as-Suyuthi

No.	<i>Nasikh</i>	<i>Mansukh</i>
1	al-Baqarah, 2: 115	al-Baqarah, 2: 44
2	al-Baqarah, 2: 180	al-Baqarah, 2: ayat al-mawaris
3	al-Baqarah, 2: 174	al-Baqarah, 2: 175
4	al-Baqarah, 2: 217	at-Taubah, 9: 36
5	al-Baqarah, 2: 240	al-Baqarah, 2: 234
6	al-Baqarah, 2: 284	al-Baqarah, 2: 286
7	an-Nisa', 4: 8	ayat al-Mawaris
8	an-Nisa', 4: 33	al-Anfal, 8: 75
9	al-Ma'idah, 5: 2	ayat Qital
10	al-Maidah, 5: 42	al-Ma'idah, 5: 49
11	al-Ma'idah, 5: 106	ath-Thalaq, 65: 2
12	al-Anfal, 8: 65	al-Anfal, 8: 66
13	at-Taubah, 9: 41	at-Taubah, 9: 91 dan 92
14	an-Nur, 24: 3	an-Nur, 24: 32
15	an-Nur, 24: 58	an-Nur, 24: 59
16	al-Ahzab, 33: 52	al-Ahzab, 33: 50
17	al-Mujadalah, 58: 12	al-Mujadalah, 58: 13
18	al-Muzamil, 73: 2	al-Muzamil akhir surat

Jumlah ayat yang dianggap *nasikh* dan *mansukh* oleh as-Suyuthi di atas kemudian dikaji ulang oleh al-Dahlawi(1114-1176), yang kemudian membuat kesimpulan bahwa dalam al-Qur'an terdapat 5 ayat yang dikategorikan *nasikh* dan *mansukh*. Sedangkan terakhir adalah kajian terhadap ayat-ayat *nasikh* dan *mansukh* dari Muhammad Salim Abu 'Asyi, ia menyimpulkan bahwa hanya ada dua ayat *nasakh* yang disepakati ulama yaitu

<sup>26</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi al-'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq: Syu'aib al-Na'ui, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1429 H/2008 M), 466-467.

<sup>27</sup> *Ibid*, 466-467.

ayat tentang *qiyamullail* pada surat al-Muzammil dan ayat *munajat* pada surat al-Mujadalah.<sup>28</sup> Adapun ayat-ayat *nasikh* dan *mansukh* hasil dari kajian al-Dahlawi dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel  
Ayat Nasikh dan Mansukh  
Perspektif al-Dahlawi

No.	<i>Nasikh</i>	<i>Mansukh</i>
1	al-Baqarah, 2: 180	an-Nisa', 4: 11
2	al-Baqarah, 2: 180	al-Baqarah, 2: 234
3	al-Anfal, 8: 65	al-Anfal, 8: 66
4	al-Ahzab, 33: 52	at-Ahzab, 33: 50
5	al-Mujadilah, 58: 12	al-Mujadilah, 58: 13.

Berdasarkan pemaparan dari jumlah ayat al-Qur'an yang dikelompokkan dalam *nasikh* dan *mansukh* di atas, maka dapat dilihat perbedaan para ulama dalam menentukan mana ayat yang *nasikh* dan mana ayat yang *mansukh*. Menurut al-Maki, sebagaimana dikutip oleh Reflita, menjelaskan bahwa perbedaan para ulama tentang jumlah ayat *nasikh* dan *mansukh* tersebut dapat disebabkan oleh beberapa hal, yaitu; *nasakh* ayat-ayat yang mengandung berita, menganggap tafsir ayat sebagai *nasakh* dan menyamakan *nasakh* dengan *takhshish*, *taqyid*, *istisna'*, *tabyin al-mujmal*, dan *bada'*. Penyebab lainnya adalah adanya anggapan bahwa suatu ketetapan hukum yang ditetapkan oleh suatu kondisi tertentu telah menjadi *mansukh* apabila ada ketentuan lain yang berbeda akibat adanya kondisi lain, seperti perintah untuk bersabar atau menahan diri pada periode Mekah di saat kaum muslimin lemah hal itu dianggap telah di *nasakh* oleh perintah atau izin berperang pada periode Madinah. Sebagaimana ada anggapan bahwa ketetapan hukum Islam

<sup>28</sup> Muhammad Sālim Abu 'Asyi, *Dirasah fi al-Naskh*, (Kairo: Mathba'ah Risywan, 1421 H/2000M), 177.



membatalkan hukum yang berlaku pada masa pra-Islam merupakan bagian dari pengertian *nasakh*.<sup>29</sup>

Menurut az-Zarqani, para ulama yang membolehkan *nasakh* internal ayat al-Qur'an berpandangan bahwa *nasakh* dalam al-Qur'an tidak memberi *mudharat* kepada manusia. Sebaliknya, ia (*nasakh*) merupakan bagian dari kebijaksanaan Allah untuk kemashlahatan hamba-Nya. Setiap kebijakan atau hukum yang dihapuskan pasti diganti dengan hukum yang lebih baik. Perbuatan Allah tidak terkait dengan sebab atau kondisi apapun. Allah memiliki kekuasaan mutlak untuk menetapkan suatu hukum, kemudian mencabut hukum itu kembali, dan selanjutnya mendatangkan hukum yang baru.<sup>30</sup>

Selain bisa diterima oleh akal, menurut jumhur ulama keberadaan *nasikh* dan *mansukh* dalam al-Qur'an juga didukung oleh dalil *naqli*. Salah satu ayat al-Qur'an yang menjelaskan kemungkinan adanya *nasakh* adalah sebagai berikut:

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

“Dan apabila Kami mengganti suatu ayat dengan ayat yang lain, dan Allah lebih mengetahui apa yang diturunkannya, mereka berkata, “Sesungguhnya engkau (Muhammad) hanya mengada-ada saja.” Sebenarnya kebanyakan mereka tidak mengetahui.” (Q.S. an-Nahl, 16: 101).

## 2) Kelompok ulama yang menolak adanya *nasakh*

Kaitannya dengan *nasikh* dan *mansukh*, sebagian ulama lain yang dipelopori oleh Abu Muslim al-Ashfahani berpendirian bahwa *nasikh* antar ayat al-Qur'an adalah tidak dibolehkan, apalagi *pe-nasikh-an* ayat al-Qur'an dengan hadits, hal tersebut

<sup>29</sup> Reflita, *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat al-Qur'an*, 31. Lihat juga: Abu Muhammad Makki bin Abi Thalib al-Qaisi, *al-Idhah li Nasikh al-Qur'an wa Mansukhihi wa Ma'rifatu Ushulihi wa Ikhtilafu al-Nasi Fih*. Tahqiq: Ahmad Hasan Farhat, (Jeddah: Dar al-Manarah, 1406 H/1986 M), 25-31.

<sup>30</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 186.

dikarenakan posisi hadits lebih rendah dari pada posisi al-Qur'an. Diantara syarat *nasakh* ialah bahwa *pe-nasakh (nasikh)* harus lebih unggul (tinggi) derajatnya dari pada yang di *nasakh (mansukh)*, atau kedudukannya sederajat. Ayat yang dijadikan dalil oleh Abu Muslim untuk menolak *nasakh* adalah Q.S. Fushilat, 41: 42. Menurut Abu Muslim, ayat tersebut menegaskan bahwa al-Qur'an tidak disentuh oleh pembatalan. Dengan demikian apabila *nasakh* diartikan sebagai pembatalan, maka jelas bahwa ia tidak terdapat dalam al-Qur'an.<sup>31</sup> Adapun dalil yang dimaksud adalah sebagai berikut:

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

“Tidak akan datan kepadanya (al-Qur'an) kebatilan baik dari depan maupun dari belakang (pada masa lalu dan yang akan datang), yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana, Maha Terpuji.”(Fushilat, 41: 42).

Sehubungan dengan hal tersebut, kelompok ulama penolak nasikh-mansukh internal al-Qur'an akan selalu bekerja keras untuk mengkompromikan ayat-ayat yang oleh jumhur dinyatakan sebagai ayat *nasikh* dan *mansukhah*, termasuk dalam hal ini adalah dilakukan oleh ulama-ulama modern. Pada zaman modern terdapat ulama yang menolak adanya *nasikh* dan *mansukh* dalam al-Qur'an. Ulama tersebut diantaranya adalah Ahbdul Karim al-Khatib dan Muhammad Ghazali.

Abdul Karim al-Khatib dalam bukunya yang berjudul al-Tafsir al-Qur'an li al-Qur'an sebagaimana dikutip oleh Reflita, menyatakan bahwa apabila menganggap adanya nasikh dalam al-Qur'an pada dasarnya menghilangkan hikmah dari membaca al-Qur'an. Menurutnya, bagaimana mungkin suatu ayat dibaca sedangkan hukum yang terkandung di dalamnya idak diamalkan. Selain Abdul Karim al-Khatib, ulama modern lainnya yaitu

<sup>31</sup> Reflita, *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat al-Qur'an*, 32.

Muhammad al-Ghazali juga berusaha mengkompromikan ayat-ayat yang oleh sebagian ulama dikategorikan nasakh. Dari hasil kajiannya tersebut, Muhammad al-Ghazali tidak menemukan adanya ayat yang naskh dan mansukh dalam al-Qur'an. Kajian yang serupa juga dilakukan oleh Abdul Mutha' al-Muhammad al-Jabari pada tahun 1925. Al-Jabari mengeluarkan buku yang berjudul: *La Naskh fi al-Qur'an*.<sup>32</sup> Sedangkan diantara ulama Indonesia yang secara tegas menolak kemungkinan ada *nasikh-mansukh* antar ayat al-Qur'an adalah T.M. Hasbi ash-Shiddieqiy (1904-1975 M). Menurutnya, tidak ada ayat al-Qur'an yang di-*naskh* oleh ayat al-Qur'an sendiri, yang ada hanyalah pen-*ta'wil-an*, atau pen-*takhsis-an*, atau pen-*taqyid-an*.<sup>33</sup>

## 2. Biografi M. Quraish Shihab dan Tafsir al-Misbah

### a. Biografi M. Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan pada tanggal 16 Februari 1944. Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab (1905-1989), ia adalah seorang guru besar ilmu tafsir dan pernah menjabat sebagai Rektor IAIN Alaudin Makasar. Ayah Quraish Shihab juga salah seorang prnggagas berdirinya UMI (Universitas Muslim Indonesia) yang merupakan salah satu universits Islam swasta terkemuka di kota Makasar.<sup>34</sup>

### b. Pendidikan

Pendidikan formal Quraish Shihab dimulai dari Sekolah Dasar (SD) yang berada di kota Ujung Pandang. Stelah lulus dari Sekolah Dasar, ia melanjutkan pendidikan tingkat menengah di kota Malang Jawa Timu sambil menjadi santri di Pondok Pesantren Dār al-Hadīts al-Faqīhiyyah. Pada tahun 1958 setelah menyelesaikan pendidikan di

<sup>32</sup> Reflita, *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat al-Qur'an*, 34.

<sup>33</sup> T.M. Hasbi ash-Shiddieqiy, *Tafsir al-Bayan*, Jilid 1, (Bandung: PT a-Ma'arif, t.t.), 215.

<sup>34</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2007), hal. 14.

tingkat menengah, Quraish Shihab kemudian berangkat ke luar negeri yaitu ke Kairo (Mesir) untuk melanjutkan pendidikannya. Ia diterima di kelas II Tsanawiyah Universitas al-Azhar Kairo. Pada tahun 1967, quraish Shihab meraih gelar Lc (S-1) pada fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar Kairo (Mesir). Setelah mendapatkan gelar sarjana tersebut, ia kemudian melanjutkan studinya kembali di bidang tafsir al-Qur'an pada universitas yang sama, dan akhirnya pada tahun 1969 ia meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir al-Qur'an dengan judul tesisnya yaitu; "*al-I'jaz al-Tasyri'iy li al-Qur'an al-Karim*" (Kemukjizatan al-Qur'an al-Karim dari Segi Hukum).<sup>35</sup>

Setelah menyelesaikan S-2 tersebut, Quraish Shihab kembali ke kota asalnya yaitu Ujung Pandang. Di kota Ujung Pandang ini ia dipercaya untuk menjabat wakil rektor bidang akademis dan kemahasiswaan pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin Ujung Pandang. Selain dari pada itu, ia juga diberi amanat jabatan lainnya seperti jabatan sebagai kordinator Perguruan Tinggi Swasta (PTS) wilayah VIII Indonesia bagian Timur. Sedangkan jabatannya di luar universitas atau kampus, ia dipercaya sebagai pembantu pimpinan kepolisian Indonesia bagian Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama tinggal di kota Ujung Pandang, ia melakukan berbagai penelitian dengan tema; "*Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur*" dan "*Masalah Wakaf Sulawesi Selatan*" pada tahun 1978. Demi untuk meraih cita-citanya, maka pada tahun 1980 Quraish shihab kembali berangkat ke Kairo untuk menuntut ilmu di Universitas al-Azhar. Ia mengambil program S-3 di bidang atau spesialisasi studi tafsir al-Qur'an yang ia berhasil tempuh selama 2 tahun, dan pada tahun 1982 ia berhasil menyandang gelar Doktor. Disertasinya berjudul "*Nazm al-Durār li al-Biqā'i Tahqīq wa Dirāsah*" (Suatu Kajian terhadap Kitab *Nazm al-Durār li al-Biqā'i*

---

<sup>35</sup> M. Quraish Sihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 7.

*Tahqīq wa Dirāsah*) berhasil dipertahankan dengan predikat *summacumlaude* dengan penghargaan *Mumtaz Ma'a Martabat al-Saraf al-Ula* (sarjana teladan dengan prestasi istimewa). Atas prestasinya di bidang akademik tersebut, maka Quraish Shihab tercatat sebagai orang yang perama dari Asia Tenggara yang meraih gelar *summacumlaude* tersebut.<sup>36</sup>

c. Hasil Karya M. Quraish Shihab

Sebagai seorang ulama, dosen, dan mantan pejabat, Muhammad Quraish Shihab tentu saja meluangkan waktunya untuk menulis berbagai gagasa maupun pemikirannya sesuai dengan bidang keilmuan yang dimiliki. Beberapa hasil karya dari Quraish Shihab adalah sebagai berikut:

1) Peranan Kerukunan Beragama di Indonesia Timur

Buku ini berisi tentang hasil penelitiannya yang dilakukan pada tahun 1975. Isinya merupakan ilustrasi tentang bagaimana kerukunan hidup antara pemeluk agama-agama yang terdapat di Indonesia Timur yang pluralis, dan solusi yang diwujudkan dalam rangka mencapai kehidupan beragama yang harmonis.

2) Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan

Karya ini merupakan laporan dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Quraish Shihab pada tahun 1978. Isinya menggambarkan tentang situasi dan kondisi obyektif dari persoalan wakaf yang terdapat di Sulawesi Selatan. Selain dari pada itu, buku ini isinya juga memuat solusi atau saran-saran untuk memperbaiki persoalan wakaf yang ada pada saat itu.

3) Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya

Buku ini diterbitkan di kota Ujung Pandang pada tahun 1984. Isinya ditujukan untuk mengupas buku tafsir al-Manar yang

---

<sup>36</sup> Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Jembatan Merah, 1988). hal. 111.



dikaji, kemudian ia mengungkapkan segi-segi kekuatan dan kelemahan dari tafsir al-Manar tersebut.

4) Filsafat Hukum Islam

Buku Filsafat Hukum Islam diterbitkan oleh Departemen Agama RI pada tahun 1987. Isi dari buku ini adalah menggambarkan tentang pemikiran filosofis dari hukum Islam.

5) Mahkota Tuntunan Illaahi (Tafsir Surat al-Fatihah)

Karya ini diterbitkan pada tahun 1988 oleh penerbit Unitama Jakarta. Isi buku ini adalah uraian dari kandungan surat al-Fatihah. Penjelasan yang diungkapkan memberikan nuansa dan pengetahuan baru bagi para pembaca. Hal yang demikian ini karena banyak persoalan yang dituturkan tidak terdapat pada karya tafsir sebelumnya.<sup>37</sup>

6) Tafsir al-Amanah

Karya ini merupakan kumpulan artikel dari rubrik tafsir yang diasuh oleh Quraish Shihab pada majalah Amanah. Karya ini diterbitkan oleh penerbit Pustaka Kartini pada tahun 1992. Isinya adalah menyangkut persoalan penafsiran dari Q.S. al-'Alaq dan Q.S. al-Mudatsir.

7) Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat

Karya ini merupakan kumpulan dari makalah yang pernah ditulis olehnya guna keperluan seminar, bagian dari buku yang diterbitkan, dan lain sebagainya. Makalah yang tercakup di dalamnya adalah yang pernah dihasilkannya selama rentang waktu penulisan dari tahun 1976 sampai tahun 1992. Isinya adalah mengenai berbagai persoalan dalam kehidupan. Karya ini diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung pada tahun 1992, dan telah mengalami cetak ulang berkali-kali.

---

<sup>37</sup> Hamdani Anwar, *Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Misbah*, Jurnal Mimbar Agama dan Budaya, Volume XIX Nomor 2, tahun 2002, hal. 173-174.



8) Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan

Karya ini diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung pada tahun 1994, serta telah mengalami cetak ulang berkali-kali. Isinya adalah tentang kumpulan materi dari rubrik *Pelita Hati* yang diasuhnya pada *Harian Pelita* yang tebit di Jakarta.

9) Wawasan al-Qur'an: Tafsir *Maudhu'i* atas Pelbagai Persoalan Umat

Karya ini diterbitkan oleh penerbit Mizan pada tahun 1996 dan berhasil menjadi karya yang *best seller*. Isinya merupakan kumpulan makalah yang disajikan pada materi pengajian di masjid Istiqlal Jakarta untuk para eksekutif yang diselenggarakan oleh Departemen Agama yang pada saat itu diresmikan oleh Menteri Agama Tarmizi taher pada tanggal 3 Juli tahun 1993. Materi yang terhimpun dalam karya ini adalah kumpulan makalahnya sampai tahun 1996. Isi buku ini adalah meyangkut berbagai persoalan yang dijelaskan secara matematis sesuai informasi al-Qur'an.<sup>38</sup>

10) Tafsir al-Qur'an al-Karim

Karya ini diterbitkan oleh penerbit Pustaka Hidayat pada tahun 1997. Isinya merupakan hasil tafsiran terhadap 24 surat pendek dal al-Qur'an yang didasarkan pada urutan turunnya. Tafsir yang disuguhkan dalam karya ini menggunakan metode tahlili, yang dimulai dari surat al-Fatihah sebagai induk al-Qur'an, kemudian disusul surat yang memuat wahyu pertama yaitu surat al-'Alaq, selanjutnya surat al-Mudatsir, al-Muzzammil, dan seterusnya hingga penafsiran terhadap surat at-Thariq.<sup>39</sup>

11) Mukjizat al-Qur'an

---

<sup>38</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 3-578.

<sup>39</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hal. 3-888.

Karya ini diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung pada tahun 1997. Isinya tentang uraian segi-segi keistimewaan kitab suci al-Qur'an dan unsur-unsur kemukjizatan yang ada pada kitab suci al-Qur'an.<sup>40</sup>

12) al-Asma' al-Husna

Karya ini mencakup uraian tentang nama-nama Allah yang berjumlah 99 nama (Asma'). SEbagian isi dari buku ini adalah materi dari ceramah yang disampaikan oleh Quraish Shihab di televisi pada saat bulan Ramadhan.

13) Yang Tersembunyi

Karya ini menguraikan tentang persoalan-persoalan ghaib yang ada di sekitar kehidupan kita. Paparan materi dalam buku ini memberikan pengetahuan dan masukan baru tentang hal-hal yang selama ini diyakini ada dari segi ajaran al-Qur'an dan as-Sunnah.

14) Tafsir al-Misbah

Tafsir al-Misbah diterbitkan oleh penerbit Lentera Hati Tangerang pada tahun 2007. Karena ini merupakan karya tafsir, maka isinya adalah hasil penafsiran Quraish Shihab terhadap semua surat dalam al-Qur'an. Kitab tafsir Indonesia ini dicetak menjadi 15 jilid, mulai dari surat al-Fatihah sampai dengan surat an-Nas.<sup>41</sup>

d. Tafsir al-Misbah

1) Setting historis penulisan Tafsir al-Misbah

Tafsir al-Misbah merupakan karya tafsir ulama Indonesia yaitu Muhammad Quraish Shihab. Tafsir al-Misbah untuk pertama kalinya mulai ditulis di kota Kairo (Mesir) pada hari Jum'at Rabi'u al-Awwal tahun 1420 H atau bertepatan dengan tanggal 18 Juni tahun 1999 M, dan penulisan tafsir diselesaikan di Jakarta

<sup>40</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 7-311.

<sup>41</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 1-15, (Tangerang: Lentera Hati, 2007).

(Indonesia) pada hari Jum'at tanggal 8 Rajab tahun 1423 H atau bertepatan dengan tanggal 5 September tahun 2003 M.<sup>42</sup>

Berdasarkan hasil pengamatan dari peneliti terhadap *Tafsir al-Misbah*, khususnya pada sub bab yang memuat judul “*Sekapur Sirih*”, sub bab “Pengantar” serta bab “Penutup” maka diketahui bahwa latar belakang dari penulisan *Tafsir al-Misbah* adalah sebagai berikut:

*Pertama*, kesadaran dari pribadi Quraish Shihab terhadap fungsi al-Qur'an sebagai pedoman hidup seorang muslim. Menurut Quraish Shihab, kitab suci al-Qur'an tidaklah cukup sebagai bacaan saja. Kitab suci al-Qur'an selain sebagai bacaan, hendaknya disertai dengan kesadaran akan keagungannya, pemahaman dan penghayatan yang disertai dengan *tazakkur* dan *tadzabbur*. Menurut Quraish Shihab, wahyu pertama memerintahkan kepada manusia untuk membaca, bahkan kata *iqra'* diulangi dua kali. Tetapi selain memiliki arti membaca, kata *iqra'* juga mengandung makna telitilah, dalamilah, sebab dengan penelitian dan pendalaman itu maka manusia akan dapat meraih kebahagiaan sebanyak mungkin. Guna melengkapi argumentasinya tersebut, ia mengutip ayat dari Q.S. Shād, 38: 29 sebagai berikut:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

“Kitab (al-Qur'an) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran” (Q.S. Shād, 38: 29).<sup>43</sup>

Ayat tersebut diterjemahkan oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya adalah dengan kalimat; “*Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka*

<sup>42</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1, hal. V-XXV.

<sup>43</sup> Terjemah Kementerian Agama RI

*memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.”<sup>44</sup>*

*Kedua*, memberikan langkah yang mudah bagi umat Islam dalam memahami isi dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dengan jalan menjelaskan secara rinci tentang pesan-pesan yang dibawa oleh al-Qur'an, serta menjelaskan tema-tema yang berkaitan dengan perkembangan kehidupan manusia. Menurut Quraish Shihab, walaupun banyak orang berminat memahami pesan-pesan yang terdapat dalam al-Qur'an, namun ada kendala baik dari segi keterbatasan waktu, keilmuan, dan kelangkaan referensi sebagai bahan acuan.<sup>45</sup>

*Ketiga*, ada kekeliruan umat Islam dalam memaknai fungsi al-Qur'an. Misalnya, tradisi membaca Q.S. Yasin berkali-kali, tetapi tidak memahami apa yang mereka baca berkali-kali tersebut. Indikasi tersebut juga terlihat dengan banyaknya buku tentang fadhilah-fadhilah (keutamaan) membaca surat-surat dalam al-Qur'an. Berdasarkan kenyataan tersebut maka Quraish Shihab perlu untuk memberikan bacaan baru yang menjelaskan tema-tema atau pesan-pesan al-Qur'an pada ayat-ayat yang mereka baca.<sup>46</sup>

*Keempat*, kekeliruan sebagaimana di atas tidak hanya merambah pada level masyarakat awam terhadap ilmu agama, akan tetapi juga pada masyarakat terpelajar yang berkecimpung dalam dunia studi al-Qur'an, apalagi jika mereka membandingkan dengan karya ilmiah, banyak diantara mereka yang tidak mengetahui bahwa sistematika penulisan al-Qur'an memiliki aspek pendidikan yang sangat menyentuh.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1, hal. V-XXV.

<sup>45</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 88.

<sup>46</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm. x.

<sup>47</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm. x.

## 2) Sistematika penulisan Tafsir al-Misbah

Penulisan tafsir al-Misbah ditulis secara berseri dalam bentuk volume. Adapun penjelasan dari masing-masing volume adalah sebagai berikut:

No. Volume	Surat	Jumlah halaman
Vol. 1	Q.S. al-Fatihah s/d Q.S. al-Baqarah	624
Vol. 2	Q.S. Ali Imran s/d Q.S. an-Nisa'	659
Vol. 3	Q.S. al-Ma'idah	257
Vol. 4	Q.S. al-An'am	367
Vol. 5	Q.S. al-A'raaf s/d Q.S. at-Taubah	765
Vol. 6	Q.S. Yunus s/d Q.S. ar-Ra'du	613
Vol. 7	Q.S. Ibrahim s/d Q.S. al-Isra'	585
Vol. 8	Q.S. al-Kahfi s/d Q.S. al-Anbiya'	524
Vol. 9	Q.S. al-Hajj s/d Q.S. al-Furqan	554
Vol. 10	Q.S. as-Syiu'araa' s/d Q.S. al-Ankabut	547
Vol. 11	Q.S. ar-Ruum s/d Q.S. Yaasiin	582
Vol. 12	Q.S. as-Shaffat s/d Q.S. az-Zukhruf	601
Vol. 13	Q.S. ad-Dukhan s/d Q.S. al-Waqi'ah	586
Vol. 14	Q.S. al-Hadid s/d Q.S. al-Mursalat	695
Vol. 15	Juzm' Ammaa	646

## 3) Pendekatan penulisan Tafsir al-Misbah

Penulisan Tafsir al-Misbah cenderung memakai pendekatan *al-diraayah* dari pada pendekatan *bi al-riwayah*. Kecenderungan ini begitu tampak, karena ketika mulai masuk penafsiran terhadap ayat hampir dipastikan selalu diawali mengurai sisi kebahasaannya dari berbagai bentuk. Contohnya, untuk membahas *bismillah*, Quraish Shihab menguraikannya sampai lima lembar atau halaman dari berbagai perspektif, mulai dari makna *ba'* yang di baca *bi* pada kalimat *bismillah*. Walaupun Quraish Shihab tidak menyatakan secara langsung bahwa penafsirannya menggunakan pendekatan *al-dirayah*, namun hal tersebut dapat dilihat bahwa Quraish Shihab menyandarkan tafsirnya kepada bahasa al-Qur'an



(bahasa Arab), *uslub* (redaksi bahasa Arab), ilmu *nahwu*, *sharaf*, *balaghah*, *ushul fiqih*, *asbab an-nuzul*, serta *nasikh-mansukh*.<sup>48</sup>

Pada penulisan tafsir al-Misbah juga menggunakan pendekatan tekstual, yang oleh Quraish Shihab ditulis di Mesir dan belum menampilkan problem keindonesiaan dalam epistemologis yang dihadapi umat Indonesia pada saat tafsir tersebut di tulis di Mesir. Awal penulisan tafsir al-Misbah terjadi sekitar bulan Juni 1999 di Kairo, akhir tahun 1999 ini Indonesia bukan saja mengalami perubahan politik (dari Orde Baru ke Orde Reformasi), tetapi Indonesia juga mengalami dinamika pemahaman keagamaan. Contoh dari dinamika pemahaman keagamaan adalah maraknya kajian tentang kesetaraan gender dan perlunya dibangun hubungan sosial antar umat beragama.<sup>49</sup>

#### 4) Metode, corak, dan karakteristik Tafsir al-Misbah

Metode penafsiran yang digunakan oleh Quraish Shihab tidak berbeda dengan metode yang dipakai oleh HAMKA, yaitu dengan metode tahlili (analitik), yaitu bentuk karya tafsir yang berusaha mengungkap isi kandungan al-Qur'an dari berbagai aspeknya, dalam bentuk tahlili ini disusun berdasarkan urutan ayat di dalam al-Qur'an, selanjutnya memberikan penjelasan-penjelasan tentang kosa kata, makna global ayat, korelasi, *asbab al-nuzul* dan hal-hal lain yang dianggap bisa membantu untuk memahami al-Qur'an.<sup>50</sup>

Dengan menggunakan metode tahlili, Quraish Shihab menganalisis setiap kosa kata atau lafal dari aspek bahasa dan makna. Analisis dari aspek bahasa meliputi keindahan susunan kalimat, *ijaz*, *badi'*, *ma'ani*, *bayan*, *haqiqat*, *majaz*, *kinayah*,

<sup>48</sup> Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an dalam Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: AMZAH, 2015), hlm. 119-120.

<sup>49</sup> Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an dalam Tafsir al-Misbah*, hlm. 276.

<sup>50</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 57.

isti'arah, dan lain sebagainya. Adapun dari aspek makna meliputi sasaran yang dituju oleh ayat, hukum, akidah, moral, perintah, larangan, relevansi ayat sebelum dan sesudahnya, hikmah, dan lain sebagainya.<sup>51</sup>

Quraish Shihab juga memahami mengenai sabab al-nuzul (sebab-sebab turunnya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari rasul, sahabat, tau para *tabi'in* yang kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan diwarnai oleh latar belakang pendidikannya, serta sering pula tercampur dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nash* (teks) al-Qur'an tersebut.

Corak penafsiran Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah adalah '*adhaab al-ijtima'i*' (sosial kemasyarakatan). Tafsir dengan corak ini tidak hanya menekankan pada tafsir lughawi, fiqih, 'ilmi, dan isyarii, tetapi juga menekankan pada kebutuhan sosial masyarakat. Setidaknya ada tiga karakter yang harus dimiliki oleh sebuah karya tafsir bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan, yaitu; *Pertama*, menjelaskan petunjuk ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, dan menjelaskan bahwa al-Qur'an itu kitab suci yang kekal sepanjang zaman; *Kedua*, penjelasan-penjelasan lebih tertuju pada penanggulangan penyakit hati dan masalah-masalah yang sedang mengemuka di masyarakat; *Ketiga*, disajikan dengan bahasa yang mudah dipahami dan indah didengar.<sup>52</sup>

Menurut peneliti, tafsir al-Misbah sudah memenuhi ketiga karakteristik di atas. Kaitannya dengan karakter pertama, tafsir ini selalu menghadirkan penjelasan akan petunjuk-petunjuk dalam al-Qur'an dan menghubungkannya dengan kehidupan masyarakat, serta menjelaskan bahwa al-Qur'an itu kitab suci yang kekal

---

<sup>51</sup> Kadar M. Yusuf, *Studi al-Qur'an*, (Jakarta: t.p., 2009), hlm. 143-144.

<sup>52</sup> Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: AMZAH, 2014), hlm. 193-194.

sepanjang zaman. Kemudian karakter kedua, Quraish Shihab selalu mengakomodasi hal-hal yang dianggap sebagai problem di dalam masyarakat. Kemudian yang ketiga dalam hal penyampaiannya tidak dapat diragukan lagi, ia menggunakan bahasa yang mudah dipahami oleh semua kalangan pembaca.

Quraish Shihab sering menekankan konteks ayat dalam penafsiran al-Qur'an. Pemahaman tentang konteks ayat tidak terbatas pada *asbab al-nuzul* saja, tetapi juga meliputi korelasi (*munasabah*) dengan seluruh ayat, hubungan satu ayat dengan ayat sebelumnya sebagaimana tertulis pada mushaf, latar belakang, 'illah, dan motif ditetapkannya suatu petunjuk. Dengan demikian, hasil penafsiran hasil penafsiran yang diperoleh tidak bersifat parsial, namun bersifat menyeluruh dan utuh. Quraish Shihab menyatakan bahwa dalam konteks mengenalkan al-Qur'an dalam Tafsir al-Misbah, ia menyajikan bahasa setiap surat dengan menamakan setiap tujuan surat atau tema pokok surat.<sup>53</sup>

### 3. Hermeneutika

#### a. Definisi Hermeneutika

Secara etimologi, hermeneutika berasal dari kata Yunani yaitu *hermeneuein*, yang diterjemahkan dengan *menafsirkan*, sedangkan kata bendanya adalah *hermeneia* yang berarti *tafsiran*. Dalam tradisi Yunani Kuno, kata *hermeneuein* dipakai dalam tiga makna yaitu; mengayakan (*to say*), menjelaskan (*to explain*), dan menerjemahkan (*to translate*).<sup>54</sup>

Menurut Palmer sebagaimana dikutip oleh Susanto, dari tiga makna tersebut kemudian dalam kata Inggris diekspresikan dengan kata *to interpret*. Maka dari itu perbuatan interpretasi merujuk pada tiga hal pokok, yaitu; *Pertama*, pengucapan lisan (*an oral recitation*); *Kedua*, penjelasan yang masuk akal (*a reasonable explanation*); *Ketiga*,

<sup>53</sup> Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an dalam Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: AMZAH, 2015), hlm. 121-125.

<sup>54</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, (Jakarta: Kencana, 2016), hal. 1.

terjemahan dari bahasa lain (*a translation from another language*) atau mengekspresikan.<sup>55</sup>

Menurut istilah, hermeneutika biasa dipahami sebagai *the art and science of interpreting especially authoritative writing, mainly in application to sacred scripture and equivalent to exegesis* (seni dan ilmu menafsirkan khususnya tulisan-tulisan berkewenangan, terutama berkenaan dengan kitab suci dan/atau identik dengan tafsir). Ada juga yang memahami bahwa hermeneutika adalah suatu filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *understanding of understanding* (pemahaman pada pemahaman) terhadap teks, terutama teks kitab suci, yang datang dari kurun waktu, tempat, serta situasi sosial yang asing bagi para pembacanya.<sup>56</sup>

Hermeneutika dapat didefinisikan secara longgar sebagai suatu teori atau filsafat interpretasi makna.<sup>57</sup> Hermeneutika adalah ilmu yang membahas tentang penafsiran (*theory of interpretation*) dan bermakna *interpreting* dan *understanding* dalam memahami sebuah teks.<sup>58</sup> Hermeneutika merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran untuk menjelaskan teks beserta ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan berbagai macam variasi historisnya), maupun subjektif (maksud pengarang).<sup>59</sup>

#### b. Sejarah Singkat Kemunculan Hermeneutika

Istilah Hermeneutika sering dihubungkan dengan nama Hermes, tokoh mitologi Yunani yang bertugas menjadi perantara antara dewa Zeus dan manusia.<sup>60</sup> Menurut Nasr sebagaimana dikutip

<sup>55</sup> *Ibid*, hal. 1. Lihat juga: Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Secheilmacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hal. 23.

<sup>56</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 2.

<sup>57</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai metode, Filsafat, dan Kritik*, Ter. Imam Khoeri, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), hal. VI.

<sup>58</sup> Mudji Rahardjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 1998), hal. 29.

<sup>59</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hal. 23-24

<sup>60</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 2.

oleh Susanto, mengatakan bahwa dalam agama Islam, nama Hermes sering diidentikkan dengan nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi tenun dan kedokteran.<sup>61</sup> Bagi nabi Idris, persoalan krusial yang harus diselesaikan adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa langit dapat dipahami oleh manusia yang berbahasa bumi. Dari sini makna metaforis dari profesi tukang tenun/memintal muncul, yaitu memintal atau merangkai firman Tuhan agar dapat ditangkap dan mudah dipahami oleh manusia. Dengan demikian, hermeneutika yang diambil dari peran Hermes adalah suatu ilmu atau seni menginterpretasikan (*the art of interpretation*) sebuah teks.<sup>62</sup>

Sejarah kemunculan hermeneutika berawal dari kisah Hermes di Yunani. Hermes menyampaikan pesan para dewa kepada manusia, sehingga dapat dikatakan ia (Hermes) tidak hanya mengumumkan kepada mereka kata-demi kata saja, melainkan juga bertindak sebagai seorang penerjemah yang membuat kata-kata para dewa dapat dimengerti dengan jelas dan bermakna, yang dapat memunculkan beberapa penjelasan atasnya atau hal-hal lainnya sebagai tambahan (tafsirnya).<sup>63</sup>

Di sepanjang sejarahnya, hermeneutika secara sporadis muncul dan berkembang sebagai teori interpretasi saat ia mulai diperlukan untuk menerjemahkan literatur otoritatif di bawah kondisi-kondisi yang tidak mengijinkan akses kepadanya, karena alasan jarak ruang-waktu atau perbedaan bahasa. Dalam kedua kasus ini, makna asli sebuah teks dapat saja diperdebatkan atau tetap tersembunyi sehingga memerlukan penjelasan interpretatif agar membuatnya transparan. Sebagai cara untuk memperoleh pemahaman yang benar, dengan demikian hermeneutika pada awalnya

---

<sup>61</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (New York: State University of New York Press, 1989), hal. 71. Lihat: Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 2.

<sup>62</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 2.

<sup>63</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer*, hal. 1.



dipergunakan dalam tiga jenis kapasitas; *Pertama*, membantu diskusi mengenai bahasa teks (yakni kosa kata dan tata bahasa), kemudian pada akhirnya memunculkan filologi; *Kedua*, memfasilitasi eksegesis literatur suci; *Ketiga*, menuntun yurisdiksi.<sup>64</sup>

Interpretasi sastra memiliki asal-usulnya dalam sistem pendidikan Yunani dimana ia diperbantukan kepada interpretasi dan kritisisme Homer dan puisi lainnya. Pembagiannya menjadi retorika dan puisi pada akhirnya bergabung menjadi seni verifikasi teks. Tahap kedua terdapat dalam rumusan metodologi bagi interpretasi teks-teks profan pada masa Renaissans dan Humanisme, dimana monumen-monumen sastra klasik sekali lagi diteliti dengan cermat. Investigasi filologis ini muncul dari sebuah ketertarikan praktis karena kebudayaan Yunani tidak hanya merepresentasikan sebuah model bagi pendidikan seni dan ilmiah saja, melainkan hidup secara umum.<sup>65</sup>

Ketertarikan etis-pedagogis seperti ini lebih menggema dalam eksegesis kitab suci. Disinilah kita menemukan rahim utama kelahiran hermeneutika; secara praktis semua agama mengandalkan pada teks suci serta mengembangkan sistem-sistem aturan interpretasi. Para rabi telah meletakkan aturan-aturan untuk menginterpretasikan Talmud dan Midraschim. Dilthey sendiri mengacu pada Philo, seorang Aleksandrian, untuk menunjuk pada asal-usul kanon dan hukum penginterpretasian secara alegoris (Kanones dan nomoi tes allegorias), dan perbedaan antara makna spiritual dan makna literal.<sup>66</sup>

#### c. Objek kajian hermeneutika

Secara umum, hermeneutika dapat diartikan sebagai teori interpretasi atau alat analisis untuk mengkaji sebuah teks. Namun cakupan kajiannya ternyata sangat kompleks dan multidisipliner. Hermeneutika secara konsekuen terkait pada dua tugas ini, yaitu; *Pertama*, memastikan isi dan makna sebuah kata, kalimat, teks, dan

<sup>64</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer*, hal. 6.

<sup>65</sup> Ibid. hal. 6

<sup>66</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer*, hal. 6-7.

sebagainya. Kedua, menemukan instruksi-instruksi yang terdapat di dalam bentuk bentuk simbolis.<sup>67</sup>

Objek kajian di sisi ini meliputi interpretasi terhadap teks-teks hukum, filsafat, sosial, dsejarah, politik, dan bahkan terhadap teks-teks keagamaan dalam kajian *Qur'anic studies* pada studi ke-Islam-an kontemporer.<sup>68</sup> Hal ini juga dipertegas oleh Sumaryono yang menyatakan bahwa *the autoritative weittings* (teks-teks otoritatif) atau *sacred scripture* (teks-teks kitab suci) merupakan bahan kajian dalam hermeneutika.<sup>69</sup>

Salah satu pandangan utama filsafat hermeneutika menegaskan bahwa ilmuwan sosial atau interpretator dan objek dihubungkan oleh sebuah konteks tradisi yang mengimplikasikan bahwa ia telah memiliki sebuah pra-pemahaman atas objek ketika ia mengkaji objek tersebut, sehingga tidak mungkin untuk memulai dengan sebuah pemikiran yang netral. Konsep mengenai apa yang terlihat di dalam pemahaman pada akhirnya bergeser dari reproduksi sebuah objek yang telah ada sebelumnya menjadi partisipasi dalam komunikasi yang sedang berlangsung antara masa lalu dan masa kini. Filsafat hermeneutis tidak bertujuan mencapai sebuah pengetahuan objektif dengan menggunakan prosedur-prosedur metodis, melainkan pada pengungkapan (*explication*) dan deskripsi fenomenologis mengenai *Dasein* manusia dalam temporalitas dan historisitasnya.<sup>70</sup>

#### d. Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir al-Qur'an

Menurut Kummel, sebagaimana dikutip oleh Armas dan dan Thalib, kemunculan hermeneutika sebagai metode memahami atau menafsirkan kitab suci dipicu oleh persoalan-persoalan yang terjadi dalam penafsiran Bibel. Awalnya bermula pada saat para reformis

---

<sup>67</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer*, hal. 1

<sup>68</sup> F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hal. 36.

<sup>69</sup> E. Sumaryono, *Ibid.* hal. 23-24.

<sup>70</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer*, hal. ix-x.

menolak otoritas penafsiran Bibel yang berada dalam genggamannya gereja. Menurut Martin Luther (1483-1546), menyatakan bahwa bukan gereja dan bukan Paus yang dapat menentukan makna kitab suci, tetapi kitab suci sendiri yang menjadi satu-satunya sumber final bagi kaum Kristen. Menurut Martin Luther, Bibel harus menjadi penafsir bagi Bibel itu sendiri. Ia menyatakan, *This Means that (scripture) itself by itself is the most testing, judging, and illuminating all things.* Pernyataan tegas dari Martin Luther yang menggugat otoritas gereja dalam memonopoli penafsiran Bibel pada akhirnya berkembang luas dan menjadi sebuah prinsip *Sola Scriptura* (cukup kitab suci saja, tidak perlu tradisi). Berdasarkan prinsip *Sola Scriptura*, maka dibangunlah metode penafsiran bernama hermeneutika.<sup>71</sup>

Sebagai suatu pendekatan, akhir-akhir ini hermeneutika sedemikian rupa digandrungi oleh para peneliti akademis, kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, filsuf maupun teolog, khususnya untuk mengkaji, memahami, dan menafsirkan teks (*scripture*) kitab suci, misalnya Injil dan al-Qur'an. Sebagai suatu tawaran metodologi baru bagi pengkaji kitab suci, eksistensi hermeneutika dengan demikian tidak dapat dielakkan. Menjamurnya berbagai literatur ilmu tafsir kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman kitab suci al-Qur'an misalnya, hal ini menunjukkan betapa daya tarik (*magnitude*) hermeneutika memang luar biasa.<sup>72</sup>

Hasan Hanafi dalam tulisannya yang berjudul *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutika itu bukan hanya (tidak sekedar) ilmu interpretasi atau teori pemahaman saja, akan tetapi hermeneutika juga berarti ilmu yang menjelaskan

---

<sup>71</sup> Abdullah A. Thalib, *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*, (Sulawesi Tengah: LPP Mitra Edukasi), hal. 238-239. lihat: Adnin Armas, *Filsafat Jermeneutika dan Dampaknya terhadap Studi al-Qur'an*, Bahan-Bahan Mata Kuliah *Islamic Wordview* di Program Pendidikan dan Pemikiran Islam Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta, Edotor: Adian Husaini, (tk.: tp, 2008).

<sup>72</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 3.

penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampa kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.<sup>73</sup>

Pembakuan hermeneutika sebagai sebuah perangkat pemahaman tidal bisa dilepaskan dari perkembangan pemikiran tentang bahasa dalam tradisi Yunani. Bahasa dan hermeneutika adalah dua hal yang tidak bisa saling dipisahkan. Bahasa penting bagi hermeneutika karena bahasa merupakan lahan. Demikian pula, hermeneutika penting bagi bahasa karena hermeneutika menjadi metode untuk memahami bahasa. Keterkaitan ini menjadikan hermeneutika sebagai metode untuk mengeluarkan makna kebahasaan suatu teks. Metode pemahaman teks inilah yang mula-mula menjadi tugas hermeneutika.<sup>74</sup>

Menurut pendapat Ahmala sebagaimana dikutip oleh Susanto, menjelaskan bahwa hermeneutika sebagai sistem penafsiran, dalam konteks ini hermeneutika lebih difungsikan sebagai seperangkat aturan penafsiran dengan cara menghilangkan segala misteri yang menyelimuti simbol, yaitu dengan cara membuka selubung yang menutupinya. Tokohnya adalah Paul Ricouer.<sup>75</sup> Recouer mengulang kembali definisi hermeneutika sebagai teori penafsiran (eksegesis) tekstual. Baginya, hermeneutika merupakan teori tentang peraturan yang menentukan eksegesis, interpretasi suatu bagan teks atau kumpulan tanda yang dapat dianggap suatu teks. Hermeneutika adalah suatu proses penguraian yang bertolk dari isi dan makna yang tampak kepada makna yang tersembunyi. Objek interpretasi adalah teks dalam pengertian luas, yang mencakup simbol-simbol, mimpi, mitos dan

---

<sup>73</sup> Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 1. Lihat: Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 3-4.

<sup>74</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 5.

<sup>75</sup> Muzairi, *Hermeneutika dalam Pemikiran Islam*, dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 54-56.

simbol masyarakat atau literatur. Dengan hermenetika, Recouer ingin membongkar kendala-kendala hermeneutika dalam mitos dan simbol, serta secara reflektif mensistematisasi realitas di balik bahasa, simbol, dan mitos.<sup>76</sup>

Menurut Hidayat sebagaimana dikutip oleh Thalib, menjelaskan bahwa metode hermeneutika menggunakan pendekatan secara abduksi, yaitu proses mendekati data (dalam hal ini adalah teks atau tanda-tanda lain) melalui asumsi dan kemungkinan sehingga muncul sekian wajah kebenaran. Prose ini sering disebut sebagai proses *hermeneutical circle*, yaitu proses dinamis dalam menafsirkan teks atau tanda-tanda berdasarkan asumsi-asumsi, pengalaman serta terjadinya saling menafsirkan antara sesama teks atas teks yang kemudian melahirkan jaringan dan lingkaran interteks. Dalam proses ini peran prakonsepsi dan predisposisi penafsir dalam memahami teks atau tanda-tanda mempunyai andil yang besar dalam membangun makna. Sebuah teks atau tanda menawarkan kepada pembaca/penafsirnya berbagai kemungkinan penafsiran berdasarkan sudut pandang serta teori yang dipilih oleh penafsirnya.<sup>77</sup>

Menurut seorang pemikir Islam kontemporer asal Aljazair yaitu Mohammed Arkoun sebagaimana dikutip oleh Thalib, menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab wahyu yang berisi sejumlah pemaknaan atau penandaan potensial yang diusulkan Tuhan kepada segenap manusia. Ayat-ayat al-Qur'an ada yang berfungsi sebagai lambang (simbol), tanda (sign), dan sinyal (signal). Bahkan kata "*ayat*" sendiri secara harfiah bermakna "*tanda-tanda*." Oleh sebab itu pengetahuan tentang kode mutlak (*qua non*) diperlukan dalam

---

<sup>76</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*, hal. 9.

<sup>77</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996). Lihat. Abdullah A. Thalib. *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*, (Sulawesi Tengah: LPP Mitra Edukasi), hal. 241-242.



membaca teks al-Qur'an, sehingga optimalisasi bagi setiap kemungkinan terjadinya produksi makna menjadi terbuka luas.<sup>78</sup>

Penerapan metode hermeneutika dalam penafsiran atau penginterpretasian ayat-ayat al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan masalah wanita, terdapat tiga aspek yang perlu diperhatikan dalam penafsiran, yaitu; *Pertama*, dalam konteks apa teks / ayat / tanda atau yang dapat dikategorikan dengan teks, ditulis atau diciptakan; *Kedua*, bagaimana komposisi bentuk dan struktur teks; *Ketiga*, bagaimana keseluruhan teks tersebut dan kondisi pandangan hidup yang berkembang pada saat itu.<sup>79</sup>

#### 4. Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid

##### a. Problem Penafsiran al-Qur'an menurut Nasr Hamid Abu Zaid

Hermeneutika, sebagai sebuah metode penafsiran tidak hanya memandang teks, tetapi hal yang tidak dapat ditinggalkannya adalah juga berusaha menyelami kandungan makna literalnya. Lebih dari itu, ia berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horizon-horizon yang melingkupi teks tersebut, baik horizon pengarang, horizon pembaca, maupun horizon teks itu sendiri. Dengan kata lain, sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika memerhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran, yaitu teks, konteks, dan kontekstualisasi.<sup>80</sup>

Problema dasar yang diteliti hermeneutika adalah masalah penafsiran teks secara umum, baik berupa teks historis maupun teks keagamaan. Oleh karena itu yang ingin dipecahkan merupakan persoalan yang sedemikian banyak dan kompleks yang terjalin di sekitar watak dasar teks dan hubungannya dengan *al-turats* (budaya) di satu sisi, serta hubungan teks di sisi lain. Yang terpenting di antara

---

<sup>78</sup> Abdullah A. Thalib. *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*, (Sulawesi Tengah: LPP Mitra Edukasi), hal. 234.

<sup>79</sup> Ibid, hal. 243.

<sup>80</sup> Muhammad Shahrur, *Prinsip-Prinsip Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. xvii.

sekian banyak persoalan di atas adalah bahwa hermeneutika mengkonsentrasikan diri pada hubungan mufassir dengan teks.<sup>81</sup>

Abu Zaid sebagai seorang pembaharu di era kontemporer telah menegaskan di awal kajiannya bahwa masalah utama dalam studi al-Qur'an adalah mengembalikan kaitan antara kajian-kajian al-Qur'an dengan kajian-kajian dan kritik sastra. Antara kajian al-Qur'an dengan sastra tersusun dari berbagai ilmu yang porosnya satu, yaitu teks, baik teks tersebut berupa al-Qur'an ataupun hadis Nabi Muhammad. Tidak ada perbedaan metodologis dan pendekatan-pendekatan kritis dalam mempelajari teks-teks sastra, perbedaannya hanya dalam menentukan hakikat teks, karakteristik teks, dan fungsi teks.<sup>82</sup>

Abu Zaid sama sekali tidak mengingkari hakikat al-Qur'an sebagai kalamullah. Abu Zaid menyatakan bahwa dalam hubungan linguistik terdapat interaksi antara pengirim dan penerima. Dalam konteks al-Qur'an pengirimnya adalah Allah. Oleh karena pengirim dalam konteks al-Qur'an adalah Allah, maka Ia tidak dapat dijadikan sebagai objek kajian. Abu Zaid kemudian menawarkan objek kajian dalam studi al-Qur'an berupa realitas budaya yang terjadi pada fase pembentukan dan penyempurnaan. Dengan demikian, pendapat Abu Zaid yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah teks linguistik hal itu tidak menafikan realitas al-Qur'an sebagai kalamullah pada masa pewahyuan. Karena setelah masa pewahyuan berlangsung, maka datang masa berikutnya yang disebut dengan masa pembentukan, yaitu masa saat al-Qur'an sebagai teks kebahasaan dibaca dan dikaji oleh umat manusia. Interaksi masyarakat dengan al-Qur'an inilah yang disebut dengan realitas budaya dan dijadikan sebagai objek studi al-Qur'an.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. 3.

<sup>82</sup> Anwar Mujahidin, *Hermeneutika al-Qur'an: Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu al-Qur'an dan Hadis dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora*, (Ponorogo: STAIN PO Press, 2013), hlm. 60-61.

<sup>83</sup> Anwar Mujahidin, *Hermeneutika al-Qur'an*, hlm. 61-62.

Pandangan Abu Zaid yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah prouk budaya, teks linguistik, dan teks historis sama sekali tidak menafikan asal-usul ilahiah dari al-Qur'an, namun juga tidak mengebiri hakikat al-Qur'an sebagai teks linguistik yang terikat oleh waktu dan ruang di dalam sejarah dan masyarakat tertentu. Al-Qur'an sebagai teks historis tunduk kepada pemahaman dan interpretasi manusia (pembaca). Hubungan antara bahasa dan budaya menegaskan bahwa bahasa merefleksikan budaya (fenomena dan sistem-sistem tanda) pada satu sisi, dan merujuk kepada alam (yakni entitas-entitas fisik dan sosial), pada sisi yang lain.<sup>84</sup>

Menurut Nur Ikhwan sebagaimana dikutip oleh Mujahidin, menjelaskan bahwa Abu Zaid menggunakan teori semiotika dari bapak linguistik modern yaitu Ferdinand De Saussure yang membedakan antara *parol* (ucapan) dan *langue* (bahasa) yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab adalah *kalam* dan *lughah*. *Langue* adalah sistem bahasa sebagai keseluruhan yang sejatinya bersifat sosial dan independen dari individu tertentu, sementara *parole* adalah ucapan-ucapan atau tindak komunikasi individual. Hubungan antara *langue* (bahasa/*lughah*) dan *parol* (ucapan/*kalam*) bersifat dialektik, karena *parol* (ucapan) meskipun memiliki partikularitasnya sendiri namun tidak bisa melampaui struktur umum sistem linguistik (*langue*). Bahasa al-Qur'an sebagai sebuah sistem (*langue*) dalam konteks hermeneutika, merefleksikan budaya Arab abad ke-VII, dan budaya itu merefleksikan alam atau entitas-entitas fisik dan sosial pada saat itu. Antara bahasa, budaya, dan alam terkait melingkar yang tidak ada habis-habisnya.<sup>85</sup>

Shofiyullah sebagaimana dikutip oleh Mujahidin menjelaskan historisitas al-Qur'an perspektif Abu Zaid, yang menjelaskan bahwa pewahyuan gradual selama lebih dari dua puluh dua tahun

---

<sup>84</sup> Ibid, hlm. 62.

<sup>85</sup> Anwar Mujahidin, *Hermeneutika al-Qur'an*, hlm. 62-63.

mengekspresikan hubungan dialektik antara teks, budaya, dan realitas dalam sebuah momen historis tertentu. Historisitas tafsir al-Qur'an mencakup historisitas makna yang terkandung dalam teks, tidak hanya peristiwa sejarah yang menyertai turunnya *nash (asbab al-nuzul)*. Kajian dalam tafsir al-Qur'an yang historis akan meliputi kajian terhadap historisitas bahasa teks, termasuk di dalamnya masalah bahasa dan budaya masyarakat yang memproduksi, membangun, atau menyusun teks tersebut. Kajian terhadap sebuah teks tidak hanya berhenti pada makna yang tersurat dalam teks tersebut, tetapi juga apa yang dimaksudkan di balik makna teks.<sup>86</sup>

Abu Zaid membagi makna al-Qur'an menjadi dua, yaitu makna objektif dan makna signifikansi. Menurutnya, secara umum kosa kata al-Qur'an mengambil dua unsur makna, yaitu makna awal yang terdiri dari dua bentuk, *historis* dan *metaforik*. Sedangkan dua unsur signifikansi yaitu level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Setelah makna objektif atau makna awal kosa kata al-Qur'an ditemukan, kemudian dilanjutkan pada upaya mengaitkan al-Qur'an dengan realitas kekinian, dimana al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi.<sup>87</sup>

b. Kerangka Teori Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid

1) Validitas antara ta'wil dan talwin

Perbincangan mengenai perbedaan antara *ta'wil* (interpretasi) dengan *talwin* sangatlah penting dalam pembacaan al-Qur'an menurut perspektif Abu Zaid. Berbeda dengan *ta'wil* yang menurutnya adalah sebuah pembacaan produktif (*qira'ah al-muntijah*) yang berdasarkan atas prinsip epistemologi mengenai objektifitas. Sedangkan *talwin* merupakan sebuah pembacaan

<sup>86</sup> Anwar Mujahidin, *Hermeneutika al-Qur'an*, hlm. 63-64.

<sup>87</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 133-134.

ideologis-subjektif-tendensius (*qira'ah al-mughridah*) atas teks. Dengan kata lain, *ta'wil* merupakan suatu pembacaan yang membuat teks berbicara sendiri (*reading out*), sedangkan talwin merupakan suatu pembacaan yang memaksakan teks berbicara mengenai apa yang diinginkan oleh pembaca (*reading into*).<sup>88</sup>

Menurut Nur Ichwan sebagaimana dikutip oleh Alfitri mengatakan bahwa Abu Zaid menggunakan kata ideologi guna merujuk kepada bias, kepentingan, orientasi, kecenderungan ideologis, tujuan politik dan pragmatis, serta keyakinan keagamaan. Ia mengatakan bahwa ideologi merupakan bias penafsir, ideologi orientasinya keyakinan yang terkadang membimbingnya, sementara seharusnya ia memeranginya. Sebagai contoh, ketika anda memulai studi-studi sebagai seorang Muslim, tentu saja ada keyakinan dalam diri anda. jika anda tidak bisa memisahkan diri anda darinya, maka anda tidak akan dapat menjadi sarjana. Inilah yang saya maksud dengan ideologi.<sup>89</sup>

Meskipun demikian, Abu Zaid mengakui bahwa tidak ada pembacaan yang bersih (*qira'ah bari'ah*) sebab tidak ada pengetahuan yang berangkat dari ruang hampa, dan pembaca selalu dibatasi oleh cakrawala pembacaannya sendiri.<sup>90</sup> Bagi Abu Zaid, pembacaan yang bersih terkaait dengan objektivitas kultural yang berkaitan dengan ruang dan waktu. Menurut Abu Zaid, tidaklah berarti bahwa interpretasi objektif (*at-ta'wil al-maudu'i*) atas sebuah teks keagamaan atau sebuah teks sastra merupakan sebuah tuntunan yang tidak mungkin untuk diimplementasikan, sebagaimana dilebih-lebihkan oleh trend tertentu hermeneutika kontemporer. Menolak objektivitas berarti

---

<sup>88</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Mahfum an-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiyy, 1990), hlm. 21, 27-31.

<sup>89</sup> Alfitri, *Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an* Nasr Hamid Abu Zaid, *Millah*, Vol. II, No. 1 Agustus 2002, hlm. 61.

<sup>90</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Kitab ad-Dini*, (Kairo: Sina li an-Nasr, 1993), hlm. 143.



memaparkan subjektivisme. Objektivitas yang mungkin diimplementasikan dalam menginterpretasikan sebuah teks adalah sebuah objektivitas kultural (*al-maudu'iyah ath-thaqafiyah*) yang terkait oleh waktu dan ruang, dan bukan merupakan ilusi (wahm) yang diciptakan oleh ideologi kolonialisme Barat.<sup>91</sup> Berdasarkan penjelasan dari Abu Zaid tersebut maka seorang pembaca tidak diperbolehkan begitu saja untuk memaksakan kepentingan ideologis pragmatiknya terhadap makna dan signifikansi teks (*maghza*).

## 2) Makna dan signifikansi (*maghza*)

Makna merupakan makna yang ditampilkan oleh teks, sedangkan signifikansi merupakan apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Makna adalah makna kontekstual original yang hampir-hampir mapan (*fixed*) disebabkan karena historisitasnya, sedangkan signifikansi bisa berubah (*changeable*). Selain dari pada itu, Abu Zaid juga membedakan antara makna yang dimaksudkan oleh penulis dan makna yang dipresentasikan oleh teks. Abu Zaid lebih menekankan pada makna pengertian yang terakhir. Jika makna bergantung pada maksud penulis (Allah), maka hal ini akan menutup maknanya dari signifikansi apapun.<sup>92</sup>

Menurut Abu Zaid, ada tiga level makna pesan yang inhern di dalam teks keagamaan. Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk kepada buku historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Level kedua adalah makna yang menunjuk kepada bukti sejarah dan dapat diinterpretasikan secara metaforis. Level ketiga adalah makna yang dapat diperluas berdasarkan atas signifikansi yang bisa diungkap dari konteks

<sup>91</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Mahfum an-Nash*, hlm. 271.

<sup>92</sup> Mochamad Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, MA Thesis Leiden Univesity, 1999, hlm. 64-65.

sosio-kultural dimana teks tersebut berkembang.<sup>93</sup> Pada level ketiga ini, makna harus diperoleh secara obyektif sehingga signifikansi bisa diturunkan darinya secara lebih valid. Akan tetapi signifikansi tidak boleh merusak makna. Makna berdasarkan atas teks, sedangkan signifikansi berdasarlan atas pembaca serta proses pembacaan. Signifikansi memberikan ruang bagi subyektifitas pembaca yang diarahkan oleh makna yang obyektif tersebut.<sup>94</sup> Hal ini berarti makna dari suatu pesan tidak selalu atau tidak harus, contohnya memaksa menuntut ditariknya suatu signifikansi, sebab hal ini hanya merupakan salah satu kemungkinan dari tiga kemungkinan level makna tersebut di atas.

### 3) Langkah penerapan teori hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid

Terkait dengan penerapan teori hermeneutika, Abu Zaid memberikan langkah-langkah teori hermenutikanya untuk menginterpretasikan teks keagamaan (al-Qur'an) sebagai berikut:<sup>95</sup>

a) *Pertama*, untuk mengungkapkan makna yang tersembunyi pada teks, interpreter harus mulai dengan pembacaan permulaan. Pembacaan ini diikuti oelh pembacaan analitis, supaya kunci dan gagasan-gagasan sentral teks dapat terkuak. Melalui gagasan sentral ini, interpreter menemukan makna makna tersembunyi lainnya dan mengembangkan pembacaan-pembacaan baru.

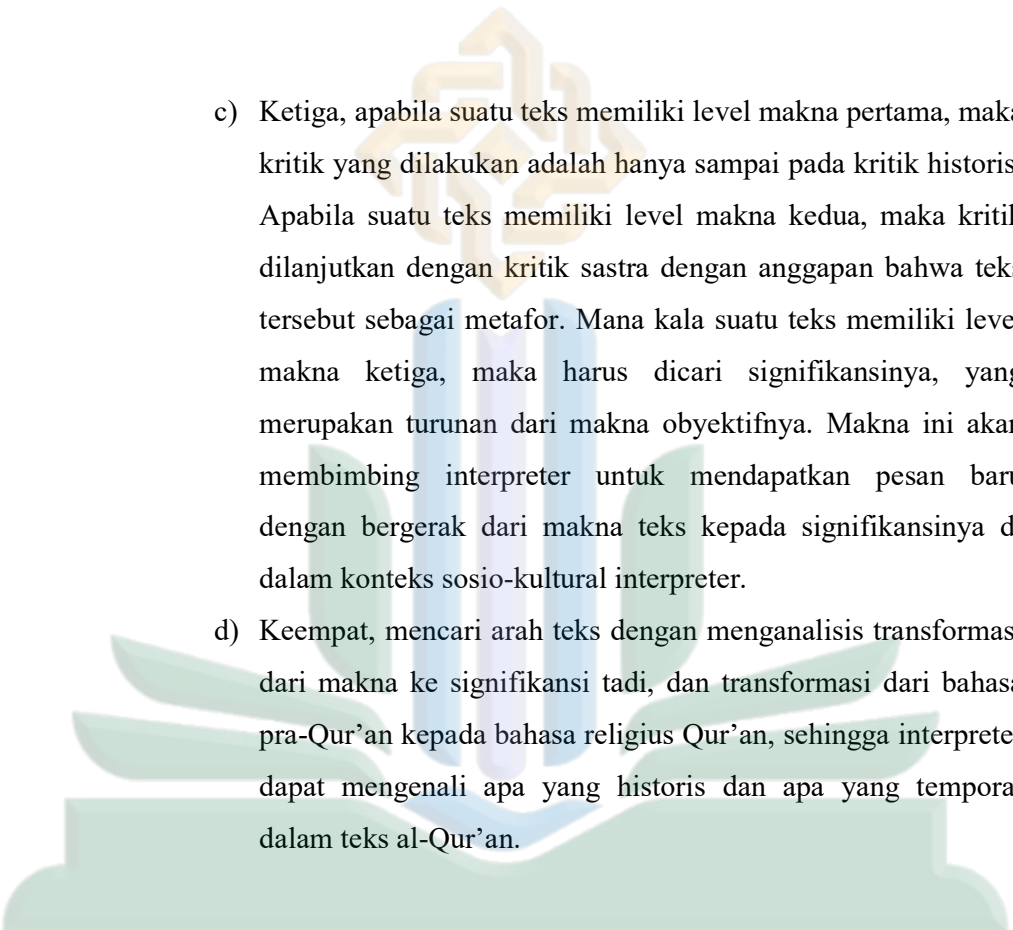
b) *Kedua*, dalam mencerna makna teks, interpreter harus memperhatikan makna sosio-kultural kontekstual dengan menggunakan kritik historis sebagai permulaan yang diikuti oleh analisis linguistik dan kritiksastra dengan memanfaatkan sejumlah teori sastra. Maka dari sini akan diketahui level makna pesan teks tersebut.

---

<sup>93</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Kitab ad-Dini*, hlm. 210.

<sup>94</sup> Mochamad Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics*, hlm. 68-69.

<sup>95</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Kitab ad-Dini*, hlm. 144.

- 
- c) Ketiga, apabila suatu teks memiliki level makna pertama, maka kritik yang dilakukan adalah hanya sampai pada kritik historis. Apabila suatu teks memiliki level makna kedua, maka kritik dilanjutkan dengan kritik sastra dengan anggapan bahwa teks tersebut sebagai metafor. Mana kala suatu teks memiliki level makna ketiga, maka harus dicari signifikansinya, yang merupakan turunan dari makna obyektifnya. Makna ini akan membimbing interpreter untuk mendapatkan pesan baru dengan bergerak dari makna teks kepada signifikansinya di dalam konteks sosio-kultural interpreter.
- d) Keempat, mencari arah teks dengan menganalisis transformasi dari makna ke signifikansi tadi, dan transformasi dari bahasa pra-Qur'an kepada bahasa religius Qur'an, sehingga interpreter dapat mengenali apa yang historis dan apa yang temporal dalam teks al-Qur'an.

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

## BAB III METODE PENELITIAN

### A. Subyek Penelitian

#### a. Jenis Data

Jenis dari penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang bersumber pada data kepustakaan atau *library research*. Yaitu jenis penelitian yang menggunakan data-data kepustakaan. Sehingga data penelitian ini sepenuhnya didasarkan atas bahan-bahan kepustakaan yang terkait dengan penafsiran terhadap ayat-ayat mansukh.

#### b. Sumber Data

##### 1) Sumber data primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsir al-Misbah* karya Muhammad Quraish Shihab.

##### 2) Sumber data sekunder

Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah kitab, buku hasil penelitian terdahulu, jurnal, serta dokumen lain yang berkaitan dengan penelitian ini.

### B. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan (*library research*), oleh karena itu peneliti dalam proses pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi. Metode dokumentasi adalah metode pengumpulan data yang diperoleh melalui berbagai dokumen. Dokumentasi merupakan cara pengumpulan data melalui peninggalan tertulis, seperti arsip-arsip dan buku-buku yang berhubungan dengan masalah penelitian.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Nana Syaadi Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung, PT. Remaja Rosda Karya, 2006), 181.

### C. Analisis Data

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang dibuktikan dengan data-data yang telah disebutkan di atas, maka untuk mengolah dan menganalisa data-data tersebut peneliti menggunakan metode kualitatif yang disusun secara deskripsi, komparasi, dan analisis. Teori analisis ini (*analysis content*) mencakup tiga syarat, yaitu objektivitas, sistematis, dan universal.<sup>97</sup> Adapun langkah-langkah sistematis yang ditempuh dalam analisis data dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Tahap awal digunakan metode deskripsi guna menggambarkan keadaan obyek atau materi dari peristiwa tanpa maksud mengambil keputusan atau kesimpulan yang berlaku umum dengan cara mengumpulkan data-data yang terdapat dalam berbagai literatur maupun karya ilmiah yang mempunyai hubungan dengan pembahasan, kemudian disajikan apa adanya.
- b. Tahap selanjutnya menggunakan metode komparasi, yaitu membandingkan informasi atau data satu dengan yang lainnya untuk memperoleh kesimpulan atau hasil yang lebih komprehensif tentang objek kajian penelitian.
- c. Pada tahap ketiga digunakan metode analisis, guna memilih dan mempertajam pokok bahasan seperti yang telah disebutkan di atas, dalam analisis ini mesti objektif, sistematis, dan universal.

### D. Keabsahan Data

Keabsahan data adalah untuk menjamin bahwa semua yang telah diamati dan diteliti penulis sesuai atau relevan dengan apa yang sesungguhnya ada dalam kenyataan yang sebenarnya memang terjadi. Hal ini dilakukan penulis untuk memelihara dan menjamin bahwa data maupun informasi yang berhasil dihimpun dan dikumpulkan itu benar, baik bagi pembaca maupun subjek yang diteliti. Untuk menetapkan keabsahan data

---

<sup>97</sup> Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, Cet. 1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), 68.



diperlukan teknik pemeriksaan. Adapun teknik pemeriksaan keabsahan data dalam penelitian ini adalah menggunakan teknik triangulasi dengan teori.

Triangulasi dengan teori menurut pendapatnya Patton yang dikutip oleh Moleong adalah mengatakan bahwa triangulasi dengan teori dapat dilaksanakan dan hal itu dinamakannya penjelasan banding (*rival explanations*). Dalam hal ini, jika analisa telah menguraikan pola, hubungan, dan menyertakan penjelasan yang muncul dari analisis, maka penting sekali untuk mencari tema atau penjelasan pembandingan atau penyaing. Hal itu dapat dilakukan secara induktif atau secara logika. Secara induktif dilakukan dengan menyertakan usaha pencarian cara lainnya untuk mengorganisasikan data yang barangkali mengarahkan pada upaya penemuan penelitian lainnya. Secara logika dilakukan dengan jalan memikirkan kemungkinan logis lainnya dan kemudian melihat apakah kemungkinan-kemungkinan itu dapat ditunjang oleh data. Jika peneliti membandingkan hipotesis pembandingan dengan penjelasan pembandingan, bukan berarti ia menguji atau meniadakan alternatif itu. Justru peneliti mencari data yang menunjang alternatif penjelasan itu. Jika peneliti gagal menemukan “bukti” yang cukup kuat terhadap penjelasan alternatif dan justru membantu peneliti dalam menjelaskan derajat kepercayaan atau hipotesis asli, hal ini merupakan penjelasan “utama” peneliti. Melaporkan hasil penelitian disertai penjelasan sebagaimana yang dikemukakan tadi jelas akan meningkatkan derajat kepercayaan data yang diperoleh.<sup>98</sup>

#### **E. Tahap-Tahap Penelitian**

Menguraikan rencana pelaksanaan penelitian yang meliputi penelitian pendahuluan, pengembangan desain, penelitian sebenarnya, dan penulisan laporan hasil penelitian. Adapun tahap-tahap penelitian yang dilakukan oleh peneliti dalam melakukan penelitian ini adalah sebagai berikut:

---

<sup>98</sup> Lexy J. Moleong, MA. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), 178-179)

a. Kegiatan pencarian dan pengumpulan data kepustakaan

Pada tahap ini peneliti mencari dan mengumpulkan informasi atau data empirik bahan kepustakaan yang bersumber dari kitab, buku, jurnal, hasil laporan penelitian tedahulu, maupun literatur karya ilmiah lainnya yang mendukung tema penelitian ini yaitu tentang makna dan kontekstualisasi ayat-ayat *mansukh* dalam tafsir al-Misbah karya Qurais Shihab.

b. Kegiatan membaca bahan kepustakaan

Setelah peneliti mencari dan mengumpulkan informasi atau data empirik bahan kepustakaan yang berkaitan dengan penelitian ini, maka tahap selanjutnya adalah peneliti membaca bahan-bahan kepustakaan tersebut. Menurut Mestika Zed, kegiatan membaca untuk tujuan penelitian bukanlah pekerjaan yang pasif. Pembaca (sebagai peneliti) diminta untuk tidak menyerap begitu saja semua informasi pengetahuan dalam bahan bacaan, melainkan sebuah kegiatan perburuan yang menuntut keterlibatan pembaca secara aktif dan kritis agar bisa memperoleh hasil yang maksimal.<sup>99</sup>

Dalam kegiatan membaca bahan-bahan penelitian, peneliti berusaha menggali informasi secara mendalam untuk menemukan berbagai pemahaman, penafsiran, gagasan, ataupun pendapat dari para ahli khususnya penafsiran Qurais Shihab terkait ayat-ayat *mansukh* dalam kitab tafsirnya yang berjudul al-Misbah.

---

<sup>99</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 3.

c. Pembuatan catatan penelitian

Kegiatan mencatat bahan penelitian boleh dikatakan sebagai tahap yang paling penting dan barangkali juga merupakan puncak yang paling berat dari keseluruhan rangkaian penelitian kepustakaan.<sup>100</sup> Hal ini dikarenakan seluruh bahan kepustakaan mengenai penafsiran dan kontekstualisasi ayat-ayat *mansukh* yang terkait dengan judul penelitian ini telah dibaca oleh peneliti kemudian harus ditarik sebuah kesimpulan dalam bentuk laporan deskriptif.

d. Mengolah catatan penelitian

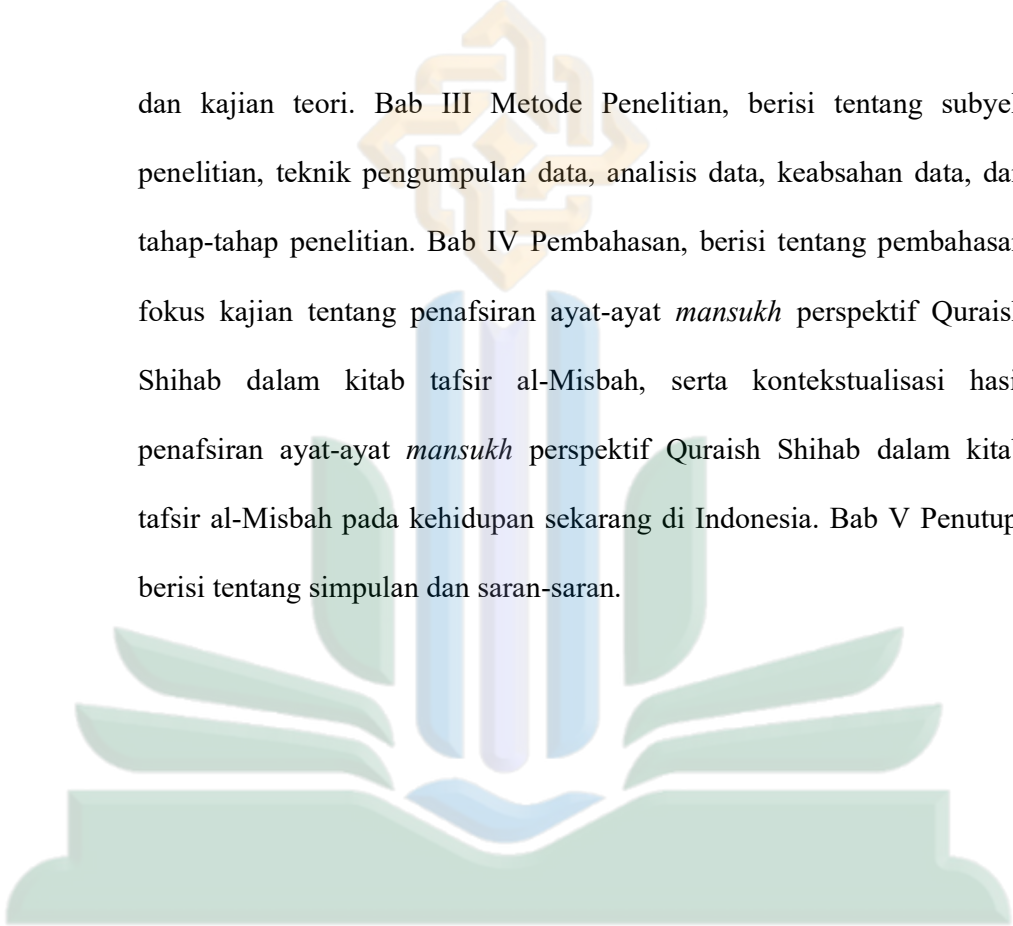
Semua bahan yang telah dibaca oleh peneliti kemudian diolah atau dianalisis guna mendapatkan suatu kesimpulan yang disusun dalam bentuk jawaban dari rumusan masalah penelitian yaitu hasil penafsiran ayat-ayat *mansukh* perspektif Quraish Shihab dalam kitab tafsir al-Misbah, serta kontekstualisasi hasil penafsiran ayat-ayat *mansukh* perspektif Quraish Shihab dalam kitab tafsir al-Misbah pada kehidupan sekarang di Indonesia.

e. Penulisan laporan hasil penelitian

Penulisan laporan hasil penelitian ini dapat peneliti paparkan dalam bentuk sistematika pembahasan berikut ini, yaitu: Bab I Pendahuluan, berisi tentang latar belakang masalah, fokus kajian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, definisi istilah, dan sistematika pembahasan. Bab II Kajian Pustaka, berisi tentang penelitian terdahulu

---

<sup>100</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, 48.



dan kajian teori. Bab III Metode Penelitian, berisi tentang subyek penelitian, teknik pengumpulan data, analisis data, keabsahan data, dan tahap-tahap penelitian. Bab IV Pembahasan, berisi tentang pembahasan fokus kajian tentang penafsiran ayat-ayat *mansukh* perspektif Quraish Shihab dalam kitab tafsir al-Misbah, serta kontekstualisasi hasil penafsiran ayat-ayat *mansukh* perspektif Quraish Shihab dalam kitab tafsir al-Misbah pada kehidupan sekarang di Indonesia. Bab V Penutup, berisi tentang simpulan dan saran-saran.

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

## BAB IV PENYAJIAN DATA DAN ANALISIS

### A. Makna Ayat-Ayat Mansukh dalam Penafsiran Quraish Shihab pada Kitab Tafsir al-Mishbah Berdasarkan Analisis Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid

Pada sajian data hasil penelitian, peneliti akan memaparkan hasil penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *mansukh* atau ayat-ayat yang telah dihapus oleh ayat lain. Sebagaimana peneliti paparkan pada bab sebelumnya, bahwa imam as-Suyuti telah mengkompromikan sejumlah ayat yang digolongkan *nasikh wa al-mansukh*, sehingga dengan hasil kompromi dari sejumlah ayat tersebut kemudian as-Suyuti berpendapat bahwa hanya ada 21 ayat yang dianggap *nasikh* dan *mansukh*.<sup>101</sup> Adapun ayat-ayat mansukh yang peneliti bahas dalam penelitian ini adalah Q.S. al-Baqarah, 2: 180, Q.S. al-Baqarah, 2: 183, Q.S. al-Baqarah, 2: 217, Q.S. al-Baqarah, 2: 240, Q.S. an-Nisa', 4: 15, Q.S. an-Nisa', 4: 33, Q.S. al-Ma'idah, 5: 2, dan Q.S. al-Ma'idah, 5: 42.

Menurut Nasr Hamid, teks al-Qur'an dan hadis tidak berada pada ruang yang kosong. Keberadaan teks senantiasa dipengaruhi oleh realitas dan budaya, meskipun teks tersebut adalah wahyu dari Tuhan. Dalam menginterpretasikan sebuah teks, maka seorang mufasir harus mampu menjelaskan makna (*dalalah*), signifikansi (*magza*), dan dimensi yang tidak terucapkan (*maskut'anhu*). Guna memahami ketiga hal tersebut maka seorang penafsir harus dapat memposisikan dirinya pada kenyataan sekarang, selanjutnya penafsir menelusuri intelektual masa lalu dengan cara masuk pada ruang historis teks untuk mencari makna asal yang terdapat pada teks. Setelah menemukan makna asal teks, seorang penafsir kembali ke masa sekarang untuk membangun kembali signifikansi (makna sekarang). Setelah penafsir menemukan signifikansi maka penafsir bisa membuka dimensi yang tidak

---

<sup>101</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi al-'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq: Syu'aib al-Na'ui, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1429 H/2008 M), 466-467.



terkatakan dari suatu pesan teks tersebut.<sup>102</sup> Berdasarkan keterangan tersebut maka dapat diketahui bahwa ada perbedaan antara makna dan signifikansi. Makna bersifat historis, oleh sebab itu seorang penafsir harus memahami konteks internal linguistik serta konteks sosial budaya, sedangkan makna itu sendiri selalu setabil dan mapan. Adapun signifikansi sifatnya adalah kekinian, yaitu dihasilkan dari pembacaan yang berbeda dengan masa terbentuknya teks. Signifikansi itu sendiri sifatnya dinamis sesuai dengan horison pembacaan yang berubah.

1. Kewajiban bagi orang yang menyadari datangnya tanda kematian agar berwasiat kepada orang yang ditinggalkan (Q.S. al-Baqarah, 2: 180)

Di dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 180, Allah telah memerintahkan kepada kaum muslimin yang menegetahui bahwa dirinya akan meninggal dunia untuk segera membuat wasiat kepada orang tua dan karib kerabat yang akan ditinggalkannya. Wasiat tersebut berkaitan dengan harta yang ia miliki. Menurut sebagian ulama, Q.S. al-Baqarah, 2: 180 tersebut telah dihapus (*mansukh*) oleh Q.S. an-Nisa', 4: 11 yang isinya mengenai pembagian harta waris.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝

“Diwajibkan atas kamu, apabila maut hendak menjemput seseorang di antara kamu, jika dia meninggalkan harta, berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang baik, (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa” (Q.S. al-Baqarah, 2: 180).

Untuk memahami konteks Q.S. al-Baqarah, 2: 180 di atas sesuai dengan hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid, maka ada tiga hal yang perlu dikaji yaitu makna (*dalalah*), signifikansi (*magza*), dan dimensi yang tidak terkatakan (*maskut'anhu*). Penjelasan mengenai ketiga hal tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Makna (*dalalah*)

---

<sup>102</sup> Kurdi, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq, 2010), hal. 123.

Keberadaan wasiat sebagai suatu proses peralihan harta kekayaan ternyata sudah berlangsung sejak zaman dahulu sebelum masa kedatangan ajaran Islam. Pada masa tersebut pelaksanaan wasiat kurang mengedepankan prinsip kebenaran dan keadilan. Hal ini bisa dilihat pada masa Romawi dan juga pada masa Arab Jahiliyah. Pada masa Romawi dan Arab Jahiliyah pelaksanaan pemberian wasiat kepada orang lain (bukan keluarga atau kerabat) yang dilakukan dengan tujuan guna berlomba-lomba menunjukkan kemewahan yang dimiliki pemberi wasiat, sedangkan kerabat yang seharusnya pantas mendapat wasiat ditinggal atau dibiarkan dalam keadaan miskin, padahal mereka membutuhkan harta benda. Kondisi semacam ini kemudian berubah dengan datangnya Islam yang mengarahkan tujuan wasiat kepada dasar-dasar kebenaran dan keadilan. Oleh sebab itu setiap pemilik harta diwajibkan untuk berwasiat kepada orang tua dan karib kerabat sebelum dilakukan pembagian harta warisan.<sup>103</sup> Adapun secara historis, perintah berwasiat yang terdapat pada Q.S. al-Baqarah, 2: 180 turun sebelum adanya ketentuan tentang hak waris.

Pada salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Amir ibn Sa'ad dari ayahnya, ia pernah berkata, "Rasulullah saw. pernah pada waktu haji Wada' mengunjungi saya pada saat saya sakit yang akan membawa saya meninggal dunia, kemudian saya bertanya kepada beliau, "Wahai Rasulullah, sudah sampai pada diri saya sakit seperti yang telah engkau lihat sendiri sedangkan saya memiliki banyak harta dan tidak ada yang akan mewarisi saya kecuali anak perempuan, bolehkah saya sedekahkan dua pertiga harta saya ini?" Beliau bersabda: "Tidak, sepertiga dan sepertiga itu banyak." Sesungguhnya kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya itu lebih baik

---

<sup>103</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), Juz. 10, hlm. 7438.

dari pada kamu meninggalkan mereka dalam keadaan memintaminta kepada orang lain (H.R. Muslim).<sup>104</sup>

Di dalam al-Qur'an, kata *wasiat* dan kata yang seakar dengan kata *wasiat* tersebut memiliki beberapa pengertian, antara lain bermakna *menetapkan* (Q.S. al-An'am, 6: 144), *memerintah* (Q.S. Luqman, 31: 14 dan Q.S. Maryam, 19: 31), serta bermakna *mensyari'atkan* atau *menetapkan* (Q.S. an-Nisa', 4: 11).<sup>105</sup> Adapun kata wasiat yang terdapat dalam ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut:

1) Wasiat bermakna menetapkan

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْنَاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا

“Apakah kamu menjadi saksi ketika Allah menetapkan ini bagimu?” (Q.S. al-An'am, 6: 144).

2) Wasiat bermakna memerintah

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ

“Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya.” (Q.S. Luqman, 31: 14).

وَأَوْصَيْتَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا

“Dan Dia memerintahkan kepadaku (melaksanakan) salat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup.” (Q.S. Maryam, 19: 31).

3) Wasiat bermakna mensyari'atkan atau menetapkan

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

“Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan.” (Q.S. an-Nisa', 4: 11).

Di dalam kitab *Syarah Fath al-Mu'min* dijelaskan bahwa secara etimologi (bahasa), kata wasiat bermakna menyampaikan dan

<sup>104</sup> Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairiy, *al-Jami' as-Shahih*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Jil. 5, hlm. 71.

<sup>105</sup> Fathurrahman Djamil, Wasiat: Makna, Urgensi dan Kedudukannya dalam Islam, *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 38, Tahun IX 1998, hlm. 5.

menyambung. Kata wasiat tersebut berasal dari kata *silah bih* yang berarti menyambung, sebab pewasiat menyambungkan kebagusan (kebaikan) dunianya dengan akhiratnya.<sup>106</sup> Pembahasan mengenai wasiat lebih didominasi pada pembahasan hukum. Oleh sebab itu pengertian wasiat juga banyak dikemukakan oleh para ulama mazhab atau ulama fiqih.

Berdasarkan pendapat yang dikemukakan oleh ulama mazhab maka diketahui bahwa pengertian tentang wasiat sangat beragam. Menurut pendapat imam Hanafi, wasiat adalah suatu pemberian hak milik yang dilakukan setelah pemberinya meninggal dunia yang mana pemberian hak milik tersebut dilakukan secara suka rela (*tabarru'*).<sup>107</sup> Menurut imam Malik, yang dimaksud dengan wasiat adalah suatu transaksi yang mengharuskan si penerima wasiat berhak memiliki sepertiga harta peninggalan milik si pemberi wasiat setelah si pemberi wasiat tersebut meninggal dunia, atau mengharuskan penggantian hak sepertiga harta si pewasiat terhadap penerima wasiat. Menurut imam Syafi'i, wasiat merupakan suatu perbuatan baik seseorang dengan cara memberikan hak yang pada saat pelaksanaan perbuatan baik tersebut dilakukan ketika ia telah wafat, baik diucapkan maupun tidak diucapkan. Sedangkan menurut imam Ahmad, wasiat adalah transaksi yang berlaku setelah wafat, seperti halnya berwasiat terhadap seseorang supaya memelihara anaknya yang masih kecil atau menikahi anak perempuannya, atau menyisihkan sepertiga harta miliknya, dan lain sebagainya.<sup>108</sup>

b. Signifikansi (*magza*)

Menurut penafsiran Qurais Shihab, pada Q.S. al-Baqarah, 2: 180 di atas terdapat kata كَتَبَ (*kutiba*) yang bermakna wajib, oleh

---

<sup>106</sup> Abdul Aziz al-Malabari, *Syarh Dath al-Mu'in*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kuttub al-Arabiyah, 1990), hlm. 92.

<sup>107</sup> Syams al-Din al-Syarakhsiy, *al-Mabsuth Syarh al-Kafiy*, (Mesir: T.P., 1331 H), hlm. 142.

<sup>108</sup> Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Juz 3, hlm. 316.

sebab itu banyak ulama yang mewajibkan wasiat, apalagi pada akhir ayat tersebut ditegaskan bahwa berwasiat adalah hak. Secara kebahasaan, wasiat merupakan pesan baik yang disampaikan oleh seseorang kepada orang lain untuk dilaksanakan, baik saat yang berwasiat masih hidup maupun setelah ia meninggal dunia. Namun kata *wasiat* biasa digunakan untuk pesan-pesan yang disampaikan untuk dilaksanakan setelah kematian seseorang yang berwasiat. Makna inilah yang dimaksud oleh Q.S. al-Baqarah, 2: 180 di atas yang dikuatkan oleh perintah tersebut dengan kematian.<sup>109</sup>

Adanya polemik terkait telah dihapusnya status hukum wasiat yang bersifat wajib pada Q.S. al-Baqarah, 2: 180, maka Quraish Shihab berpandangan bahwa wasiat sebagaimana dalam bunyi ayat 180 harus dilaksanakan dengan syarat ma'ruf, yaitu adil serta sesuai dengan tuntunan agama. Agama menuntun untuk tidak mewasiatkan harta lebih dari sepertiga, dan menuntun untuk tidak memberi wasiat kepada orang yang telah mendapat warisan.<sup>110</sup> Berdasarkan hal tersebut maka status hukum perintah berwasiat tetap berlaku, atau dengan kata lain bahwa ayat yang dianggap *mansukh* oleh sebagian ulama tidak dianggap *mansukh* oleh Quraish Shihab.

c. Dimensi yang tidak terkatakan (*maskut'anhu*)

Anjuran untuk berwasiat merupakan perintah bagi orang Islam yang dilakukan secara ma'ruf serta sesuai dengan tuntunan agama. Apabila dilihat dari konteks turunnya ayat, teks ayat, serta penafsiran ulama tentang makna wasiat maka dapat penulis simpulkan bahwa perintah untuk berwasiat selain memiliki tujuan ibadah kepada Allah juga memiliki tujuan sosial dan ekonomi. Secara sosial, pemberi wasiat telah melakukan kepedulian terhadap keluarga atau orang lain yang menerima wasiat sehingga sepeninggal pemberi wasiat tidak ada lagi masalah sosial yang terjadi pada

---

<sup>109</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 197-198.

<sup>110</sup> *Ibid.* hlm. 398.



keluarga atau orang lain yang ditinggalkannya. Adapun secara ekonomi, harta wasiat bisa digunakan sebagai modal usaha sehingga dari usahanya tersebut si penerima wasiat memiliki pendapatan ekonomi yang memadai.

2. Penghapusan Puasa Total dari Makan, Minum, dan Bersenggama di Bulan Ramadhan(Q.S. al-Baqarah, 2: 183)

Q.S. al-Baqarah, 2: 183 berbicara tentang puasa total dari makan, minum, dan bersanggama status hukumnya telah dihapus (*mansukh*) dengan Q.S. al-Baqarah, 2: 187 yang membolehkan bersenggama di malam hari oleh sepasang suami istri pada bulan Ramadhan. Menurut para mufasir, ayat tersebut telah dihapus status hukumnya oleh Q.S. al-Baqarah, 2: 187. Adapun teks Q.S. al-Baqarah, 2: 183 adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang sebelum kamu agar kamu bertakwa” (Q.S. al-Baqarah, 2: 183).

a. Makna (*dalalah*)

Ayat tentang puasa dimulai dengan ajakan kepada setiap orang yang mempunyai iman meskipun seberat apapun atau sebesar bisi sawi. Ayat ini dimulai dengan satu pengantar yang mengundang setiap mukmin untuk sadar akan perlunya melaksanakan ajakan puasa tersebut. Redaksi awal ayat adalah dengan kalimat sapaan; *wahai orang-orang yang beriman*, kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan kewajiban puasa tanpa menunjukkan siapa yang mewajibkannya, yaitu dengan kalimat; *diwajibkan atas kamu*. Redaksi ini tidak menunjukkan siapa pelaku yang telah mewajibkan puasa, mungkin hal itu untuk mengisyaratkan bahwa apa yang akan diwajibkan ini sedemikian penting dan bermanfaat bagi setiap orang bahkan kelompok, sehingga seandainya bukan Allah yang mewajibkannya maka niscaya manusia sendiri yang akan

mewajibkannya atas dirinya sendiri. Yang diwajibkan oleh Allah adalah *ash-shiyam* (menahan diri).<sup>111</sup>

Kemudian ayat tersebut menjelaskan bahwa kewajiban yang dibebankan tersebut adalah *sebagaimana telah diwajibkan pula atas umat-umat terdahulu sebelum kamu*. Hal ini berarti puasa bukan hanya khusus untuk generasi mereka yang diajak berdialog pada masa turunnya ayat perintah puasa, akan tetapi juga terhadap umat-umat terdahulu meskipun rincian cara pelaksanaannya berbeda-beda, sebab sebagian umat terdahulu ketika berpuasa berdasarkan kewajiban yang ditetapkan oleh tokoh-tokoh agama mereka, bukan melalui wahyu ilahi atau petunjuk dari nabi.<sup>112</sup>

Para pakar perbandingan agama telah menyebutkan bahwa orang-orang Mesir kuno sebelum mereka mengenal agama samawi (Yahudi, Kristen, Islam), mereka telah mengenal puasa. Orang-orang Mesir kuno tersebut melaksanakan puasa yang kemudian beralih atau ditiru oleh orang-orang Yunani dan Romawi. Pusa juga dikenal oleh agama-agama penyembah bintang. Demikian juga dengan agama Budha, Yahudi dan Nasrani. Ibnu an-Nadzim sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab menyatakan bahwa agama para penyembah bintang berpuasa selama 30 hari dalam satu tahun, ada pula puasa-puasa sunah sebanyak 16 hari, dan ada juga yang melakukan puasa selama 27 hari. Puasa mereka sebagai penghormatan kepada bulan, juga kepada bintang Mars yang mereka percaya sebagai bintang nasib dan juga kepada matahari.<sup>113</sup>

Dalam ajaran agama Budha dikenal puasa sejak terbit sampai terbenamnya matahari. Umat Budha melaksanakan puasa uposatha yang dilaksanakan selama 4 hari dalam satu bulan. Orang Yahudi melaksanakan puasa selama 40 hari, bahkan dalam agama Yahudi dikenal beberapa puasa yang dianjurkan bagi penganut-penganut

---

<sup>111</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 401.

<sup>112</sup> Ibid, hlm. 401.

<sup>113</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 401- 402.

agama Yahudi, khususnya untuk mengenang para nabi atau peristiwa-peristiwa penting dalam sejarah mereka. Selain agama Yahudi, agama Kristen juga menganjurkan puasa meskipun dalam kitab Perjanjian Baru tidak ada isyarat tentang kewajiban puasa. Dalam praktik keberagaman mereka dikenal aneka ragam puasa yang ditetapkan oleh pemuka-pemuka agama.<sup>114</sup>

Setelah turunnya Q.S. al-Baqarah, 2: 187 maka puasa total yang sebagaimana dipahami oleh masyarakat Islam pada saat itu statusnya telah dihapus oleh Q.S. al-Baqarah, 2: 183 sebagai berikut:

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَابِكُمْ ۗ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۗ فَالَّذِينَ لَا يُبَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۗ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ ۗ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۗ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۗ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Dihalalkan bagimu pada malam hari 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 memaafkan kamu. 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. Tetapi jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beriktikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa” (Q.S. al-Baqarah, 2: 187).

#### b. Signifikansi (Magza)

Kaitannya dengan Q.S. al-Baqarah, 2: 187, Quraish Shihab menjelaskan mengenai apa saja yang boleh dilakukan pada waktu malam di bulan puasa (Ramadhan), dan juga menjelaskan mengenai apa saja yang harus dilakukan pada waktu siang hari, waktu dan lamanya berpuasa, yaitu *makan dan minumlah hingga jelas benar*

<sup>114</sup> Ibid. hlm. 402.

*bagimu benang putih*, yakni cahaya yang nampak membentang di ufuk bagaikan benang yang panjang pada saat tampaknya fajar *shidiq*, dari *benang hitam* yang membentang bersama cahaya fajar dari kegelapan malam. Karena ungkapan ini tidak jelas maknanya bagi sebagian orang termasuk sahabat Nabi yang bernama ‘Adi Ibn Hatim, maka Allah menambah keterangan tentang maksud-Nya dengan menurunkan tambahan kata, bahwa yang dimaksud adalah *fajar*. Hal ini berarti diperbolehkan makan, minum, dan berhubungan seks sejak terbenamnya matahari sampai terbitnya fajar. Terbitnya matahari adalah permulaan berpuasa, adapun akhir puasa sampai datang malam, yaitu terbenamnya matahari meskipun mega merah masih terlihat di ufuk sebagaimana dipahami oleh mayoritas ulama, atau sampai menyebarnya kegelapan malam dan hilangnya mega merah sebagaimana hal ini menurut minoritas ulama.<sup>115</sup>

Kewajiban umat Islam yang beriman supaya menjalankan puasa bertujuan agar mereka bertakwa, yakni terhindar dari segala macam sanksi dan dampak buruk, baik duniawi maupun ukhrawi. Jangan mengira bahwa kewajiban puasa yang dibebankan kepada umat muslim (yang beriman) tersebut dilaksanakan sepanjang tahun. Namun kewajiban puasa tersebut dilaksanakan selama beberapa hari tertentu, itu pun masih harus melihat kondisi kesehatan dan keadaan umat Islam yang melaksanakannya.<sup>116</sup>

c. Dimensi yang tidak dikatakan (*maskut'anhu*)

Berdasarkan penafsiran Quraish Shihab terhadap Q.S. al-Baqarah, 2: 183 maka penulis memberikan kesimpulan bahwa puasa hukumnya wajib bagi umat Islam yang beriman. Namun demikian puasa yang dilakukan oleh umat Islam yang beriman memiliki berbagai aturan dan pantangan dalam melakukannya, serta tidak dilakukan secara terus-menerus atau melakukannya secara total.

---

<sup>115</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 412.

<sup>116</sup> Ibid. hlm. 402.

Bahkan, puasa tersebut dilakukan dari fajar sampai terbenamnya matahari, dan pada malam harinya umat Islam dapat melakukan aktivitas sebagaimana biasa dilakukan, salah satunya adalah melakukan hubungan suami isteri. Dengan demikian puasa yang dijalankan oleh umat Islam tidak memberatkan dan juga tidak bertentangan dengan fitrah manusia yang memiliki kebutuhan makan dan minum, kewajiban untuk bekerja, serta pemenuhan kebutuhan biologis. Bahkan bagi orang yang telah lanjut usia serta orang yang berhalangan menjalankan puasa (orang sakit, pekerja kasar, wanita hamil, dan lainnya) masih bisa meninggalkan puasa dengan cara membayar fidyah atau mengganti puasanya pada hari yang lain.

3. Larangan Umat Islam Berperang pada Bulan Haram (Q.S. al-Baqarah, 2: 217), kecuali Berperang dengan Orang Musyrik

Q.S. al-Baqarah, 2: 217 adalah berisi tentang larangan bagi umat Islam untuk berperang di bulan Haram. Namun berdasarkan keterangan dari Q.S. at-Taubah, 9: 36 umat Islam dibolehkan berperang dengan orang musyrik, sehingga status hukum larangan berperang di bulan Haram secara khusus telah dihapus oleh Q.S. at-Taubah, 9: 36. Adapun bunyi teks dari kedua ayat tersebut adalah sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ  
وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَرَى الْوَن  
يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ۗ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا مِث  
وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا  
خَالِدُونَ

“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, “Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Sedangkan fitnah lebih kejam daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan



di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya” (Q.S. al-Baqarah, 2: 217).

Sedangkan teks Q.S. at-Taubah, 9: 36 yang menghapus status hukum berperang pada bulan Haram sebagaimana yang tercantum pada Q.S. al-Baqarah, 2: 217 di atas adalah sebagai berikut:

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Sesungguhnya jumlah bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu dalam (bulan yang empat) itu, dan perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang takwa” (Q.S. at-Taubah, 9: 36).

a. Makna (*dalalah*)

Quraish Shihab menjelaskan bahwa adanya perintah berperang pada Q.S. al-Baqarah, 2: 217 (sebelum dinasakh oleh Q.S. at-Taubah, 9: 36) dengan redaksi yang bersifat umum telah menimbulkan pertanyaan di kalangan sahabat Nabi yaitu mengenai peperangan pada bulan Haram. Pertanyaan yang berkembang di kalangan sahabat Nabi tersebut sangat penting sebab telah melekat dalam benak pikiran mereka, yaitu perintah membunuh kaum musyrikin di mana saja kaum musyrikin berada kecuali bila mereka berada di Masjidil Haram.<sup>117</sup> Di sisi lain, kaum musyrikin Mekah juga mengecam kaum muslimin atas peristiwa pasukan ‘Abdullah Ibn Jasy yang beranggotakan 12 orang sahabat Nabi Muhammad dengan tugas rahasia mengamati kafilah musyrikin Mekah dan mencari informasi mengenai rencana-rencana mereka. Pasukan itu

<sup>117</sup> Perintah membunuh kaum musyrikin di mana saja kecuali bila mereka berada di Masjidil Haram terdapat pada Q.S. al-Baqarah, 2: 191.

menemukan kafilah yang dimaksud adalah pada akhir bulan Rajab, atau dalam riwayat lain adalah pada awal bulan Rajab yang merupakan salah satu bulan Haram. Selain dari pada itu ada juga yang mengatakan bahwa ketika itu anggota pasukan menduga bahwa mereka masih berada pada penghujung bulan Jumadil Akhir. Mereka membunuh dan merampas kafilah musyrikin yang mengakibatkan seorang anggota kafilah terbunuh, satu orang berhasil melarikan diri, dan satu orang lainnya ditahan.<sup>118</sup>

Kafilah dan tawanan dibawa ke Madinah menemui Rasulullah saw. Mereka disambut dengan kecaman karena membunuh di bulan Haram, Nabi Muhammad pun menegur mereka dengan keras, “Saya tidak memerintahkan kalian berperang di bulan Haram.” Di sisi lain, kaum musyrikin juga mengecam dan bertanya-tanya, apakah Muhammad telah membolehkan peperangan di bulan Haram? Selain dari pada itu, kaum muslimin juga ada yang bertanya bagaimana hukum peperangan yang dilakukan oleh pasukan pimpinan Abdullah Ibn Jahsy tersebut. Dalam ayat tersebut Allah berfirman; “Mereka bertanya kepadamu tentang berperang di bulan Haram. Katakanlah, berperang dalam bulan itu adalah dosa besar.”<sup>119</sup>

b. Signifikansi (*magza*)

Berkaitan dengan perintah larangan perang di bulan Haram, maka yang dipertanyakan adalah hukum berperang di bulan Rajab, yang merupakan salah satu bulan Haram, yakni peperangan yang dipimpin oleh Abdullah Ibn Jahsy, maka yang dijawab adalah hukum peperangan pada bulan-bulan Haram seluruhnya. Hal ini dipahami dari penggunaan kata *qital* (berperang/peperangan) yang menggunakan bentuk nakirah (indefinit). Para pakar al-Qur’an berkata jika ada dua kata yang sama dalam suatu kalimat dan keduanya berbentuk indefinit, maka makna kata kedua berbeda

---

<sup>118</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 461-462.

<sup>119</sup> *Ibid.* hlm. 462.

dengan makna kata pertama. Kata *berperang* pertama dalam ayat di atas dan yang ditanyakan adalah perang yang dilakukan oleh pasukan Abdullah Ibn Jahsy. Sedangkan kata *berperang* yang kedua dan merupakan jawaban pertanyaan tersebut adalah peperangan secara umum. Demikian ayat ini mengakui adat masyarakat menyangkut larangan berperang pada keempat bulan Haram. Namun ayat ini belum atau tidak menjelaskan bagaimana dengan kasus pasukan ‘Abdullah ibn Jasy tersebut. Oleh sebab itu dijelaskan pada lanjutan ayat bahwa perang yang dilakukan oleh pasukan Abdullah Ibn Jahsy adalah perbuatan dosa sebab mereka berperang dan merampas, padahal Nabi Muhammad saw. tidak memerintahkan mereka untuk melakukannya, lebih-labih apabila hal itu mereka lakukan di bulan Rajab yang merupakan salah satu bulan haram. Meskipun demikian apa yang telah dilakukan oleh kaum musyrikin yaitu menghalangi manusia dari jalan Allah (seperti: menghalangi melaksanakan haji dan umrah, kafir terhadap Allah, tidak mengakui keesaan Allah, durhaka kepada Allah, menghalangi masuk Masjid al-Haram, dan mengusir penduduknya dari sekitarnya) adalah lebih besar dosanya di sisi Allah apabila dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh Abdullah Ibn Jahsy dan kelompoknya.<sup>120</sup>

Perbuatan yang dilakukan oleh kaum musyrikin dosanya lebih besar di sisi Allah sebab berbuat fitnah lebih besar dosanya dari pada membunuh. Kata *fitnah* terambil dari akar kata *fatana* yang pada awalnya berarti membakar emas untuk mengetahui kadar kualitasnya. Kata tersebut digunakan al-Qur’an dalam pengertian memasukkan ke neraka atau siksaan. Di dalam al-Qur’an, kata *fitnah* berulang tidak kurang dari tiga puluh kali, dan tidak ada satupun yang mengandung makna membawa berita bohong, atau bermakna menjelakkan orang lain. Oleh sebab itu tidak tepat apabila mengartikan *al-fattnatu asyaddu min al-qatl* dan *al-jitnatu akbaru*

---

<sup>120</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 462-463.

*min al-qatl* (Q.S. al-Baqarah, 2: 217) dengan makna *memfitnah* (membawa berita bohong, menjelekkkan orang lain) lebih kejam atau lebih besar dosanya dari pembunuhan. Kekeliruan ini muncul akibat pemahaman yang meleset tentang kata fitnah yang diperparah oleh diabaikannya konteks sebab turun ayat tersebut.<sup>121</sup>

Fitnah yang dimaksud pada Q.S. al-Baqarah, 2: 217 adalah penyiksaan yang dilakukan oleh kaum musyrikin di Mekah. Penyiksaan itulah yang ditunjuk sebagai lebih kejam serta lebih besar dosanya daripada pembunuhan yang telah dilakukan oleh pasukan pimpinan ‘Abdullah Ibn Jahsy dan kelompoknya, apalagi bila peristiwa tersebut terjadi pada malam pertama bulan Rajab. Penyiksaan yang dilakukan oleh kaum musyrikin lebih kejam dan besar dosanya dari pembunuhan pasukan itu, sebab ketika itu mereka belum mengetahui bahwa bulan Rajab telah tiba. Kata *fitnah* dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 217 ini bisa juga dipahami dalam arti siksaan yang akan dialami oleh kaum musyrikin di hari kemudian (akhirat), lebih besar dan lebih keras sakitnya dari pembunuhan yang dilakukan, baik yang telah dilakukan oleh pasukan ‘Abdullah Ibn Jahsy maupun kaum musyrikin terhadap kaum muslimin. Kaum musyrikin akan terus-menerus dan tidak henti-hentinya memerangi kaum muslimin, sampai mereka dapat mengembalikan kaum muslimin dari agama Islam kepada kekafiran, namun seandainya hal itu sanggup mereka lakukan terhadap kaum muslimin.<sup>122</sup>

c. Dimensi yang tidak terkatakan (*maskut’ anhu*)

Menurut Quraish Shihab, Q.S. al-Baqarah, 2: 217 secara jelas menekankan bahwa adanya berbagai upaya busuk yang dilakukan oleh kaum musyrikin atau kaum tidak beriman terhadap kaum muslimin. Segala cara akan mereka gunakan dan secara terus-menerus akan mereka lakukan sampai akhir hayat untuk mencapai

---

<sup>121</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, ...hlm. 463.

<sup>122</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, ...hlm. 463.

tujuan mereka yaitu memurtadkan umat Islam, dan ini pun bila mereka sanggup mencapai tujuan tersebut. Namun selama iman tetap ada di dalam hati kaum muslimin maka tujuan dari kaum musyrikin atau kaum tidak beriman untuk memurtadkan umat Islam sangat diragukan keberhasilannya. Keraguan tersebut digambarkan pada anak kalimat ayat tersebut yang menggunakan *in* (jika/seandainya), yaitu *seandainya mereka sanggup*. Kata *in* tersebut mengandung makna sesuatu yang diragukan atau diandaikan jarang terjadi.<sup>123</sup> Akhir teks Q.S. al-Baqarah, 2: 217 mengisyaratkan bahwa akan ada orang Islam yang tidak akan mampu bertahan menghadapi ancaman atau terbawa rayuan orang-orang kafir yang berusaha memurtadkan orang Islam. Oleh sebab itu Allah mengancam dengan kalimat: Barang siapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam keadaan kafir, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni-penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.<sup>124</sup>

4. Hukum Istri Cerai Mati Diminta Tinggal di Rumah Bekas Suaminya Selama Satu Tahun (Q.S. al-Baqarah, 2: 240)

Q.S. al-Baqarah, 2: 240 yang memuat hukum istri cerai mati diminta tinggal di rumah bekas suaminya selama satu tahun dihapus oleh Q.S. al-Baqarah, 2: 234 yang menerangkan bahwa masa iddahnya 4 bulan 10 hari. *Nasikh-mansukh* ini terbalik apabila dilihat dari susunan urutan ayat *rasm utsmani*. Namun semua kembali kepada rumus asal, yaitu *nasikh-mansukh* adalah berdasarkan riwayat.<sup>125</sup> Adapun bunyi teks Q.S. al-Baqarah, 2: 240 adalah sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَّأَزْوَاجِهِمْ مِّمَّا عَرَّضُوا إِلَى الْوَالِدِ عَرِّزٌ  
 إِخْرَاجٌ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ  
 حَكِيمٌ

<sup>123</sup> *Ibid*, hlm. 463-464.

<sup>124</sup> *Ibid*, hlm. 464.

<sup>125</sup> Imam Masruri, *Konsep Nasikh Mansukh Jalaluddin as-Suyuti dan Implikasi Metode Pengajarannya di Perguruan Tinggi*, hlm. 18.



“Dan 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). Tetapi jika mereka keluar (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (mengenai apa) yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri dalam hal-hal yang baik. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana” (Q.S. al-Baqarah, 2: 240).

Sedangkan teks Q.S. al-Baqarah, 2: 234 yang telah menghapus status hukum pada Q.S. al-Baqarah, 2: 240 adalah sebagai berikut:

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

“Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai (akhir) idah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan (Q.S. al-Baqarah, 2: 234).

a. Makna (*dalalah*)

Untuk memahami makna yang terkandung dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 240 di atas, maka perlu untuk mengetahui konteks sosial historis turunnya ayat tersebut. Kaitannya dengan hal tersebut, imam as-Suyuti mengambil keterangan asbabun nuzul yang diceritakan oleh Ishaq bin Rahawaih di dalam tafsirnya yang bersumber dari Muqatil bin Hiban, bahwa ada seorang laki-laki penduduk Tha'if datang ke Madinah yang memiliki beberapa orang laki-laki serta perempuan, disertai dengan kedua orang tuanya dan isterinya, kemudian ia meninggal di sana. Kejadian tersebut disampaikan kepada nabi saw. Lalu beliau membagi-bagikan harta bendanya kepada kedua orang tua dan akank-anaknya secara ma'ruf, sedang isterinya tidak diberi bagian, tetapi mereka yang diberi bagian disuruh membeli belanja kepada isteri tadi dari harta peninggalan

suaminya tersebut selama satu tahun. Berkenaan dengan kejadian itu, maka turunlah ayat Q.S. al-Baqarah, 2: 240.<sup>126</sup>

Q.S. al-Baqarah, 2: 240 berbicara mengenai cerai mati, yaitu apa yang hendaknya dilakukan oleh suami bila ia telah merasakan datangnya tanda-tanda kematian. Orang-orang yang merasa telah akan disempurnakan usianya di dunia di antara kamu wahai pria atau suami, yakni apabila menduga bahwa ia tidak lama lagi akan wafat dengan meninggalkan istri, maka hendaklah ia berwasiat untuk istri-istrinya.

Menurut Quraish Shihab, ada ulama yang berpendapat bahwa Q.S. al-Baqarah, 2: 240 tidak berlaku lagi karena telah turun sesudahnya meskipun penempatan ayatnya ditempatkan dalam Q.S. al-Baqarah sebelum ayat 240, ayat tersebut adalah Q.S. al-Baqarah, 2: 234 yang menegaskan dalam bentuk berita dan mengandung perintah tegas, bahwa istri-istri yang ditinggal oleh suaminya harus menjalani masa tunggu (*'iddah*) selama empat bulan sepuluh hari. Penganut pendapat ini mengemukakan bahwa masa tunggu pada Q.S. al-Baqarah, 2: 240 ini adalah satu tahun, sedangkan masa tunggu yang terkandung dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 234 hanyalah empat bulan sepuluh hari. Karena ayat 234 turun setelah ayat 240, maka ayat 234 tersebut membatalkan ayat 240.<sup>127</sup>

b. Signifikasi (*magza*)

Quraish Shihab memberi kesimpulan bahwa melalui ayat 234 Allah mewajibkan istri yang telah ditinggal mati suaminya untuk menjalani *'iddah* (masa tunggu) selama empat bulan sepuluh hari, sedangkan pada ayat 240 mengandung ajaran kepada keluarga suami yang ditinggal agar tidak mengusir sang istri dari rumah yang pernah ditinggalinya bersama suami, yang pada saat itu sang suami telah memberikan kebutuhan sandang, papan, dan pangan. Apabila masa

---

<sup>126</sup> Al-Imam Jalaluddin as-Suyuti, *Riwayat Turunnya Ayat-Ayat Suci al-Qur'an*, (Surabaya: Mutiara Ilmu, 1986), hlm. 89.

<sup>127</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 521.

*'iddah* empat bulan sepuluh hari telah berlalu, maka bila istri yang telah menjadi janda memilih untuk keluar atau pindah rumah tanpa paksaan dan gangguan dari siapapun, maka tidak ada dosa bagi para wali atau ahli waris suami yang meninggal, atau bahkan semua kaum muslimin apabila membiarkan mereka (janda/ahli waris/wali) keluar rumah atau berbuat apa saja selama yang dikerjakan tersebut bersifat *ma'ruf* terhadap diri mereka. Bersifat *ma'ruf* di sini artinya adalah semua yang dilakukannya tersebut sejalan dengan tuntunan agama Islam dan norma masyarakat.<sup>128</sup>

c. Dimensi yang tidak terkatakan (*maskut 'anhu*)

Dari penafsiran Quraish Shihab terhadap Q.S. al-Baqarah, 2: 240 di atas, maka dapat disimpulkan bahwa ayat tersebut menjamin bagi janda untuk memiliki tempat tinggal dan hidup bersama dengan anak-anaknya. Atau memberikan jaminan kepada janda yang tidak memiliki anak untuk tetap tinggal di rumah peninggalan suaminya maupun jaminan bagi janda tersebut untuk pindah dari rumah yang ditempatinya tersebut. Sehingga keselamatan jiwa keluarga, pemenuhan kebutuhan ekonomi dan tempat tinggal tetap terpenuhi. Selain dari pada itu, ayat ini juga memberikan indikasi bahwa janda yang ditinggal mati memiliki kebebasan untuk tetap tinggal di dalam rumah, atau akan keluar dari rumah karena menikah lagi dengan orang lain atau pun berkumpul dengan keluarga di daerah lain sampai akhir hayatnya.

5. Pelaku Zina (Q.S. an-Nisa', 4: 15)

Quraish Shihab menyatakan bahwa para ulama berpendapat ayat tersebut dibatalkan hukumnya (*mansukh*) oleh Q.S. an-Nur, 24: 2 yang menegaskan bahwa para pezina laki-laki atau perempuan yang belum menikah jika terbukti berzina maka pezina tersebut harus dijatuhi hukuman cambuk sebanyak seratus kali, bukan di tahan di dalam rumah

---

<sup>128</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1,...hlm. 522-523.

sampai ajal menjemput. Bunyi teks Q.S. an-Nisa'4: 15 adalah sebagai berikut:

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

“Dan para perempuan yang melakukan perbuatan keji di antara perempuan-perempuan kamu, hendaklah terhadap mereka ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan (yang lain) kepadanya” (Q.S. an-Nisa', 4: 15).

Adapun bunyi ayat yang menghapus adalah sebagai berikut:

الرَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشِهَذَا عَذَابُهُمَا طَافَةً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Pezina perempuan dan pezina laki-laki, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali, dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian; dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman” (Q.S. an-Nur, 24: 2).

a. Makna (*dalalah*)

Quraish Shihab mengutip penafsiran ulama lain yang menyatakan bahwa Q.S. an-Nisa', 4: 15 bukan berbicara orang-orang yang telah melakukan *fahisyah* yang berarti zina atau homoseksual, akan tetapi berarti mereka yang mendatangi tempat-tempat yang sangat buruk. Kata *يَأْتِيَنَّ* terambil dari kata *ya'ti* yang berarti mengunjungi. Dengan demikian maka makna dari kata *fahisyah* yaitu wanita-wanita yang mengunjungi tempat-tempat tidak terhormat hendaknya ditahan di rumah sampai mati, atau Allah memberi jalan keluar baginya berupa pernikahan. Wanita ditahan di rumah karena wanita tidak berkewajiban mencari rizki, dan dengan

demikian keberadaannya di dalam rumah tidak membawa dampak yang negatif bagi dirinya sendiri atau keluarga.<sup>129</sup>

Menurut Quraish Shihab sendiri, kata *يَأْتِيَنَّ* yang terambil dari kata *ya'tī* (mengunjungi), melahirkan kesan bahwa perbuatan *fahisyah* tersebut dilakukan dengan sengaja, karena orang yang bersangkutan datang sendiri. Dari sini dapat dipahami bahwa agama masih dapat mentolerir bagi mereka yang melewati tempat-tempat yang tidak senonoh atau berada di tempat tersebut tanpa sengaja.<sup>130</sup>

Adapun dari kata *أَرْبَعَةً* dipahami bahwa saksi-saksi tersebut adalah laki-laki karena sejak semula al-Qur'an dan sunnah bermaksud menghindarkan wanita dari tempat-tempat mesum, apalagi menyaksikan kedurhakaan yang sangat buruk. Kalau pun ada yang menyaksikan kedurhakaan yang sangat buruk tersebut, maka biuarlah laki-laki saja yang menyaksikannya (jangan wanita), itu pun diharapkan para laki-laki tidak menyaksikannya karena mereka juga diharapkan tidak berkunjung ke tempat-tempat maksiat/mesum. Persyaratan penerimaan persaksian perzinaan yang demikian berat (harus ada 4 orang saksi) serta adanya perintah untuk tidak mendekati tempat-tempat *fahisyah* menjadikan jatuhnya sanksi hukum terhadap pezina akan sangat sulit diterapkan.<sup>131</sup> Karena pada umumnya perzinaan dilakukan secara sembunyi-sembunyi.

b. Signifikansi (*magza*)

Menurut Quraish Shihab, Q.S. an-Nisa', 4: 15 menegaskan bahwa para wanita (istri, bekas istri, atau kaum wanita pada umumnya) yang diduga mengerjakan perbuatan sangat keji yaitu berzina atau lesbian, baik mereka telah menikah atau belum menikah, maka hendaklah kita benar-benar mempersaksikan atas perbuatan keji mereka dengan empat orang saksi laki-laki. Mereka (empat laki-laki) harus bersaksi bahwa mereka benar-benar

<sup>129</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 374.

<sup>130</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 375.

<sup>131</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 375.



menyaksikan wanita-wanita tersebut melakukan perbuatan keji. Apabila mereka telah memberikan persaksian dan kesaksian mereka dapat diterima, maka penjarakan wanita-wanita yang berzina atau lakukan tahanan rumah atas mereka agar mereka tidak keluar mengulangi perbuatan kejinnya sampai maut datang menyempurnakan ajal mereka, atau sampai Allah memberi jalan penyelesaian untuk mereka, apakah dengan pernikahan atau ketetapan hukum baru.<sup>132</sup>

c. Dimensi yang tidak terkatakan (*maskut 'anhu*)

Berdasarkan penafsiran dari Quraish Shihab terhadap Q.S. an-Nisa', 4: 15 di atas maka dapat peneliti simpulkan bahwa bagi wanita yang diduga telah melakukan perbuatan zina ataupun mendatangi tempat-tempat perzinaan, maka mereka harus diberi sanksi berupa pembatasan sosial selama-lamanya samapi mereka benar-benar bertaubat dan tidak mengulangi perbuatannya tersebut. Dalam konteks sekarang, menahan seseorang atau wanita di dalam rumah selama hidupnya merupakan sesuatu yang tidak mungki sebab wanita pada zaman sekarang memiliki peran penting untuk dirinya dan orang lain dalam kehidupan sosial. Peran wanita untuk diri sendiri contohnya adalah mereka bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup, dan dalam konteks sosial mereka juga butuh interaksi dengan orang lain. Sehingga memenjarakan wanita di didalam rumah karena diduga telah berzina adalah hal yang mustahil untuk dilakukan. Atau, bagi wanita yang diduga telah berzina maka mereka segera dinikahkan dengan pria yang berzina dengannya, dan hal ini sering terjadi pada masyarakat sekarang ini, terutama bagi pasangan muda yang melakukan pergaulan bebas dan sangat sedikit pemahaman ajaran agama.

6. Ketetapan ahli waris dan orang yang berhak menerimanya (Q.S. an-Nisa', 4: 33)

---

<sup>132</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 373.

Q.S. an-Nisa', 4: 33 ini berbicara tentang ketetapan ahli waris sebagai penerima harta waris yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan karib kerabat. Selain dari pada itu, ayat ini juga menjelaskan tentang orang-orang yang telah bersumpah setia dengan mereka (orang lain), maka kepada mereka diberi bagian dari harta waris tersebut. Menurut Quraish Shihab, para ulama menyatakan bahwa ayat 33 di atas menetapkan kewajiban memberikan kepada mereka itu bagian dari harta warisan. Kewajiban ini menurut mereka sebelum Q.S. an-Nisa', 4: 33 tersebut dihapus dengan Q.S. al-Anfal, 8: 75.<sup>133</sup> Bunyi teks Q.S. an-Nisa', 4: 33 adalah sebagai berikut:

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ<sup>۝</sup> وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ  
نَصِيْبُهُمْ<sup>۝</sup> إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا<sup>۝</sup>

“Dan untuk masing-masing (laki-laki dan perempuan) Kami telah menetapkan para ahli waris atas apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tuanya dan karib kerabatnya. Dan orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berikanlah kepada mereka bagiannya. Sungguh, Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu” (Q.S. an-Nisa', 4: 33).

Adapun redaksi teks Q.S. al-Anfal, 8: 75 adalah sebagai berikut:

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بِغَضَبِهِمْ  
أُولَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>۝</sup>

“Dan orang-orang yang beriman setelah itu, kemudian berhijrah dan berjihad bersamamu maka mereka termasuk golonganmu. Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) menurut Kitab Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.” (Q.S. al-Anfal, 8: 75).

a. Makna (*dalalah*)

Quraish Shihab mengisahkan bahwa pada masa jahiliyah dan awal masa Islam, sering kali seseorang mengikat janji setia dengan orang lain sambil berkata; “Darahku adalah darahmu, engkau mewarisiku dan aku pun mewarisimu, dan seterusnya.” Pada awal

<sup>133</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 421.

masa Islam, mereka yang berjanji setia ini terlebih dahulu mendapat seperenam dari harta warisan, baru kemudian sisanya dibagi untuk ahli waris dari keluarga yang meninggal. Di samping pendapat tersebut, ada juga yang memahami bahwa yang dimaksud dengan *sumpah setia* adalah anak-anak angkat, atau orang-orang yang dipersaudarakan oleh nabi Muhammad ketika beliau baru tiba di kota Madinah. Pada saat itu muslim penduduk Madinah (Anshar) yang berkecukupan dipersaudarakan oleh nabi Muhammad dengan muslim pendatang dari Mekah (Muhajirin), khususnya yang tidak berkecukupan.<sup>134</sup>

Terdapat perbedaan pendapat mengenai Q.S. an-Nisa', 4: 33 di atas, antara lain perbedaan tentang makna لِكُلِّ (bagi setiap). Disepakati bahwa ada kata atau kalimat yang tidak disebut di sini, dan harus dimunculkan dalam bentuk ketika memahaminya. Ada ulama yang memunculkan kalimat *harta peninggalan*, ada juga yang memunculkan kalimat *orang yang meninggal*. Sehingga ayat tersebut mereka pahami dalam arti; “Bagi setiap orang yang meninggal, Kami tetapkan waris-waris dari harta yang ditingalkan oleh ibu bapak dan kerabatnya yang meninggal itu.” Sedangkan ulama lainnya memahami kata *ibu bapak dan karib kerabat* sebagai penerima warisan, sehingga mereka memahami ayat ini dalam pengertian “Setiap orang Kami telah tetapkan waris-warisnya yang menerima harta peninggalan. Mereka itu adalah ibu bapak dan karib kerabat. Kemudian ulama yang lain juga berbeda pendapat lagi menyangkut firman Allah, “Orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah mereka bagian mereka.”<sup>135</sup>

Adapun Q.S. al-Anfal, 8: 75 di atas, menjelaskan keadaan mereka yang beriman tetapi tidak berhijrah. Ada satu pertanyaan

---

<sup>134</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 421.

<sup>135</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 421.

yang muncul dan berkaitan dengan ayat ini, pertanyaan tersebut yaitu; mereka adalah saudara-saudara seiman, jika demikian apakah tidak ada jalan yang dapat mereka tempuh agar mereka juga mendapat ganjaran walaupun ganjaran tersebut tidak sama dengan yang berhijrah? Ayat ini menjawab pertanyaan tersebut, yaitu orang-orang yang beriman sesudah berlangsung waktu yang relatif lama sejak nabi Muhammad mengumandangkan dakwah Islam, dan berhijrah pada waktu antara perjanjian Hudaibiyah yang terjadi pada bulan Dzul Qaidah tahun keenam hijrah, serta sebelum pembukaan kota Mekah tahun ke sembilan hijrah, dan mereka juga berjihad bersama kamu (kaum muslimin), maka orang-orang itu meskipun terlambat namun masih termasuk bagian dari golongan kamu juga. Mereka memperoleh hak dan kewajiban yang sama dengan kamu dan orang-orang yang memiliki hubungan kekerabatan sebagian mereka lebih berhak memperoleh bantuan dan atau warisan atas sebagian yang lain. Ketetapan ini tercantum di dalam kitab Allah yaitu al-Qur'an dan Lauhul mahfudz. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.<sup>136</sup>

Penggalan ayat فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ (maka mereka itu dari kamu) ada yang memahaminya dalam arti *mereka sama dengan kamu dalam hak dan kewajiban*. Ada juga ulama yang memahami dalam arti *sama dengan kamu dalam hal warisan*, yaitu berhak memperoleh waris atas dasar hijrah. Adapun pada penggalan ayat وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (Dan orang-orang yang mempunyai hubungan kekerabatan sebagian mereka lebih berhak atas sebagian yang lain. Kalimat ini ada yang memahaminya dalam arti lebih berhak memperoleh warisan dari pada yang tidak ada hubungan kekerabatan dengannya meskipun telah berhijrah. Bagi yang memahaminya demikian, maka penggalan ayat ini dinilainya membatalkan hukum ayat pada Q.S. an-Nsa', 4: 33 yang menetapkan adanya waris mewarisi antar

---

<sup>136</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 515.

sesama mukmin yang berhijrah dan pernah dipersaudarakan nabi Muhammad.<sup>137</sup>

b. Signifikansi (*magza*)

Menurut pembacaan Quraish Shihab, Q.S. an-Nisa', 4: 33 di atas mengingatkan bahwa bagi setiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan oleh ibu dan bapak serta karib kerabat, Allah jadikan pewaris-pewarisnya seperti anak, istri, dan orang tua, dan jika ada orang-orang yang kita telah bersumpah setia atau bersepakat dengan mereka, maka berikanlah kepada mereka bagiannya sesuai dengan kesepakatan yang telah kita lakukan sebelumnya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.<sup>138</sup>

c. Dimensi yang tidak dikatakan (*maskut 'anhu*)

Berdasarkan penafsiran dari Quraish Shihab terhadap Q.S. an-Nisa, 4: 33 di atas maka ayat tersebut bukan saja membahas pewaris-pewaris harta peninggalan yang ditinggalkan oleh ibu dan bapak serta karib kerabat, akan tetapi juga membahas tentang siapa saja yang menjadi pewaris-pewarisnya, seperti anak, istri, orang tua, dan juga orang lain yang kita telah bersumpah setia (beri janji/dijanjikan) dengan mereka, maka berikanlah kepada mereka bagiannya sesuai dengan kesepakatan yang telah kita lakukan sebelumnya. Contohnya adalah kita membuat kesepakatan dengan seseorang untuk merawat orang tua kita sampai akhir hayatnya, dan kita janjikan kepada orang tersebut bahwa apabila orang tua kita meniggalkan harta waris maka orang yang telah merawat orang tua kita tersebut akan mendapat harta warisan.

Pada zamansekarang hal ini bisa saja terjadi karena tidak semua anak atau keluarga hidup berkumpul bersama dalam satu rumah atau satu kampung, bisa saja terjadi antara orang tua dan anak hidupnya berjauhan antara daerah satu dengan daerah yang lain

---

<sup>137</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 515-516.

<sup>138</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 421.



sehingga si anak tidak dapat merawat orang tuanya. Atau bisa juga si anak tidak dapat merawat orang tuanya karena sibuk bekerja sehingga dia harus mengangkat perawat pribadi atau pembantu rumah tangga untuk mengurus kebutuhan orang tuanya di rumah. Berdasarkan ayat tersebut maka orang-orang yang semacam ini berhak mendapat bagian dari harta peninggalan atau harta waris selama ada kesepakatan antara ahli waris dengannya karena telah berjasa dalam merawat orang tua atau merawat pewaris selama hidupnya.

7. Orang Musyrik Boleh Masuk Masjidil Haram (Q.S. al-Ma'idah, 5: 2)

Q.S. al-Ma'idah, 5: 2 menjelaskan tentang larangan melanggar syiar-syiar kesucian Allah, melanggar kehormatan bulan-bulan haram, mengganggu *hadyu* (hewan-hewan kurban) dan *qala'id* (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), serta larangan jangan mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitul Haram. Ayat ini telah dihapus oleh Q.S. at-Taubah, 9: 28. Adapun bunyi teks Q.S. al-Ma'idah, 5: 2 adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا  
 أُمِينَ 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, dan jangan (melanggar kehormatan) bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) *hadyu* (hewan-hewan kurban) dan *qala'id* (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitulharam; mereka mencari karunia dan keridaan Tuhannya. Tetapi apabila kamu telah menyelesaikan ihram, maka bolehlah kamu berburu. Jangan sampai kebencian(mu) kepada suatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat berat siksaan-Nya” (Q.S. al-Ma'idah, 5: 2).

Q.S. at-Taubah, 9: 28 turun pada tahun ke sembilan hijrah, sementara Q.S. al-Ma'idah, 5: 2 menurut sebagian ulama turun setelah nabi Muhammad kembali dari perjanjian Hudaibiyah pada bulan Dzul Hijjah tahun keenam hijrah. Satu riwayat menyatakan bahwa larangan ini turun berkaitan dengan rencana beberapa kaum muslimin untuk merampas unta-unta yang dibawa oleh serombongan kaum musyrikin dari penduduk suku Yamamah di bawah pimpinan Syuraih Ibn Dhubai'ah yang digelari al-Hutham dengan alasan bahwa unta-unta tersebut adalah milik kaum muslimin yang pernah mereka rampas.<sup>139</sup> Adapun bunyi teks Q.S. at-Taubah, 9: 28 yang menghapus Q.S. al-Ma'idah di atas adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwa), karena itu janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini. Dan jika kamu khawatir menjadi miskin (karena orang kafir tidak datang), maka Allah nanti akan memberikan kekayaan kepadamu dari karunia-Nya, jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana” (Q.S. at-Taubah, 9: 28).

a. Makna (*dalalah*)

Kata شَعَابِرَ (*sya'ir*) adalah jamak dari kata *sya'irah* yang berarti tanda atau bisa juga dinamai *syi'ar*. *Syi'ar* seakar dengan kata *syu'ur* yang berarti rasa, yaitu tanda-tanda agama dan ibadah yang ditetapkan oleh Allah. Tanda-tanda tersebut dinamakan *syi'ar* karena ia seharusnya menghasilkan rasa hormat dan agung kepada Allah.

Ada bermacam-macam tanda, antara lain ada yang merupakan tempat (Shafa, Marwah, Masy'ar al-Haram), ada yang berupa waktu (bulan-bulan Haram), serta ada tanda dalam wujud sesuatu (al-hadya

<sup>139</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 12.

dan *al-qalā'id*). Yang dimaksud dengan *al-hadya* dan *al-qalā'id* adalah binatang kurban yang dipersembahkan kepada Allah.<sup>140</sup>

Larangan untuk mengganggu *al-qalā'id* dapat juga dipahami dalam arti mengambil kalung-kalungnya. Kalung-kalung yang dimaksud antara lain dengan mengikat sandal kulit dan mengalungkannya pada leher binatang, serupa dengan kalung di leher wanita. Sandal yang menjadi kalung tersebut bisa jadi diminati oleh fakir miskin, maka ayat ini melarang untuk mengambil *qalā'id* tersebut. Pada sisi yang lain, *al-qalā'id* dapat juga dipahami sebagai melarang keras mengganggu binatang kurban tersebut dengan arti menghalangi tujuan kehadirannya ke masjid al-Haram sebagai persembahan. Sebab, apabila kalungnya saja sudah tidak boleh diambil maka apalagi binatangnya. Biasanya binatang kurban yang dikalungi lehernya (*al-qalā'id*) dengan sandal adalah binatang pilihan untuk dipersembahkan, dan hal ini berbeda dengan *al-hadya* secara umum.<sup>141</sup>

Kata *haram* pada mulanya berarti *terhormat*. Sesuatu yang dihormati biasanya lahir sebagai penghormatan terhadap aneka larangan yang berkenaan dengannya. Apabila kita menghormati orang tua, maka kita tidak boleh memperlakukannya sama dengan perlakuan kita terhadap sahabat atau adik kita. Dari sini, kata *haram* diartikan dengan *larangan*. Bulan Haram adalah bulan yang harus dihormati, oleh sebab itu terdapat sekian banyak hal yang terlarang dilakukan pada bulan-bulan tersebut, tanah Haram (Mekah dan sekitarnya) pun demikian. Di Mekah dan sekitarnya dilarang memburu binatang dan mencabut pepohonannya, dan nabi Ibrahim telah menggariskan serta meletakkan tanda-tanda batasnya. Sebelum nabi Muhammad berhijrah ke Madinah, orang-orang musyrik Mekah mulai menghilangkan tanda-tanda tersebut, meskipun kemudian

---

<sup>140</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 10-11.

<sup>141</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 11.

mereka meletakkannya kembali. Pada tahun keberhasilan nabi Muhammad memasuki kembali kota Mekah (*futh al-Mekah*), beliau mengutus beberapa orang untuk memperbaharu tanda-tanda batas tersebut, dan pada masa pemerintahan Umar Ibn al-Khathab, nabi Muhammad kemudian memerintahkan empat orang untuk memperjelasnya sesuai dengan petunjuk yang telah ditetapkan oleh nabi Muhammad sendiri. Tanda Haram dimulai dari Ka'bah ke jurusan Madinah sekitar empat mil sampai desa Tan'im, namun desa Tan'im sendiri bukan tanah Haram. Dari Ka'bah menuju ke arah Irak sepanjang delapan mil sampai ke suatu tempat yang dinamai al-Maqtha'. Dari Ka'bah menuju ke arah Tha'if sepanjang sembilan mil dan berakhir pada satu tempat yang diberi nama Ju'ranah. Sementara itu yang ke arah Yaman memiliki panjang tujuh mil dan berakhir pada satu tempat yang dinamai Adhāt libn, kemudian dari jalan menuju Jeddah adalah sepanjang sepuluh mil dan berakhir dampai dengan Hudaibiyah, dan Hudaibiyah sendiri termasuk tanah Haram.<sup>142</sup>

Ada juga ulama yang memahami bahwa para pengunjung Baitullah yang dimaksud oleh Q.S. al-Ma'idah, 5: 2 adalah kaum muslimin dan bukan kaum musyrikin. Penafsiran atau pemahaman ini salah satunya adalah dari Imam Fakhruddin ar-Razi dengan alasan bahwa melanggar syi'ar-syi'ar Allah pada awal ayat ini. Menurut ar-Razi, syi'ar-syi'ar tentu saja yang direstui oleh Allah, sehingga ia tentu saja merupakan syi'ar kaum muslimin dan bukan syi'ar orang-orang musyrik. Demikian juga dengan akhir ayat tersebut yang menyatakan: "Mereka mencari karunia dan keridhaan dari Tuhan mereka." Menurut ar-Razi, redaksi ayat yang seperti ini hanya wajar ditujukan bagi orang muslim dan tidak wajar bagi orang kafir.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 11-12.

<sup>143</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 13.

b. Signifikansi (*Magza*)

Menurut penafsiran Quraish Shihab, yang dimaksud dengan orang-orang yang mengunjungi Baitullah adalah kaum musyrikin yang ketika turunnya ayat ini masih diperbolehkan mengunjungi Ka'bah untuk melaksanakan haji atau umrah, dan bukan untuk tujuan lain semisal mengganggu kaum muslimin. Itulah sebabnya Q.S. al-Ma'idah, 5: 2 tidak menyatakan mengunjungi Mekah. Salah satu alasan yang menguatkan penafsiran ini adalah bahwa orang-orang Muslim terlarang mengganggu mereka (musyrikin) kapan dan di mana pun mereka. Sehingga dengan larangan khusus ini pastilah larangan tersebut bukan ditujukan untuk orang-orang beriman. Apabila orang-orang musyrik saja tidak boleh diganggu pada saat mereka akan melaksanakan haji, maka terlebih lagi umat Islam. Perlu diketahui bahwa izin bagi kaum musyrikin untuk melaksanakan haji adalah sesuai tradisi nabi Ibrahim, bahkan izin bagi kaum musyrikin guna memasuki Masjid al-Haram telah dicabut oleh Allah melalui Q.S. at-Taubah, 9: 28.<sup>144</sup>

Menurut Quraish Shihab, pendapat pertama atau penafsiran bahwa melarang orang musyrik memasuki Baitullah adalah lebih kuat dari pada pendapat yang dikemukakan oleh ar-Razi. Pendapat ini dikatakan kuat bukan saja karena *sabab an-nuzul*, akan tetapi juga kenyataan sejarah yang didukung oleh teks-teks keagamaan membuktikan bahwa orang non muslim pun datang ke Baitullah untuk melaksanakan haji dan umrah, serta mereka tulus sesuai kepercayaan mereka untuk meraih ridha Allah. Di sisi yang lain, apakah tergambar dalam benak kita bahwa pada masa turunnya ayat ini ada orang beriman yang melarang kaum muslimin berkunjung ke Baitullah? Rasanya hal itu tidak mungkin. Justru yang sangat logis adalah melarang orang musyrik berkunjung ke Baitullah.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 12.

<sup>145</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 13.



c. Dimensi yang tidak terkatakan (*maskut 'anhu*)

Pada konteks Indonesia yang memiliki beragam agama dan budaya, masjid bukan saja sebagai tempat untuk beribadah orang muslim, akan tetapi masjid juga sebagai tempat untuk kegiatan sosial dan budaya yang melibatkan berbagai orang dari berbagai unsur suku, ras, agama, dan adat. Oleh sebab itu, ayat ini memberikan pesan kepada umat Islam untuk tidak anti terhadap orang non muslim yang masuk ke dalam masjid untuk sekedar beristirahat, melihat bangunan, melihat ibadah orang Islam, atau bahkan mengikuti kegiatan agama dan kegiatan sosial yang diselenggarakan di masjid tersebut. Dengan demikian maka nilai-nilai kerukunan antar umat beragama akan tetap terjaga dengan baik, bahkan dapat menjadikan kesan positif bagi non muslim terhadap umat Islam. Banyak kalangan non muslim yang kemudian masuk atau memeluk ajaran Islam karena keramahan atau kesalehan yang ditunjukkan oleh umat Islam itu sendiri.

8. Orang Yahudi Meminta Putusan kepada Nabi Muhammad (Q.S. al-Ma'idah, 5: 42)

Q.S. al-Ma'idah, 5: 42 ini berbicara tentang orang Yahudi yang suka mendengarkan berita bohong dan memakan makanan haram. Ketika orang Yahudi meminta putusan kepada nabi Muhammad, maka Allah menyuruh nabi Muhammad untuk memutuskan perkara orang Yahudi dengan adil atau tidak memberi putusan kepada mereka dengan cara berpaling dari mereka, sebab bila nabi berpaling dari orang Yahudi tersebut maka orang Yahudi tidak akan membahayakan nabi Muhammad. Berikut ini adalah teks Q.S. al-Ma'idah, 5: 42:

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلْسِحْتِ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Mereka sangat suka mendengar berita bohong, banyak memakan (makanan) yang haram. Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu

(Muhammad untuk meminta putusan), maka berilah putusan di antara mereka atau berpalinglah dari mereka, dan jika engkau berpaling dari mereka maka mereka tidak akan membahayakanmu sedikit pun. Tetapi jika engkau memutuskan (perkara mereka), maka putuskanlah dengan adil. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil.” (Q.S. al-Ma’idah, 5: 42).

Menurut para mufasir, Q.S. al-Ma’idah, 5: 42 di atas telah dinasakh (dihapus) oleh Q.S. al-Ma’idah, 5: 49 sebagai berikut:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

“Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh, kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik” (Q.S. al-Ma’idah, 5: 49).

a. Makna (*dalalah*)

Diriwayatkan oleh Ibnu Ishaq yang bersumber dari Ibnu Abbas. Bahwasanya Ibnu Abbas berkata: “Ka’ab bin Usaid, Abdullah bin Shuraya, dan Syasy bin Qais berkata: “Pergilah kalian bersama kami menghadap Muhammad, mudah-mudahan kita dapat memalingkannya (memalingkan nabi Muhammad) dari agamanya.”

Sesampainya di tempat nabi Muhammad mereka berkata: “Ya Muhammad, sesungguhnya kamu kenal bahwa kami adalah pendeta-pendeta Yahudi, orang-orang terhormat dan pemimpin-pemimpin mereka, jika kami mengikuti jejakmu niscaya orang-orang Yahudi mengikuti kami dan mereka tidak akan menyalahi kehendak kami. Antara kami dan meeka ada perselisihan, dan kami mengajak mereka (bersepakat) memohon kepadamu untuk mengadilinya dan memenangkan kami atas mereka dalam perkara ini, niscaya kami

beriman kepadamu.” Kemudian nabi Muhammad menolak permohonan pendeta-pendeta Yahudi tersebut. Atas kejadian ini maka Allah menurunkan Q.S. al-Ma’idah, 5: 42-49.<sup>146</sup>

Pada Q.S. al-Ma’idah, 5: 42 di atas, kata *suht* pada mulanya berarti sesuatu yang membinasakan. Sesuatu yang haram pasti akan membinasakan pelakunya. Namun ada juga yang menjelaskan bahwa kata *suht* tersebut pada awalnya digunakan untuk melukiskan binatang yang sangat rakus dalam melahap makanan. Seseorang yang tidak peduli dari mana dan bagaimana ia mendapatkan harta, maka ia dipersamakan dengan binatang yang melahap segala macam makanan, sehingga pada akhirnya nanti ia menjadi binasa yang disebabkan oleh perbuatannya sendiri tersebut. Selain dari pada itu, teks ayat pada Q.S. al-Ma’idah, 5: 42 ini juga menggunakan kata *in* (jika) atau seandainya. Kata ini mengandung makna keraguan akan terjadinya apa yang diberitakan. Dari sini dapat dipahami bahwa sebenarnya orang Yahudi yang datang meminta putusan kepada nabi Muhammad, mereka dalam keadaan ragu atau menduga bahwa nabi Muhammad akan memutuskan sesuatu yang menyenangkan mereka, tetapi ternyata dugaan orang Yahudi meleset sehingga mereka menyesal. Sedangkan penggunaan kata *in* (jika) tersebut ketika memberi pilihan kepada nabi Muhammad memutuskan atau tidak, untuk mengisyaratkan bahwa nabi Muhammad tidak antusias untuk memberi putusan, hal itu dikarenakan nabi Muhammad yakin bahwa mereka sebenarnya tidak menuntut keadilan, tetapi menuntut sesuatu putusan yang sesuai dengan hawa nafsu mereka.<sup>147</sup>

b. Signifikansi (*magza*)

Menurut Quraish Shihab, alternatif yang ditawarkan ayat ini kepada nabi Muhammad disebabkan karena adanya dua hal yang saling bertentangan. Pada satu sisi, keharusan menegakkan keadilan

<sup>146</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *Riwayat Turunnya Ayat-Ayat Suci al-Qur’an*, hlm. 218.

<sup>147</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 100-101.

mengharuskan nabi Muhammad untuk memberikan putusan. Namun di sisi yang lain karena mereka orang-orang Yahudi pada hakikatnya bukan menuntut keadilan, oleh sebab itu jika nabi Muhammad memutuskan dengan adil maka mereka akan menolaknya dan hal ini berarti termasuk ke dalam perbuatan pelecehan terhadap putusan nabi Muhammad. Namun bisa juga dikatakan bahwa permintaan orang-orang Yahudi kepada nabi Muhammad agar beliau memutuskan perkara mereka adalah tidak berdasarkan atas kepercayaan orang-orang Yahudi kepada Muhammad sebagai seorang nabi dan rasul. Akan tetapi alasan orang-orang Yahudi meminta putusan kepada nabi Muhammad atas perkara yang sedang mereka hadapi adalah karena kepercayaan mereka terhadap nabi Muhammad atas kejujuran dan keadilan beliau, atau juga berdasarkan kedudukan nabi Muhammad sebagai pemimpin masyarakat Madinah, dan bisa juga orang-orang Yahudi meminta putusan kepada nabi Muhammad karena nabi Muhammad adalah sebagai Nabi orang-orang Arab dan bukan nabi orang-orang Yahudi. Perlu diketahui bahwa ada sebagian orang-orang Yahudi yang mengakui kenabian Muhammad tetapi hanya sebatas nabi bagi orang Arab saja, bukan sebagai nabi untuk seluruh umat manusia sampai akhir zaman. Kelompok Yahudi ini dikenal dengan nama *Isawiyah*.<sup>148</sup>

Memang sejak dahulu hingga kini ada orang-orang yang mengaku kenabian Muhammad saw. walaupun dalam saat yang sama dia tetap mempertahankan agamanya, seperti Theodore Abu Qurrah, seorang uskup dari Harran Mesopotamia, yang lahir tahun 740 M. Uskup ini menempatkan Nabi Muhammad saw. pada posisi para nabi dan menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. telah menempuh jalan para nabi. Demikian pula halnya dengan Uskup Sidon Paul of Antioch, seorang pemuka agama dari sekte Malikite yang hidup pada awal abad ke-12. Beliau tidak saja mengakui nilai

---

<sup>148</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 3, hlm. 101.

ludur ajaran Nabi Muhammad, bahkan mengakuinya sebagai salah seorang Nabi yang diutus ke bangsa Arab. Selanjutnya pada abad ini dan abad lalu, tidak sedikit biografi Nabi Muhammad saw. yang ditulis oleh sarjana Barat yang memiliki kadar objektivitas yang tinggi jika dibandingkan dengan karya-karya generasi sebelumnya. Mereka berusaha bersikap adil dan objektif. Montgomery Watt misalnya, menulis secara simpatik tentang pribadi Nabi Muhammad saw. dalam bukunya *Prophet and Statesman*, dan tanpa ragu berkata: “Saya menganggap Muhammad adalah benar-benar seorang Nabi, dan saya berpendapat bahwa kita (umat Kristen) harus mengakui hal ini berdasarkan prinsip agama Kristen yang menyatakan bahwa: ‘Dari buahnya engkau akan mengetahui (benar tidaknya) sesuatu usaha. Ini disebabkan karena sepanjang masa, Islam telah membuahkkan banyak orang-orang lurus dan suci.’ Demikian pula ungkapan seorang sarjana Jerman, Gunther Luling yang menggambarkan Nabi Muhammad sebagai Angels Prophet (Nabi yang menyerupai malaikat).”<sup>149</sup>

c. Dimensi yang tidak terkatakan (*maskut ‘anhu*)

Ayat ini mengisyaratkan bahwa dalam Taurat/Perjanjian Lama yang beredar pada masa Nabi hingga dewasa ini terdapat hal-hal yang benar, di samping terdapat pula yang telah mereka (Yahudi) ubah dan putarbalikkan. Dari sini dapat dipahami bahwa bolehnya membenarkan informasi Taurat yang sejalan dengan informasi al-Qur’an dan Sunnah, dan menolak apa yang bertentangan dengan keduanya atau bertentangan dengan akal sehat, serta tidak membenarkan, tidak juga mempersalahkan informasi orang-orang Yahudi bila informasi itu tidak bertentangan dengan al-Qur’an, as-Sunnah dan akal sehat.<sup>150</sup>

## B. Temuan Penelitian

<sup>149</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 3, hlm. 101-102.

<sup>150</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 3, hlm. 102.



Fenomena nasikh-mansukh yang keberadaannya diakui oleh para ulama tafsir maupun ulama fiqh merupakan bukti terbesar bahwa ada dialektika korelasi atau hubungan antara wahyu dan realitas yang terjadi dalam kehidupan. Hal ini dikarenakan *nasakh* adalah pembatalan sedangkan *mansukh* adalah yang dibatalkan. Pembatalan ini adalah berkaitan dengan status hukum ayat tersebut. Pembatalan hukum tersebut berupa menghapuskan serta melepaskan teks yang menunjuk hukum dari bacaan, atau membiarkan teks ayat tersebut tetap ada sebagai petunjuk adanya hukum yang dihapus (*mansukh*).

Berdasarkan pembacaan peneliti terhadap hasil penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *mansukh*, maka diketahui bahwa Quraish Shihab memberikan langkah yang mudah bagi pembaca untuk memahami isi dan kandungan ayat-ayat *mansukh* dengan cara menjelaskan secara rinci mengenai pesan yang dibawa oleh ayat tersebut. Selain dari pada itu, Quraish Shihab juga menjelaskan tema ayat dengan perkembangan kehidupan manusia pada saat turunnya ayat, kemudian di kontekstualisasikan dengan kehidupan masa kini.

Dalam menafsirkan ayat-ayat *mansukh*, Quraish Shihab memulainya dengan cara menjelaskan mengenai maksud ayat sesuai kemampuan manusia dalam menafsirkan yang dikaitkan dengan keberadaan seseorang (pelaku atau tokoh dalam ayat) pada masa lampau, kemudian menafsirkan ayat tersebut berdasarkan kondisi sosial budaya serta perkembangan ilmu pengetahuan pada masa sekarang. Oleh sebab itu, Quraish Shihab selain menukil penafsiran ulama-ulama klasik dan kontemporer, beliau juga menukil pendapat dari kalangan akademisi yaitu para orientalis untuk menguatkan penafsirannya.



## BAB V PENUTUP

### A. Simpulan

Berdasarkan metode hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid untuk menganalisis penafsiran Quraish Shihab terhadap makna ayat-ayat *mansukh* dapat diketahui bahwa yang menjadi titik tekan Quraish Shihab dalam memaknai ayat-ayat *mansukh* adalah terletak pada pemmasalahan konteks. Hal ini berarti untuk memahami ayat *mansukh* harus melihat bagaimana konteks ayat, sebab setiap ayat dalam al-Qur'an mempunyai konteksnya masing-masing sesuai kebutuhan dan kepentingan masyarakat pada saat ayat tersebut turun. Dari hasil analisa peneliti terhadap penafsiran Quraish Shihab mengenai ayat-ayat *mansukh* maka peneliti simpulkan bahwa terjadinya *mansukh* karena ada kebutuhan situasi yang menyebabkan ayat tersebut statusnya menjadi *mansukh*. Oleh sebab itu pada hakikatnya tidak ada ayat al-Qur'an yang dihapus atau dibatalkan, adanya adalah ayat yang ditangguhkan atau dibatalkan status hukumnya. Hal tersebut bertujuan untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat Islam dalam menerapkan ajaran al-Qur'an yang sesuai dengan prinsip universal yaitu *sālih li kulli zamān wa makān* karena al-Qur'an adalah teks yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sebagaimana dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.

Studi tentang mengenai ayat-ayat mansukh tidak terlepas dari studi ayat *nasikh*, sedangkan penelitian ini fokus terbatas pada ayat *mansukh* saja. Oleh sebab itu dalam kajian yang akan dilakukan oleh peneliti berikutnya diharapkan mengkaji juga tentang ayat *nasikh*. selain dari pada itu, kajian tentang ayat mansukh juga berkaitan dengan kajian *asbāb al-nuzūl* dan *takhsīs*. Oleh sebab itu sangat penting untuk mengkaji tentang hubungan antara *nasikh-mansukh* dengan *asbāb al-nuzūl* dan *takhsīs* sehingga kajian terhadap tiga tema dalam *al-'umul Qur'an* tersebut lebih menyeluruh.

## B. Saran

Hasil penelitian ini tentu saja masih banyak kekurangan, oleh sebab itu peneliti memberikan saran sebagai berikut:

1. Penelitian tentang ayat-ayat *mansukh* (yang dihapus) perlu diperbanyak supaya isi kandungan dari ayat *mansukh* tersebut dapat diketahui dan dikontekstualisasikan dalam kehidupan sekarang, sehingga tidak ada pemahaman yang meyakini bahwa ayat *mansukh* adalah ayat yang sudah tidak lagi terpakai sebagai pedoman.
2. Bagi peneliti berikutnya, peneliti berharap agar penelitian tentang ayat-ayat *mansukh* perlu dilakukan kembali berdasarkan penafsiran ulama lain selain Quraish Shihab, serta menggunakan metode lain agar dapat memperkaya khasanah pemahaman tentang hasil dan metode penafsiran, terutama metode tafsir kontemporer.



## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama RI 2002
- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2004. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Jakarta: ICIP.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Naqd al-Kitab ad-Dini*. Kairo: Sina li an-Nasr.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Mahfum an-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiy.
- Abyadi, Ibrahim. *Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Affandy, Sa'dullah. 2015. *Menyoal Status Agama Pra-Islam Kajian Tafsir al-Qur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*. Bandung: Mizan Pustaka.
- al-Dahlawi, Syah Waliyyullah. 1986. *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir*. Kairo: Dar as Shohwah, Cet. II.
- Alfitri. 2002. Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid, *Millah*, Vol. II, No. 1 Agustus 2002.
- al-Jaziri, Abd al-Rahman. 1986. *Kitab Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Malabari, Abdul Aziz. 1990. *Syarh Dath al-Mu'in*. Indonesia: Dar Ihya al-Kuttub al-Arabiyah.
- al-Qathan, Manna Khalil. 2002. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Litera Antar Nusa.
- al-Qattān, Mannā' Khalīl. 2011. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Cet. 14. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa.
- al-Qusyairiy, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim. t.t. *al-Jami' as-Shahih*, (Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Syarakhsiy, Syams al-Din. 1331 H. *al-Mabsuth Syarh al-Kafiy*. Mesir: T.P.
- as-Suyuti, Al-Imam Jalaluddin. 1986. *Riwayat Turunnya Ayat-Ayat Suci al-Qur'an*. Surabaya: Mutiara Ilmu.
- as-Suyuthi, Jalaluddin. 2008. *al-Itqan fi al-'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq: Syu'aib al-Na'ui. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- 'Asyi, Muhammad Sālim Abu. 2000. *Dirasah fi al-Naskh*. Kairo: Mathba'ah Risywan.
- al-Zuhaili, Wahbah. 2002. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr.

- al-Zarkasyi, Imam. 1978. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr. Lihat juga; Ibnu Salamah, Muhaqiq Zuhai al-Syawis, *al-Nasikh wa al-Mansukh*. Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1404 H.
- al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azhim. 1988. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz. I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Anwar, Hamdani. 2002. *Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Misbah*, Jurnal Mimbar Agama dan Budaya, Volume XIX Nomor 2, Tahun 2002.
- ash-Shiddieqiy, T.M. Hasbi. t.t. *Tafsir al-Bayan*, Jilid 1. Bandung: PT a-Ma'arif.
- Baidan, Nashruddin. 2005. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Berutu, Ahmad Hasanuddin. 2008. *Teori Nāsikh-Mansūkh Imam as-Syafi'i dan Relevansinya dalam Pembaharuan Fiqih di Indonesia ( Sebuah Kajian Ushul Fiqih*, Fakultas Syari'ah program Studi al-Ahwal al-Shakhshiyah UIN Malang (Malang: Skripsi Tidak Diterbitkan).
- Bleicher, Josef. 2007. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai metode, Filsafat, dan Kritik*. Ter. Imam Khoeri. Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Bungin, Burhan. 2008. *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, Cet. 1. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Daswandi. 2017. *Implikasi Nāsikh dan Mansūkh dalam Menafsirkan al-Qur'an (Studi Analisis Tafsir al-Misbah Tentang Ayat Saif dan Damai*. Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim.
- Djamil, Fathurrahman. 1998. Wasiat: Makna, Urgensi dan Kedudukannya dalam Islam, Jurnal Mimbar Hukum, No. 38, Tahun IX 1998.
- Faiz, Fakhruddin. 2015. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia.
- Habib, Zainal. 2007. *Islamisasi Sains*. Malang: UIN Malang Press.
- Hanafi, Hasan. 1994. *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Jakarta: Pustaka Firdaus. Lihat: Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*.
- Hardiman, F. Budi. 2003. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Penerbit Paramadina. Lihat. Abdullah A. Thalib. *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*. Sulawesi Tengah: LPP Mitra Edukasi.
- Ichwan, Moch. Nor. 2002. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Semarang: Rasail Media Group.



- \_\_\_\_\_. 1999. *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, MA Thesis Leiden Univesity.
- Imran, Ali. 2010. *Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd, dalam Sahiron Syamsuddin*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Isna'il, Muhammad Bakar. 1991. *Dirāsat fi Uhum al-Qur'an*. Mesir; Dar al-Manar.
- Izzan, Ahmad. 2009. *Ulumul Qu'an, Telaah tekstual dan kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Tafakur.
- Kurdi. 2010. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq.
- Masrur, Imam. 2018. *Konsep Nasikh Mansukh Jalaluddin as-Suyuti dan Implikasi Metode Pengajarannya di Perguruan Tinggi*, Jurnal Realita, Volume 16, No. 1 Tahun 2018. hlm. 18.
- Moleong, MA. Lexy J. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Mujahidin, Anwar. 2013. *Hermeneutika al-Qur'an: Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu al-Qur'an dan Hadis dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora*. Ponorogo: STAIN PO Press.
- Muzairi. 2003. *Hermeneutika dalam Pemikiran Islam, dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., Hermeneutika Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika.
- Nasr, Sayyed Hossein. 1989. *Knowledge and The Sacred*. New York: State University of Newtork Press. Lihat: Edi Susanto, *Studi Hermeneutika*.
- Rahardjo, Mudji. 1998. *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Reflita. 1986. *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat al-Qur'an*. Lihat juga: Abu Muhammad Makki bin Abi Thalib al-Qaisi, *al-Idhah li Nasijh al-Qur'an wa Mansukhihi wa Ma'rifatu Ushulih wa Ikhtilafu al-Nasi Fih*. Tahqiq: Ahmad Hasan Farhat. Jeddah: Dar al-Manarah.
- Reflita. 2019. *Redefinisi Makna Nasakh Internal Ayat al-Qur'an*. Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Jurnal Substantia, Volume 19 Nomor 1, April 2019.
- Said, Hasani Ahmad. 2015. *Diskursus Munasabah al-Qur'an dalam Tafsir al-Misbah*. Jakarta: AMZAH.
- Samsurrohman. 2014. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: AMZAH.
- Shahrur, Muhammad. 2004. *Prinsip-Prinsip Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2004. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan*. Bandung: Mizan.

- Shihab, M. Quraish. 2007. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 1997. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Shihab, M. Quraish. 1997. *Mukjizat al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 2007. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 1-15. Tangerang: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati.
- Sinnah, Abd. Al-Fatah Abu. 1995. *'Ulum al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Syuruq.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Susanto, Edi. 2016. *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*. Jakarta: Kencana. Terjemah Kementerian Agama RI.
- Thalib, Abdullah A. 2008. *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*. Sulawesi Tengah: LPP Mitra Edukasi. lihat: Adnin Armas, *Filsafat Jermeneutika dan Dampaknya terhadap Studi al-Qur'an*, Bahan-Bahan Mata Kuliah *Islamic Wordview* di Program Pendidikan dan Pemikiran Islam Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta, Edotor: Adian Husaini. tk.: tp.
- Tim Penyusun. 1988. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Jembatan Merah.
- Ulama'i, Hasan Asy'ari. 2016. *Konsep Nasikh dan Mansukh dalam al-Qur'an*, Jurnal Didaktika Islamika, Volume VII Nomor 1 Pebruari 2016.
- Wardani. t.t. *Ayat Pedang versus Ayat Damai (Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an*. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Yusuf, Kadar M. 2009. *Studi al-Qur'an*. Jakarta: t.p.
- Zed, Mestika. 2008. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

<https://kbbi.web.id>. *Arti Kata Tafsir- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online*, Diakses 6 Mei 2021 pukul 14.00 WIB.

## PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang berkeinginan dibawah ini saya :

Nama : Farid

NIM : U20161050

Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan tafsir

Fakultas : Ushuludin Adab dan Humaniora

Institusi : UIN Kiai Haji achmad Siddiq Jember

Menyatakan dengan sepenuhnya bahwa dalam hasil penelitian ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat orang lain, kecuali yang secara tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka.

Apabila dikemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lain, maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian pernyataan ini keaslian ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Jember 21 Juni 2023



Farid  
NIM. U20161050



#### BIODATA PENULIS



Nama : Farid  
Tempat Tanggal Lahir : Jember 19 Maret 1996  
Alamat : Dusun Karnen Wetan RT/RW 03/02 Desa Sumber  
Kerang Kecamatan Gending Kabupaten Probolinggo  
Prodi : Ilmu Al-qur'an dan Tafsir.  
Fakultas : Ushuludin Adab dan Humaniora

#### Riwayat Pendidikan

1. SD : SDN Darsono 03
  2. SMP : SMP PLUS AL-MUBARAK
  3. SMA : MA AL-MUBARAK
- Pekerjaan : Guru

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KH ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER