

AYAT-AYAT KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF NASAKH: KAJIAN TERHADAP PENAFSIRAN IBN KATHÎR DAN RASHÎD RIÐÂ

Moh Abdul Kholiq Hasan

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta
hasanuniversitas@gmail.com

Abstract: This article aims to find out how the opinion of Ibn Kathîr and Rashîd Riða about *naskh* in the Qur'an? How did Ibn Kathîr and Rashîd Riða interpret the verses about religious freedom that were claimed to be annulled? And what are the implications for the interpretation of texts about religious freedom? The research method is a library research, with the object of religious freedom verses claimed to be annulled in the book of Ibn Kathîr and Rashîd Riða. Using the descriptive-analytical and comparative analysis with Hermeneutics Romansis Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher approach, the article argues that Ibn Kathîr acknowledges the existence of *naskh* in the Qur'an, but not everything said as annulled is received by him. While Rashîd Riða rejects the theory of *naskh* in the Qur'an. Related to interpretation, Ibn Kathîr and Rashîd Riða reject the opinion of *naskh* against the verses of religious freedom. Though Rashîd Riða seems more emphatically for his refusal. Being the most important implications are that the verses of religious freedom are fundamental and universal, so it is impossible for them to be annulled; the need for change in the paradigm of the law lapsed; and the creation of a peaceful religious life.

Keywords: *Naskh*, verses of religious freedom, Ibn Kathîr and Rashîd Riða

Pendahuluan

Islam melalui Alquran sejak abad ke-7 masehi telah menegaskan tentang hak kebebasan berkeyakinan. Argumen tegas ini terlihat di balik alasan diturunkannya QS. al-Baqarah [2]:256, “*Tidak ada paksaan dalam beragama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat.*”

Sebagaimana dijelaskan Ibn Kathîr, ayat ini turun berkenaan dengan sikap salah seorang sahabat Ansar yang gelisah karena kedua putranya hanya mau memeluk agama Kristen.¹ Informasi lain dari tafsir al-Ṭabarî menyatakan bahwa selain melarang memaksa mereka yang telah memeluk suatu agama (Yahudi atau Kristen) untuk memeluk Islam, sekalipun terhadap anak-anak mereka, memeluk Islam hendaknya dilandasi atas dasar kesadaran.²

Namun, prinsip kebebasan beragama pada QS. al-Baqarah [2]:256 tersebut, jika ditelusuri lebih teliti tafsiran terhadapnya, ditemui pendapat yang menyatakan bahwa ia telah di-*mansûk*h (teranulir/terhapus/tergantikan) dengan dalil-dalil perintah untuk berperang.³ Adapun dalil-dalil *nâsikh* (penghapus/pengganti) antara lain QS. al-Taḥrîm [66]:9, yang menginformasikan keengganan ahli kitab membayar *jizyah* sehingga memerangi mereka diperbolehkan,⁴ dan hadis Nabi yang membolehkan membunuh ahli kitab karena enggan berikrar syahadat kepada Allah, “*Aku diperintahkan untuk membunuh manusia hingga mereka berikrar la ilaha illa Allah.*”⁵ Pendapat lain menyatakan sebaliknya, bahwa ia tidak di-*mansûk*h dengan ayat *qitâl* karena perintah membunuh di dalam Alquran semata untuk menjaga diri dan melindungi umat Muslim, bukan untuk secara aktif memerangi ahli kitab, lebih-lebih memaksa mereka untuk memeluk Islam.⁶ Perbedaan pendapat dalam nasakh nyatanya menjadi salah satu titik krusial bagi kehidupan keberagaman Muslim di tengah masyarakat.

¹ “Aku tidak membenci keduanya. Sesungguhnya mereka menolak apapun kecuali ajaran Kristiani.” Abû al-Fidâ Ismâ’îl b. ‘Umar b. Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*, ed. Sâmî’ b. Muḥammad Salâmah, vol. 1 (t.tp: Dâr Ṭayyibah, 1999), 682.

² Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd b. Kathîr b. Ghâlib al-Âmilî, *Jâmi‘ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’ân*, ed. Aḥmad Muḥammad Shâkir, vol. 5 (t.tp.: Mu’assasat al-Risâlah, 2000), 407.

³ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*, vol. 1, 683.

⁴ Abû al-Qâsim al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf ‘an Ḥaqâ’iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H), 304.

⁵ Abû Manṣûr al-Mâtûridî, *Tafsîr al-Mâtûridî: Ta’wîlât Abl al-Sunnah*, ed. Majdî Baslum, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005), 239.

⁶ Muḥammad Rashîd Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 2 (Kairo: al-Hay’ah al-‘Âmmah al-Miṣriyah li Kitâb, 1990), 173.

Teori nasakh menjadi salah satu teori dalam diskursus keilmuan *'ulûm al-Qur'ân* yang ramai diperdebatkan di kalangan ulama dan pakar Alquran,⁷ serta menimbulkan polemik dan pro-kontra. Sebagian ulama memastikan keberadaan nasakh dalam Alquran,⁸ sebagian lain seperti Abû Muslim al-Aşfahânî,⁹ dan yang sependapat dengannya, secara tegas menolak nasakh dalam Alquran dan menyebutnya sebagai *takhşîş* (bukan nasakh).¹⁰

Teori nasakh erat kaitannya dengan aktivitas penafsiran Alquran. Seorang mufassir, menurut al-Suyûtî dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, harus mengetahui perkara *nâsikh* dan *mansûkh*. Dengan nada keras al-Suyûtî menyatakan, “Haram bagi seseorang yang tidak mengetahui permasalahan *nâsikh* dan *mansûkh* untuk menafsirkan Alquran”.¹¹ Hampir dapat dipastikan, tidak ada satupun karya tafsir yang tidak menyinggung permasalahan nasakh mengingat pentingnya kajian ini.¹²

Di antara karya tafsir yang serius membahas teori nasakh dalam Alquran adalah *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm* (lebih dikenal dengan *Tafsîr Ibn Kathîr*) karya Ibn Kathîr dan *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* (lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr*) karya Rashîd Riḍa. Komitmen terhadap penggunaan sumber-sumber *bi al-ma'thûr*¹³ dan sikap selektif terhadap riwayat *isrâ'îlyât* serta menolak riwayat-riwayat yang *munkar*,¹⁴ yang

7 M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), 143.

8 'Abd al-Raḥmân b. Abî Bakr Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 3 (Beirut: Mu'assasat al-Kutub Al-Thaqâfiyyah, 1996), 62.

9 Seorang ulama dan pakar tafsir dari kelompok mu'tazilah, nama aslinya adalah Muḥammad b. Baḥr, diantara karya tafsirnya adalah "*Jâmi' at-Ta'wîl*, wafat 322 H. Lihat: Mannâ' al-Qaṭṭân, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1995), 235.

10 Muḥammad 'Abd al-'Adîm al-Zurqânî, *Manâbil al-'Irḥân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Mesir: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t.h), 186.

11 Al-Suyûtî, *al-Itqân*, vol. 3, 55.

12 Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006), 77-89.

13 Al-Qaṭṭân, *Mabâḥith*, 365 dan 386.

14 Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 256.

bertentangan dengan pokok dan dasar ajaran agama,¹⁵ membuat keduanya otoritatif dalam membahas teori nasakh dalam Alquran. Kehati-hatian dalam mengambil rujukan serta meletakkannya dalam bingkai studi kritis membuat mereka mudah diterima kalangan ulama, akademisi dan para kyai pesantren di Nusantara.

Tafsîr Ibn Kathîr dan *Tafsîr al-Manâr* sama-sama terpengaruh oleh pemikiran Ibn Taymîyah (1263-1328 M). Jika Ibn Kathîr (1301-1373 M) adalah murid langsung Ibn Taymîyah, Rashîd Riḍâ (1856-1935 M) adalah murid intelektualnya.¹⁶ Baik Ibn Kathîr maupun Rashîd Riḍâ lahir dalam situasi politik dan sosial keagamaan yang hampir sama, sekalipun di zaman yang berbeda. Sepanjang hidup mereka, terjadi berbagai pergolakan politik dalam bentuk invasi penjajahan Barat di dunia Arab.¹⁷ Dari sisi sosial keagamaan, mereka berhadapan langsung dengan berbagai macam praktek keagamaan yang menyimpang. Keduanya dikenal ultra kritis terhadap perilaku bidah dan penyimpangan keagamaan.¹⁸ Titik-titik kesamaan inilah yang mendasari penelitian kami terhadap karya tafsir kedua tokoh tersebut.

Beberapa penelitian tentang nasakh atau yang berkaitan dengan kedua tokoh yang kami teliti telah dilakukan sebelumnya. Afdawaiza meneliti tentang “Redefenisi Konsep Nasakh (Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmad Al-Na’im).¹⁹ Wardani mengkaji tentang “Ayat Pedang Versus Ayat

¹⁵ Aḥmad ‘Umar Hashîm, *Qawâ’id Uṣûl al-Ḥadîth*, (Kairo: al-Ma’had al-‘Âli li al-Dirâsât al-Islamiyah, 2003), 119.

¹⁶ Sulayman b. Ibrâhîm al-Lâhîm, *Manhaj Ibn Kathîr fî al-Tafsîr* (Riyadh: Dâr al-Muslim, 1999), 25; Muḥammad Ramaḍân b. Ramḍânî, *Arâ’ Muḥammad Rashîd Riḍâ fî Qaḍâyâ al-Sunnah al-Nabawîyah min Khilâl al-Majallat al-Manâr* (Riyad: Majallat al-Bayân, 1434 H), 30.

¹⁷ Muḥammad Kurdi ‘Alî, *Khūṭaṭ al-Shâm*, Vol. 2 (Damaskus: Makatabah al-Nûri, 1983), 146; Khâlid b. Fawzî, *Muḥammad Rashîd Riḍâ Ṭawd wa Iṣlâḥ, Da’wah wa Dâ’iyah* (Iskandaria: Dâr ‘Ulamâ’ al-Salaf, 1415 H), 32-33.

¹⁸ Ismâ’îl Sâlim ‘Abd al-‘Âl, *Ibn Kathîr wa Manhajuh fî al-Tafsîr* (Mesir: Maktabat al-Mâlik Faiṣal al-Islâmî, 1984), 25; ‘Abd al-Qâdir Muḥammad Ṣâliḥ, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî al-‘Asr al-Ḥadîth* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 2003), 324.

¹⁹ Afdawaiza, “Redefenisi Konsep Nasakh (Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmad Al-Na’im)”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis*, Vol. 2, No.1 (Juli 2001), 1-16.

Damai Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Quran.²⁰ Ah. Fawaid membincang kembali tentang “Polemik nasakh dalam kajian Ilmu al-Quran”.²¹ Penelitian Wardani lainnya adalah tentang “Tren-Tren Pergeseran Pemaknaan Nasakh dalam Alquran: Dari Penganuliran ke Penundaan”.²² Sementara itu, penelitian Abdul Mustaqim dengan gaya semi-filsafat berjudul “Dekontruksi Teori Naskh Mahmud Muhammad Thâhâ”.²³ Semua penelitian terdahulu tidak menunjukkan adanya kesamaan secara spesifik dengan penelitian yang kami lakukan, baik objek maupun tujuan penelitiannya.

Tulisan ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan penting, yaitu: *Pertama*, “Bagaimana pendapat Ibn Kathîr dan Rashîd Riða tentang nasakh dalam Alquran?” *Kedua*, “Bagaimana penafsiran Ibn Kathîr dan Rashîd Riða terhadap ayat-ayat kebebasan beragama yang diklaim teranulir?” Serta, “Apa Implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat kebebasan beragama?”

Penelitian ini menggunakan pendekatan Hermeneutika Romansis Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher. Secara ringkas, model kerja hermeneutika Schleiermacher meliputi dua hal. *Pertama*, pemahaman teks melalui penguasaan aturan kebahasaan pengarang dengan menggunakan pendekatan linguistik.²⁴ Pendekatan ini dimaksudkan untuk melakukan rekonstruksi objektif-historis.²⁵ *Kedua*, penangkapan terhadap ‘sisi dalam’, emosi dan batin pengarang secara intuitif, dengan cara penafsir

²⁰ Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai, Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam Alquran*. (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011).

²¹ Ah. Fawaid “Polemik nasakh dalam kajian Ilmu al-Quran”, dalam *Jurnal Šûbûf*, Vol.4, No. 2, (2011), 247-270.

²² Wardani, “Tren-Tren Pergeseran Pemaknaan Nasakh Dalam Alquran: Dari Penganuliran Ke Penundaan” dalam *Jurnal Tanzîl: Jurnal Studi Al-Quran*, Vol.1, No.1, (Oktober 2015), 1-12.

²³ Abdul Mustaqim, “Dekontruksi Teori Naskh Mahmud Muhammad Thâhâ” dalam Abdul Mustaqim dkk, *Melibat kembali Studi Alquran, Gagasan, Isu dan Tren Terkini*, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2015), 22.

²⁴ Kedalaman pengetahuan Schleiermacher akan bahasa dan kaitannya dengan kajian agama, dapat dirujuk secara online di tautan berikut ini: <https://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/> (Diakses 5 Oktober 2017).

²⁵ Yunahar Ilyas, “Hermeneutika dan Studi tentang Tafsir Klasik”, dalam *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Vol VI, (Juli, 2003), 49.

menempatkan diri ke dalam dunia batin pengarang teks. Ini penting dilakukan karena teks dianggap telah bercampur dengan perasaan dan niat penulis yang tertuang dalam teks.²⁶ Pendekatan ini dilakukan dalam rangka rekonstruksi subjektifitas-historis penulis.²⁷

Menurut perspektif ini, ada lima unsur yang terlibat dalam upaya memahami wacana. Masing-masing adalah penafsir, teks, maksud pengarang, konteks historis dan konteks kultural. Penafsir yang hendak memahami suatu wacana, selain perlu mencermati teks, juga harus meletakkannya dalam konteks historis dan kultural.²⁸ Keberhasilan interpretasi tergantung pada sejauh mana penafsir dapat menguasai linguisitik, sosial budaya dan latar belakang sejarah pengarang teks.

Peneliti, melalui pendekatan Hermeneutika Romansi Schleiermacher, akan mengkaji secara kritis sisi kebahasaan teks yang terdapat dalam *Tafsîr Ibn Kathîr* dan *Tafsîr al-Manâr*, khususnya berkenaan dengan teori nasakh dalam Alquran dan penafsiran keduanya terhadap ayat-ayat kebebasan beragama. Dengan memperhatikan latar belakang kedua mufasir, baik konteks historis maupun kulturalnya, peneliti berharap muatan emosional dan batiniah keduanya dapat terungkap dan tertangkap dengan baik.

Setting Historis-Biografis Ibn Kathîr dan Tafsirnya

1. Setting Historis-Biografis Ibn Kathîr

Nama lengkap Ibn Kathîr adalah Ismâ'îl b. 'Umar b. Kathîr b. Daw' b. Zar' al-Ḥafîz 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' b. al-Khaṭîb Shihâb al-Dîn Abî Ḥafis al-Qurayshî al-Bushrawî al-Dimashqî al-Shâfi'î.²⁹ Ia lahir di Mijdal, sebuah kawasan di kota Bashrah, Irak, pada 700 H/1300 M.³⁰ Sedangkan menurut Aḥmad al-Dâwûdî dalam *Ṭabaqât al-Mufasssîrîn*, ia lahir pada 701 H, di sebuah desa yang letaknya di sebelah timur kota

²⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 408.

²⁷ Yunahar Ilyas, "Hermeneutika dan Studi tentang Tafsir Klasik", 49.

²⁸ Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme & Gadamerian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), 57.

²⁹ Anwar Mujahidin, *Pemurnian Tafsîr Surat al-Fatîbah "Analisis Struktural Terhadap Pemikiran Ibn Kathîr dalam Karyanya Tafsîr Alquran al-Adzîm"* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2013), 21.

³⁰ Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 253.

Basrah.³¹ Ayahnya bernama al-Khaṭīb Shihâb al-Dîn Abî Ḥafs ‘Umar b. Kathîr b. Daw’ b. Kathîr al-Qurayshî dari Bani Haṣlah, seorang khatib yang wafat pada saat Ibn Kathîr berusia 4 tahun.³²

Ibn Kathîr hidup bersama kakaknya (Kamâl al-Dîn ‘Abd al-Wahhâb) di Damaskus pada 706 H di saat usianya 5 tahun. Di sana, pada usia yang cukup untuk menimba ilmu, ia mulai mendalami fiqh kepada seorang ulama terkemuka bermadzhab Shâfi‘î, Burhân al-Dîn Ibrâhîm b. ‘Abd al-Rahmân al-Fazarî, dikenal dengan sebutan Ibn Farhah (660-729 H). Ibn Farhah merupakan guru utama Ibn Kathîr.³³

Ibn Kathîr juga belajar hadis dari ulama-ulama Hijaz. Ia memperoleh ijazah dari al-Wânî serta meriwayatkan secara langsung dari *ḥuffâẓ* terkemuka di masanya, seperti Shaykh *Najm al-Dîn b. al-‘Asqalânî* dan *Shihâb al-Dîn al-Ḥajjâr*, dikenal dengan sebutan Ibn al-Shahnah. Ia juga dididik pakar hadis terkenal di Suriah *Jamâl al-Dîn al-Mizzî* (w. 742 H/ 1342 M), yang kelak menjadi mertuanya.³⁴

Pada 748 H/ 1348 M, Ibn Kathîr menggantikan gurunya, Muḥammad b. Muḥammad al-Dhahabî (1284-1348 M) sebagai guru di Turb Umm Ṣâliḥ (lembaga pendidikan). Setelah Taqî al-Dîn al-Subḥî wafat (683-756 H/ 1284-1355 M), ia diangkat menjadi kepala Dâr al-Ḥadîth al-Asharîfah (lembaga pendidikan hadis) pada 756 H/ 1355 M. Kemudian pada 768 H/ 1366 M ia diangkat menjadi guru besar di Masjid Umayyah Damaskus. Ibn Kathîr dikenal sebagai pakar terkemuka dalam bidang ilmu tafsir, hadis, sejarah dan fiqh.³⁵

Selain dikenal sebagai ilmuwan, Ibn Kathîr adalah tokoh yang pendapatnya diperhitungkan penguasa. Seperti pada 759 H, dia bersama para tokoh lainnya diundang ke istana oleh Amir Manjak –penguasa Syam saat itu- untuk dimintai pendapatnya tentang beberapa kebijakan

³¹ Muḥammad al-Dâwûdî, *Ṭabaqât al-Mufasssîrîn* (Kairo: Maṭba‘at al-Istiqlâl al-Kubrâ, 1972), 110.

³² Muḥammad Nâsir al-Dîn Albânî, *Derajat Hadits-hadits Dalam Tafsir Ibn Kathîr*, terj. ATC Mumtaz Arabia, (Jakarta: Pustaka Azam, 2007), 8.

³³ Abû al-Fidâ Ismâ‘îl b. ‘Umar b. Kathîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Vol. 14 (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1986), 32.

³⁴ Dadi Nurhaedi, “Tafsir Al-Qur’ân al-‘Azîm Karya Ibn Kathîr” dalam Muhammad Yusuf dkk, *Studi Kitab Tafsir, Menyuarakan Teks yang Bisu* (Yogyakarta: Teras, 2004), 132.

³⁵ *Ibid.*, 133.

penguasa.³⁶ Pernah suatu kali ia masuk dalam tim yang menginvestigasi dan menyetujui vonis mati bagi seorang zindik yang berkeyakinan *wahdat al-wujûd*.³⁷ Mengecualikan vonis mati yang barangkali dianggap terlalu keras, kapasitas Ibn Kathîr sebagai ilmuwan berpengaruh bagi dirinya secara sosial.

Ibn Kathîr hidup antara 700-774 H, suatu masa yang penuh gejolak politik internal dan eksternal umat Muslim. Gejolak politik internal ditandai dengan intensitas tinggi perebutan kekuasaan, dari Dinasti Umayyah ke Abbasiyyah.³⁸ Adapun gejolak eksternal, misalnya pada 699 H dan 702 H, ditandai dengan peperangan antara umat Muslim dan pasukan Tartar Mongolia yang hendak menguasai beberapa kota di Syam (Syiria) dan Mesir.³⁹ Gejolak eksternal jelas menimbulkan berbagai kerusakan materiil dan immateriil dan berdampak pada kehidupan politik, sosial dan ekonomi umat Muslim saat itu.

Sejarah mencatat, pada 757 H tentara salib Perancis kembali melakukan infiltrasi dan penyerangan terhadap daerah pesisir Syam. Mereka datang dengan tujuh kapal dan membunuh banyak penduduk setempat. Pertempuran tidak dapat dielakkan antara umat Muslim dan tentara salibis Perancis.⁴⁰ Sekira 10 tahun setelah itu (767 H) terjadi pengepungan oleh tentara Tartar Mongolia bekerjasama dengan Perancis terhadap kota Iskandaria dan mengakibatkan banyak umat Muslim terbunuh, dirampas harta mereka dan sebagian mereka dijadikan tawanan.⁴¹ Kondisi sosial politik yang carut marut oleh peperangan nampaknya cukup memberi dampak psikologis pada diri Ibn Kathîr.

Sekalipun kondisi sosial politik dan ekonomi penuh pergolakan, suasana dan perkembangan keilmuan berlangsung cukup dinamis. Pusat-pusat kajian keilmuan seperti madrasah dan masjid bermunculan dan tersebar di Mesir dan Syam. Lahir pula tokoh-tokoh besar dalam berbagai disiplin keilmuan, seperti al-Dhahabî, Ibn Taymîyah, Ibn

³⁶ Ibn Kathîr, *al-Bidâyah*, Vol. 14, 261.

³⁷ *Ibid.*, 190.

³⁸ Muḥammad Kurdi ‘Alî, *Khuṭaṭ al-Shâm*, Vol. 2 (Damaskus: Makatabat al-Nûrî, 1983), 146.

³⁹ Ibn Kathîr, *al-Bidâyah*, 6, 23 & 25.

⁴⁰ *Ibid.*, 255.

⁴¹ *Ibid.*, 314.

Qayyim dan lainnya. Karya bernuansa ensiklopedia juga turut bermunculan,⁴² ini menandai timbulnya kesadaran umat Muslim merekam jejak pengetahuan secara lebih holistik dan membuatnya mudah diakses oleh generasi selanjutnya.

Masifnya perkembangan keilmuan tidak bisa dilepaskan dari dukungan yang diberikan oleh penguasa terhadap kemajuan ilmu, juga terhadap para ulama' yang menggawangi proses kemajuan tersebut sebagai dasar kemajuan negara.⁴³ Dalam kondisi semacam inilah Ibn Kathîr hidup dan menuliskan karya-karyanya.

Ibn Katsîr wafat pada Kamis, 26 Syakban 774 H dan dimakamkan di samping makam Ibn Taimiyah, di kota Sufiyah, Damaskus. Beberapa karya Ibn Kathîr yang dikenal luas antara lain *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, *Kitab Jami' al-Masânîd wa al-Sunan*, *Al-Kutub al-Sittah* dan *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*.⁴⁴

2. Sistematika, Metode dan Corak Tafsir Ibn Kathîr

Tafsîr Ibn Kathîr adalah salah satu tafsir bergenre *bi al-ma'thûr*. Karya tafsir ini banyak mencantumkan periwayatan, baik dari hadis Nabi, perkataan sahabat dan tabi'in sebagai sumber argumentasinya. Meski bergenre *bi al-ma'thûr*, riwayat yang disampaikan sering diikuti dengan penjelasan tentang *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, baik untuk mensahihkan maupun mendaiifkan hadis.⁴⁵ Proses verifikasi sumber ini dijalankan cukup ketat, sehingga memberi efek positif, dalam bentuk yakin dan mantap, kepada pembaca *Tafsîr Ibn Kathîr*.

Sistematika yang ditempuh Ibn Kathîr dalam menafsirkan Alquran diawali dengan penyajian *muqaddimah* (pendahuluan) yang berisi hal-hal penting berkenaan dengan Alquran dan penafsirannya; kebanyakan disadur dari kitab gurunya Ibn Taymîyah *Muqaddimah fî 'Usûl al-Tafsîr*. Ibn Kathîr menafsirkan seluruh ayat-ayat Alquran sesuai runtutan *muḥafîz*.⁴⁶ Selain persoalan riwayat *isrâ'îlyât* (dengan

⁴² 'Abd al-Âl, *Ibn Kathîr wa Manhajub*, 27-32.

⁴³ Al-Lâhim, *Manhaj Ibn Kathîr*, 17.

⁴⁴ Al-Dâwûdî, *Ṭabaqât al-Mufasssîrîn*, 111.

⁴⁵ Al-Qaṭṭân, *Mabâhith*, 365-366

⁴⁶ Muhammad Yusuf dkk., *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, 136.

mengkritiknya), Ibn Kathîr juga membahas masalah-masalah hukum yang sebagian besarnya produk mazhab-mazhab fiqh serta mendiskusikannya secara komprehensif.⁴⁷

Tafsir Ibn Kathîr dapat dikategorikan sebagai salah satu karya tafsir yang bercorak ‘umum’, karena mengandung banyak corak dan semua corak tersebut tidak ada yang dominan mengingat proporsinya sama.⁴⁸ Metode yang digunakan Ibn Kathîr dalam menafsirkan Alquran adalah *tahlîlî* (deskriptif-analitis).⁴⁹

Setting Historis-Biografis Rashîd Riḍa dan Tafsirnya

Berbicara tentang *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm* atau Tafsîr al-Manâr, tidak bisa dipisahkan dari peran tiga tokoh penting yaitu Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muḥammad ‘Abduh dan Rashîd Riḍâ. Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan tentang perbaikan masyarakat kepada sahabat sekaligus muridnya, Muḥammad ‘Abduh. Oleh ‘Abduh, gagasan-gagasan tersebut dicerna, diterima, diolah dan kemudian disampaikan dalam bentuk penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran di hadapan murid-muridnya. Salah satu murid ‘Abduh adalah Muḥammad Rashîd Riḍâ, yang mana bertindak sebagai tokoh ketiga. Rashîd Riḍâ selanjutnya menuliskan semua penjelasan yang disampaikan ‘Abduh dengan dibubuhi pendapat pribadinya ke dalam bentuk naskah tulisan. Naskah tulisan itulah yang kelak disebut *Tafsîr al-Manâr*, ditulis Rashîd Riḍâ dengan inspirasi intelektual ‘Abduh.⁵⁰

Salah satu ciri yang mudah dikenali dari fusi ‘Abduh dan Rashîd Riḍâ di balik penulisan *Tafsîr al-Manâr* adalah (1) jika ada pernyataan *qâla al-ustâdh al-imâm*, maka yang dimaksud adalah pendapat yang berasal dari ‘Abduh, sementara jika (2) pernyataan tersebut diawali dengan kalimat pembuka *aqûlu*, maka inilah pendapat Rashîd Riḍâ yang dalam batas-

⁴⁷ Manî’ Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsîr* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 60; al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 255.

⁴⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsîr*, cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 388.

⁴⁹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur’an* (Jakarta: Rajawali Pres, 2013), 379.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 67.

batas tertentu independen dan seringkali merupakan *feedback* dan penjelasan lebih lanjut atas pernyataan ‘Abduh.

Namun, pada pembahasan ini, hanya biografi Rashîd Riḍa saja yang akan dibahas. Salah satu sebabnya adalah karena proporsi ulasan di *Tafsîr al-Manâr* lebih banyak dilakukan Rashîd Riḍâ dibandingkan kutipan yang diambil dari ‘Abduh. Maka, *Tafsîr al-Manâr* yang terdiri atas 12 jilid itu lebih wajar untuk dinisbatkan kepada Rashîd Riḍâ dibandingkan ‘Abduh.⁵¹

1. **Setting Historis-Biografis Rashîd Riḍâ**

Nama lengkap Muḥammad Rashîd Riḍa adalah Muḥammad Rashîd b. ‘Alî Riḍâ b. Muḥammad Shams al-Dîn. Dia lahir di Qalmun, sebuah desa di wilayah Tripoli-Syam, Lebanon Utara, pada 18 Oktober 1865.⁵² Dia memiliki garis keturunan dari Husayn, cucu Nabi Muhammad, yang kemudian membuatnya digelari *sayyid*. Ayahnya adalah seorang ulama dan penganut tarekat Syadziliyah. Untuk itu, wajar jika Rashîd Riḍa pernah menjadi pengikut tarekat Syadziliyah.⁵³

Pada 1822, Rashîd Riḍa dikirim orang tuanya ke Tripoli, Lebanon, untuk meneruskan pelajaran ke *al-Madrasat al-Waṭanîyah al-Islâmîyah*. Sekolah ini dipimpin Shaykh Ḥusayn al-Jisr, seorang ulama yang dipengaruhi ide-ide modern. Shaykh Ḥusayn al-Jisr inilah yang ikut andil dalam perkembangan pemikiran Rashîd Riḍâ. Dia mendorong dan memberi ruang dan kesempatan bagi Rashîd Riḍâ untuk menuangkan gagasan-gagasan pentingnya. Gagasan-gagasan Rashîd Riḍâ pada akhirnya dimuat di beberapa surat kabar di Tripoli.⁵⁴

Rashîd Riḍa (1865-1935 M) hidup di saat kondisi sosial politik pemerintahan Turki Usmani terus memburuk dan menuju keruntuhannya pada 1924, untuk lalu berpindah kekuasaannya ke tangan

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 85.

⁵² Herry Mohammad, dkk, *Tokoh-tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 312.

⁵³ Muhammad Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam* (Surabaya: al-Ikhlâs, 1994), 82.

⁵⁴ Ibrâhîm Aḥmad al-‘Adawî, *Rashîd Riḍa al-Imâm al-Mujâhid* (Mesir: al-Dâr al-Miṣrîyah, t.th), 30.

Mustafa Kamal Atatürk (1881-1938 M).⁵⁵ Di saat yang sama, kolonialisasi Barat atas dunia Arab juga sedang berlangsung. Akibatnya, kondisi ekonomi masyarakat semakin memburuk, yang melahirkan perdebatan tajam antara kelompok reformis ‘didikan’ Barat dengan kelompok reformis berbasis Islam.⁵⁶ Kondisi keagamaan masyarakat juga tidak kondusif, di mana berbagai macam khurafat, bidah dan taklid secara masif dipraktekkan dan menjadi kelaziman.⁵⁷

Prihatin dengan carut-marut keadaan, Rashîd Riḍa melakukan perbaikan di bidang keagamaan sekaligus terlibat aktif dalam kegiatan politik. Wujudnya nyata tindakan Rashîd Riḍa adalah dengan bergabung di beberapa partai Arab dan secara aktif melibatkan diri dalam gerakan melawan berbagai kezaliman, yang menurutnya dilakukan pemerintahan Turki Usmani.⁵⁸ Ini gambaran kokohnya niat Rashîd Riḍa melakukan perbaikan terhadap kondisi umat Muslim.

Pada saat Rashîd Riḍa memulai perjuangan di kampung halamannya, di saat itu pula Muḥammad ‘Abduh sedang memimpin gerakan pembaharuan di Mesir. Majalah *al-Urwat al-Wuthqâ* yang diterbitkan di Paris atas inisiasi Jamâl al-Dîn al-Afghânî dan Muḥammad ‘Abduh tersebar luas ke seluruh dunia Islam. Rashîd Riḍa yang membacanya turut terpengaruhi kejiwaan dan pemikirannya.⁵⁹

Pertemuan antara ‘Abduh dan Rashîd Riḍa pertama kali terjadi pada 1885 di Tripoli, kemudian menyusul pertemuan kedua pada 1894 di Tripoli pula.⁶⁰ Pada 17 Maret 1898, keduanya sepakat menerbitkan untuk pertama kalinya surat kabar mingguan bernama *al-Manâr*. *Al-Manâr* terdiri hanya delapan halaman namun sanggup membuat umat Muslim dari berbagai belahan dunia Islam, termasuk Indonesia, antusias membacanya.⁶¹

⁵⁵ ‘Alî Muḥammad Shalabî, *al-Dawlah ‘Uthmânîyah ‘Avâmil al-Nubûd wa Asbâb al-Suqûṭ* (Mesir: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2001), 472.

⁵⁶ Al-‘Adawî, *Rashîd Riḍa*, 16-18.

⁵⁷ Ramaḍan b. Ramaḍani, *‘Arâ’ Muḥammad Rashîd Riḍâ*, 36-37.

⁵⁸ Khâlid b. Fawzî, *Muḥammad Rashîd Riḍâ Ṭawd wa Iṣlâḥ*, 27-29.

⁵⁹ *Ibid.*, 15

⁶⁰ Ramaḍan b. Ramaḍani, *‘Arâ’ Muḥammad Rashîd Riḍâ*, 35

⁶¹ Khâlid b. Fawzî, *Muḥammad Rashîd Riḍâ*, 17; al-‘Adawî, *Rashîd Riḍâ*, 135 dan 149.

Rashîd Riḍa wafat pada 22 Agustus 1935 dalam sebuah perjalanan mobil setelah ia pulang dari kota Suez (Mesir), mengantar Pangeran Sa'ūd al-Fayṣal.⁶² Di antara karya Rashîd Riḍa antara lain: *Al-Hikmat al-Shar'iyah fî Muḥkamât al-Dadir'iyah wa al-Rifa'iyah*, *Majallat al-Manâr*, *al-Kbilâfah*, *al-Muslimîn wa al-Qibt*, *Manâsik al-Hajj*, *al-Wahabiyyûn wa al-Hijâz*, dan *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* atau lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr*.⁶³

2. Sistematika, Metode dan Corak Tafsir al-Manar

Sistematika yang digunakan dalam *Tafsîr al-Manâr* adalah dengan menafsirkan seluruh ayat-ayat Alquran secara runtutan *muṣḥafî*.⁶⁴ *Tafsîr al-Manâr* terdiri dari 12 jilid. Dimulai dari QS. al-Fâtîhah dan berakhir pada QS. Yûsuf ayat ke-53. Genre tafsirnya adalah *bi al-ra'y*, di mana Rashîd Riḍa dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran menggunakan hasil ijtihad sendiri.

Metode yang digunakan adalah *taḥlîlî* (deskriptif-analitis), yakni menafsirkan ayat Alquran dengan cara mendeskripsikan uraian makna yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran dari seluruh aspeknya.⁶⁵ Sedang corak *Tafsîr al-Manâr* adalah *âdâb ijtimâ'î*, di mana dalam menafsirkan Alquran Rashîd Riḍa berorientasi pada sastra, budaya dan sosial kemasyarakatan. Selain itu, tafsir ini mudah dipahami dan menyentuh persoalan kehidupan yang riil terjadi di masyarakat.⁶⁶

Teori Nasakh Perspektif Ibn Kathîr dan Rashîd Riḍa

1. Teori Nasakh menurut Ibn Kathîr

Ibn Kathîr ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]:110 menyebutkan beberapa riwayat berkenaan dengan makna nasakh yang terdapat pada ayat tersebut (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ). Di antara maknanya adalah

⁶² Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, 66; Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 72.

⁶³ Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, 65-66; Khâlid b. Fawzî, *Muḥammad Rashîd Riḍa*, 39-41

⁶⁴ Dadi Nurhaedi, "Tafsir Al-Qur'ân al-'Azîm Karya Ibn Kathîr" dalam Muhammad Yusuf dkk, *Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks yang Bisu*, 136.

⁶⁵ Suma, *Ulumul Qur'an*, 379.

⁶⁶ Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 425.

mengganti, menghapus, menetapkan makna dan mengganti hukumnya (melupakan dan meninggalkan). Menurut Ibn Kathîr, kata نسخ memiliki arti memindahkan. Arti ini dirujuk kepada kalimat نَسَخَ الْكِتَابَ إِلَىٰ غَيْرِهَا yang berarti ‘memindahkan suatu tulisan ke tempat lain’. Arti ‘memindahkan’ dapat digunakan pula untuk, misalnya, pernyataan hukum seperti ‘memindahkan suatu hukum ke hukum lainnya’.⁶⁷

Secara istilah, nasakh menurut Ibn Kathîr adalah mengangkat sebuah hukum yang sudah ada dengan dalil syariat yang datang setelahnya. Di salah satu pendapat yang ia nukil dari kalangan *uṣūl al-fiqh*, sebagaimana disebutkan dalam tafsirnya, penjelasan nasakh sangat beragam. Berikut ini di antaranya: (1) memindahkan suatu hukum ayat kepada hukum lain; (2) mengganti suatu hukum dengan hukum lain, baik (a) yang dinasakh itu ada gantinya ataupun tidak, atau (b) yang dinasakh itu berupa hukum yang berat menjadi ringan atau sebaliknya, dan atau (c) yang dinasakh itu hukumnya atau redaksinya atau keduanya.⁶⁸

Penjelasan Ibn Kathîr tentang nasakh, baik secara bahasa maupun istilah, tidak jauh berbeda dengan pendapat jumhur ulama kontemporer kalangan *uṣūl al-fiqh*,⁶⁹ di mana dipisahkan secara tegas antara pengertian nasakh dengan istilah-istilah semisal takhsis (pengkhususan terhadap keumuman makna teks), *taqyîd* (menguatkan atas kemuthlakan makna teks) atau *tafsîl al-mujmal* (penjelasan terhadap yang masih global).⁷⁰ Pengertian ini kelak mempengaruhi sikap Ibn Kathîr terhadap teori nasakh dan penerapannya dalam penafsiran.

Kontroversi teori nasakh membuat Ibn Kathîr merasa perlu membahasnya dalam tafsirnya. Menurutnya, di antara yang menolak adanya nasakh dalam syariat Allah adalah orang-orang Yahudi; mereka mengatakan mustahil terjadi nasakh secara naqli maupun akli. Menyikapi sikap orang-orang Yahudi tersebut, Ibn Kathîr mengemukakan bantahan kuat dan jawaban tegas, sekaligus menjelaskan alasan kenapa orang-orang

⁶⁷ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*, vol. 1, 376

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Al-Zurqânî, *Manâbil al-‘Irîfân*, vol. 2, 176.

⁷⁰ Mustafâ Ibrâhîm, *al-Tibyân li Raf’ Ghumûd al-Nasakh fî al-Qur’ân* (Arbil: Maktabat Tafsîr, 2000), 17.

Yahudi menolak nasakh dalam syariat Allah. Tidak lain dan tidak bukan adalah karena kekufuran dan kesombongan mereka.⁷¹

Menurut Ibn Kathîr, Allah berhak untuk memutuskan apa yang dikehendaki-Nya, termasuk menasakh suatu aturan lama dengan aturan baru. Selain itu, perkara nasakh juga telah terjadi pada syariat sebelum Islam. Seperti kita ketahui bersama, pada syariat Adam diperbolehkan menikahkan anak perempuan dengan anak laki-laki (dari satu ibu). Pasca Adam, syariat tersebut dibatalkan. Orang-orang Yahudi mengakui dan membenarkan adanya nasakh pada syariat Adam tersebut.⁷² Maka, pengingkaran mereka terhadap nasakh (baik secara naqli maupun akli) sangat tidak berdasar dan mengingkari ucapan mereka sendiri.

Selain memaparkan tentang pengingkaran nasakh orang-orang Yahudi, Ibn Kathîr juga menyinggung adanya pengingkaran seorang tokoh Muslim, Abû Muslim al-Aṣfahânî, yang menurutnya telah keluar dari kesepakatan umat Muslim ketika itu. Menurut Ibn Kathîr, apa yang dikatakan oleh al-Aṣfahânî adalah pendapat yang tertolak dan lemah.⁷³

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Ibn Kathîr termasuk tokoh yang menyakini adanya nasakh dalam Alquran. Menurutnya, keberadaan nasakh dalam Alquran adalah sesuatu yang dapat diterima akal dan 'beralasan' (dari sudut pandang kekuasaan Allah atas apa yang dikehendaki-Nya). Fakta sejarah mencatat, mayoritas sarjana Muslim sebelum dan semasa Ibn Kathîr sepakat tentang adanya nasakh kecuali Abû Muslim al-Aṣfahânî.

a. **Kaidah Berkaitan dengan Nasakh**

Ibn Kathîr, dalam menerima teori nasakh dalam Alquran, ternyata bukan tanpa kaidah dan batasan. Ia dengan tegas menolak nasakh jika berkenaan dengan teks berita (*khabar*). Menurutnya nasakh hanya terjadi di bidang hukum: perintah, larangan dan sesuatu yang diperbolehkan atau dilarang.⁷⁴ Berita Alquran yang otentik tidak

⁷¹ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Vol.1, 378.

⁷² Ibid., 379.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., 375

mungkin terjadi nasakh;⁷⁵ mustahil Allah berdusta di balik suatu *kbabar*.⁷⁶ Selain itu, sebagaimana pendapat jumbuh, nasakh juga tidak menyentuh masalah akidah. Karena, akidah adalah prinsip dasar yang bersifat teguh di dalam hati.⁷⁷ Adanya batasan-batasan tersebut menunjukkan bahwa Ibn Kathîr sama sekali bukan termasuk orang yang mudah menerima nasakh.

Bentuk kehati-hatian Ibn Kathîr dalam menerima klaim nasakh adalah penolakan penyebutan (1) perincian sesuatu yang global (تفصيل الجممل) sebagai nasakh⁷⁸ atau (2) takhsis sebagai nasakh.⁷⁹ Sikap ini menunjukkan dengan jelas, bahwa pada masanya, istilah nasakh sebagai sebuah istilah akademis telah mapan sebagaimana dipahami kalangan *usûl al-fiqh* ketika itu. Sehingga, dapat dibedakan antara istilah nasakh dengan *bayân*, dengan takhsis atau dengan istilah lainnya.⁸⁰

b. Penerapan Teori Nasakh dalam Tafsir Ibn Kathîr

Sebagaimana dijelaskan, Ibn Kathîr adalah termasuk orang yang menerima teori nasakh dalam Alquran dengan syarat-syarat tertentu. Untuk itu, ia terlihat tegas menolak adanya klaim nasakh terhadap ayat-ayat tertentu jika tidak memenuhi kriteria yang ia tetapkan. Sebagai contoh, ia menolak tegas klaim bahwa QS. al-Baqarah [2]:190, “Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.” dinasakh (dianulir) oleh QS. al-Tawbah [9]:5, “Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang Musyrik itu dimana saja kamu jumpai mereka dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka.”

Menurut Ibn Kathîr, riwayat yang menyatakan bahwa QS. al-Baqarah [2]:190 teranulir perlu dikaji lagi. Hal ini karena ayat tersebut

⁷⁵ Ibrâhîm b. Mûsâ b. Muḥammad al-Lakhamî al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, ed. Abû ‘Ubaydah Mashhûr, vol. 3 (t.tp: Dâr Ibn Affân, 1997), 356.

⁷⁶ Dedi Supriadi, *Usul Fiqh Perbandingan* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2014), 381.

⁷⁷ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 287.

⁷⁸ Ibn Kathîr, *Tafsir al-Qur’ân*, vol. 3, 349.

⁷⁹ Ibid., vol. 3 & 4, 20, 84.

⁸⁰ Al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 3, 357-364.

bertujuan untuk mengagitasi dan memikat musuh-musuh yang memiliki kegemaran memusuhi Islam. Artinya ayat ini mengizinkan memerangi musuh ketika mereka memerangi umat Muslim.⁸¹ Di lain kesempatan, Ibn Kathîr juga menolak tegas klaim nasakh terhadap QS. al-Nisâ' [4]:29 dan menyatakan bahwa "Sesungguhnya ayat tersebut adalah muhkam dan tidak akan dianulir sampai hari kiamat".⁸² Berdasarkan contoh-contoh tersebut, Ibn Kathîr tegas menolak klaim nasakh terhadap sebuah ayat. Namun, terkadang ia juga ragu dalam menentukan apakah suatu ayat dinasakh atau tidak.⁸³

Selain sikap menolak atau ragu atas nasakh, dalam beberapa kesempatan Ibn Kathîr menerima nasakh jika dalil rujukan memiliki sanad yang sahih. Ayat yang dianggap teranulir oleh Ibn Kathîr adalah QS. al-Baqarah [2]:109; ayat ini dianulir dengan QS. al-Tawbah [9]:5 dan [9]:29.⁸⁴ Implikasinya, perintah memberi maaf tidak berlaku lagi terhadap orang-orang Musyrik. Di samping itu, penggalan ayat pada QS. al-Baqarah [2]:109 (حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرِهِ) "sampai datang perintah Allah", semakin mempertegas adanya nasakh. Untuk menguatkan pendapatnya, ia memamparkan sebuah riwayat yang menurutnya memiliki sanad sahih. Dikatakan dalam riwayat tersebut, Rasulullah dan para sahabat memberi maaf kepada orang-orang musyrik dan ahli kitab sebagaimana Allah perintahkan kepada mereka; Rasulullah melaksanakan perintah memaafkan. Hingga akhirnya Allah memberi izin membunuh mereka, maka Rasulullah pun membunuh para pemimpin Quraisy pada Perang Badar.⁸⁵

Pendapat Ibn Kathîr bahwa QS. al-Baqarah [2]:109 (berisi pemberian maaf) teranulir dengan ayat *sayf* (ayat pedang; anjuran membunuh), menurut kami, sulit diterima. Ada beberapa hal yang dapat dipertimbangkan.⁸⁶ *Pertama*, bahwa pertentangan lahiriah antara perintah

⁸¹ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 1, 523-524.

⁸² *Ibid.*, vol. 2, 298.

⁸³ *Ibid.*, vol. 1, 492-496.

⁸⁴ *Ibid.*, vol. 2, 233-234 & 289.

⁸⁵ *Ibid.*, vol. 1, 383.

⁸⁶ Muḥammad Sâlim Abû 'Âsh, *Dirâsat fî al-Nasakh* (Kairo, Maktabah Rishwân, 2000), 150-151.

untuk perang dan perintah untuk berpaling dari perang (berisi juga memaafkan) tidak cukup menjadi alasan untuk menentukan bahwa perintah yang satu menganulir perintah lainnya. *Kedua*, bahwa orang-orang Musyrik yang dibolehkan untuk diperangi dalam ayat *sayf* adalah khusus dari kalangan musyrik yang melanggar perjanjian antara Rasulullah dengan mereka. Peliknya persoalan ini membuat al-Suyûti memasukkan QS. al-Baqarah [2]:109 ke dalam kategori “sesuatu yang diperintahkan karena suatu sebab, kemudian hukumnya dikaitkan dengan hilangnya sebab tersebut”.⁸⁷ Jadi, antara QS. al-Baqarah [2]:109 dan QS. al-Tawbah [9]:5 dan [9]:29 tidak ada nasakh. Hemat kami, bagaimana mungkin ayat *sayf* melakukan nasakh terhadap ayat-ayat yang mengandung perintah damai, memaafkan dan berpaling dari memerangi mereka?

Dapat disimpulkan bahwa Ibn Kathîr termasuk ulama yang menerima teori nasakh sebagai salah satu instrumen dalam penafsirannya, sekalipun ia tidak serta-merta menerima semua ayat yang dikatakan teranulir. Karena, tidak jarang ia menolak dengan tegas klaim nasakh seperti pada contoh di atas.

Selain itu, dalam menerapkan teori nasakh, Ibn Kathîr terlihat banyak terpengaruh oleh pendapat mayoritas ulama semasanya. Sehingga, tidak sedikit ayat yang Ibn Kathîr anggap sebagai teranulir, jika dikaji lebih mendalam ternyata tidak benar (telah dianulir). Boleh jadi, sikap Ibn Kathîr semacam itu (menganulir ayat perdamaian dengan ayat *sayf*) karena pengaruh kondisi politik, di mana pada masanya umat Muslim menghadapi peperangan dahsyat melawan pasukan Tartar Mongolia dan pasukan Salib Kristen.⁸⁸

2. Teori Nasakh menurut Rashîd Riḍâ

Rashîd Riḍâ, ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]:106, menyinggung tentang pengertian nasakh. Menurutnya kata nasakh secara bahasa berarti memindahkan (*al-naql*) sesuatu baik secara fisik dari satu tempat ke tempat lain. Atau dengan arti menyalin, seperti menyalin suatu buku ke tempat lain dalam bentuk tulisan. Nasakh juga bermakna

⁸⁷ Al-Suyûti, *al-Itqân*, vol. 3, 57.

⁸⁸ Ibn Kathîr, *al-Bidâyah*, vol. 14, 6, 23, 25 dan 314.

menghapus atau menghilangkan (*al-iz'âlâh*), seperti pernyataan 'angin mengapus jejak'.⁸⁹ Adapun pengertian nasakh secara terminologi, Rashîd Riḍa tidak memaparkannya secara tegas. Hal ini bisa dimaklumi, karena Rashîd Riḍa dan gurunya Muḥammad 'Abduh menolak adanya nasakh dalam Alquran.

Rashîd Riḍa dalam tafsirnya telah memaparkan perbedaan pendapat ulama tentang teori nasakh, baik yang menerima maupun yang menolak. Tidak lupa juga dipaparkan argumen-argumen yang digunakan para pengusung teori nasakh.

Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]:106, disebutkan bahwa di antara argumen para pengusung teori nasakh adalah pernyataan, "Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu", yang menunjukkan bahwa Allah kuasa untuk menganulir apa yang dikehendaki-Nya. Apa yang tercantum pada ayat tersebut seharusnya menjadi penjelas yang membedakan (menegaskan kemampuan Allah berada di atas segala sesuatu dan diqiyaskan untuk melegitimasi nasakh); sayangnya, dikarenakan tidak mempercayai al-Quran, orang-orang Yahudi mengingkari adanya kemungkinan nasakh dengan, tentu saja, mengabaikan fakta pada ayat tersebut.⁹⁰

Jika diperhatikan, argumen yang dipaparkan Rashîd Riḍa berkenaan dengan pendapat pengusung nasakh, tidak berbeda dengan apa yang dijadikan dalil oleh Ibn Kathîr ketika berpendapat adanya nasakh.⁹¹ Pendapat Rashîd Riḍa (dan Muhammad Abduh) berkenaan dengan teori nasakh dapat ditemukan dalam penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah [2]:106-108 dan 2:180. Berikut ini pendapat mereka yang berhasil kami rangkum:

- a) Rashîd Riḍa termasuk tokoh yang menolak secara mutlak adanya nasakh dalam Alquran, seperti halnya Abû Muslim al-Aṣfahânî dan al-Râzî.⁹² Rashîd Riḍa menolak kata *âyatîn* dalam (مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ) dimaknai sebagai 'ayat Alquran'. Ia memaknainya dengan 'dalil

⁸⁹ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 1, 341.

⁹⁰ Ibid., 342.

⁹¹ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 1, 378.

⁹² Yûsuf al-Qarḍâwî, *Kayf Nata'âmal ma' al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1999), 326-327.

mukjizat kebenaran' seorang utusan Allah. Alasan ia menerjemahkan demikian karena, menurutnya, ujung ayat ini ditutup dengan redaksi (كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) "Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?" dan bukan diakhiri dengan (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) "Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha mengetahui dan bijaksana?". Karenanya, pemaknaan kata *âyatîn* dengan tanda kemukjizatan, menurutnya, lebih tepat dan sesuai dengan sastra Alquran.⁹³ Di samping itu, menurut kelompok yang kontra adanya nasakh, ternyata banyak ayat yang semula diduga telah dinasakh dapat dikompromikan dengan takhsis, *taqyîd*, takwil atau dengan cara lain yang relevan.⁹⁴

Sebagai contoh, Rashîd Riḍa menolak tegas ayat-ayat jihad dan perang (آيات الجهاد وأية السيف) yang terdapat pada QS. al-Tawbah atau surah-surah lain yang diposisikan untuk menganulir ayat-ayat tentang etika dan prinsip keislaman dalam berbuat baik kepada non-Muslim. Menurutya, ayat-ayat yang berkaitan dengan perintah berbuat kebaikan, mengampuni dan melapangkan berlaku umum, di waktu kapanpun dan dalam kondisi apapun. Sedangkan ayat-ayat jihad dan perang berlaku dalam kondisi tertentu. Jadi, tidak benar jika dikatakan ayat-ayat jihad dan perang menganulir ayat-ayat perdamaian. Islam adalah agama *rahmat li al-'âlamîn*.⁹⁵

- b) Rashîd Riḍa tidak menolak adanya nasakh atas syariat nabi-nabi sebelumnya. Syariat nabi Muhammad, menurutnya, dapat menganulir syariat-syariat nabi sebelumnya. Karena, hukum operasional yang dianulir adalah untuk tujuan kemaslahatan. Lebih dari itu, ini adalah kesepakatan umat Muslim yang juga disetujui oleh Rashîd Riḍa.⁹⁶

⁹³ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 343-344.

⁹⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru*, 178-180.

⁹⁵ *Ibid.*, 174.

⁹⁶ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 2, 111-112.

- c) Rashîd Riḍa menyepakati pendapat jumbuh ulama bahwa tidak akan terjadi nasakh terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan akidah, akhlak dan berita. Di saat lain, ia sepakat pula dengan adanya nasakh (1) antara hadis dengan hadis dan (2) nasakh hadis oleh Alquran, termasuk (3) nasakh hadis *mutawatir* terhadap hadis *âḥād*.⁹⁷
- d) Rashîd Riḍa sangat mengecam pendapat yang memutuskan adanya nasakh dalam Alquran hanya berdasarkan logika. Tindakan semacam itulah yang menurutnya melahirkan ratusan ayat Alquran diklaim ternasakh. Rashîd Riḍa mempertanyakan, bagaimana mungkin membatalkan sesuatu yang sifatnya yakin (ayat Alquran) dengan sesuatu yang masih asuntif (pikiran manusia)? Bukankah termasuk perkara mustahil, jika dalam posisi setara, mendahulukan ijtihad atas nas?⁹⁸
- e) Rashîd Riḍa mengajak umat Muslim untuk tidak mudah menerima klaim nasakh dan tetap berpegang teguh dengan Alquran dan sunah nabi, para sahabat serta para *salaf al-ṣâliḥîn*. Dan apa yang dikatakan sebagai ayat *mansûk*, tidaklah sedikitpun yang bertentangan dengan Alquran.⁹⁹

Pengaruh Teori Nasakh terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* dan *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*

Ayat-ayat Alquran yang membahas tentang kebebasan beragama atau beribadah, oleh sebagian peneliti mencapai 200-an ayat.¹⁰⁰ Namun dalam penelitian ini hanya difokuskan pada ayat-ayat yang di dalam penafsirannya terdapat pendapat nasakh sebagaimana dalam penafsiran Ibn Kathîr dan Rashîd Riḍa.

⁹⁷ Ibid., 112.

⁹⁸ Ibid., 113-114. Pada kisah lain, Umar ibn Khattab menolak memberlakukan hukum ayat Alquran (dalam hal ini pencurian) di saat masa paceklik sedang berlangsung. Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim* (Yayasan Abad Demokrasi: Jakarta, Edisi Digital 2012), 40.

⁹⁹ Ibid., 114.

¹⁰⁰ Lihat: Zaynab al-'Ulwânî, *Murâja'ât fî Taḥannur al-Manhaj al-Maqâsidi 'ind al-Mu'âsirîn* (Kairo: al-Ma'had al-'Âlam li al-Fikr al-Islâmi, t.th), 26.

1. Pengaruh Teori Nasakh dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Ibn Kathîr termasuk di antara tokoh ulama klasik yang menerima adanya nasakh. Penerimaannya atas nasakh bersyarat, yaitu hanya terjadi pada ayat-ayat hukum, yang berkaitan dengan pembolehan atau pengharaman serta perintah atau larangan.¹⁰¹ Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana implementasi teori nasakh Ibn Kathîr terhadap ayat-ayat kebebasan agama?

Berdasarkan penafsiran Ibn Kathîr terhadap QS. al-Baqarah [2]:256,¹⁰² QS. Âli 'Imrân [3]:64,¹⁰³ QS. Yûnus [10]:99,¹⁰⁴ dan QS. Hûd [11]:28,¹⁰⁵ dapat dikatakan bahwa Ibn Kathîr secara konsisten tidak menyatakan adanya nasakh terhadap ayat-ayat tentang kebebasan beragama. Hanya saja, pada penafsiran QS. al-Baqarah [2]:256, Ibn Kathîr sempat menyebutkan pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut dianulir dengan ayat *qitâl* (perang) dan implikasi kewajiban mengajak seluruh umat manusia untuk memeluk Islam. Jika ada yang menolak, diberikan opsi pilihan antara membayar *jizyah* atau diperangi.¹⁰⁶

Mencermati keseluruhan keterangan yang disajikan Ibn Kathîr saat menjelaskan QS. al-Baqarah [2]:256, adanya penyebutan pendapat soal dianulirnya ayat kebebasan beragama dengan ayat perang tidak serta merta dapat dikatakan sebagai *core* (inti) pendapat Ibn Kathîr. Karena, di ujung-akhir penafsiran ayat tersebut, ia membantah sebuah anggapan bahwa Rasulullah pernah memaksa seseorang untuk masuk Islam (ditunjukkan dengan cara menyitir suatu hadis).¹⁰⁷ Menurutnya, apa yang dikatakan Rasulullah dalam hadis tersebut tidak lain adalah doa bagi

¹⁰¹ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 1, 375.

¹⁰² Ibid., vol. 1, 682.

¹⁰³ Ibid., vol. 2, 55-56.

¹⁰⁴ Ibid., vol. 4, 298.

¹⁰⁵ Ibid., vol. 4, 317

¹⁰⁶ Ibid., vol. 1, 683.

¹⁰⁷ Ibid. Sebuah hadis yang diriwayatkan Anas, di mana Rasulullah suatu saat pernah mengatakan kepada seseorang, "*Islamlah kamu.*", kemudian orang itu menjawab, "*Sungguh Aku mendapati diriku dalam kondisi terpaksa.*" Rasulullah menimpali, "*Walaupun kamu dalam kondisi terpaksa.*" (H.R. Ahmad) Hadis ini kemudian dijadikan salah satu argumen diperbolehkannya memaksa seseorang untuk masuk Islam dan bahkan memeranginya.

orang yang ditawarkan masuk Islam; sama sekali bukan sebetuk paksaan. Maka, Rasulullah tidak ragu mendoakannya, dalam doa sebagai berikut: “Berislamlah kamu walaupun kamu merasa terpaksa, maka sesungguhnya Allah akan memberikan kamu niat yang baik dan keihlasan.”

Kalimat penutup hadis Rasulullah di atas jelas dan tidak meragukan; ini berimplikasi pada makna implisit yang ditimbulkan dan kelak dipegangi umat Muslim. Pemaparan Ibn Kathîr tentang pendapat yang menganulir QS. al-Baqarah [2]:256 dengan ayat *qitâl*, tanpa adanya bantahan tegas darinya, sangat disayangkan karena berpotensi disalahartikan sebagai dukungan terhadap teranulirnya ayat tersebut. Akan lebih tepat jika Ibn Kathîr dengan tegas menolaknya, seperti sikap tegasnya menolak beberapa ayat yang diklaim dianulir dengan ayat lain.¹⁰⁸ Sikap ambigu semacam itu sangat mungkin karena pengaruh politik di zamannya.¹⁰⁹ Pengaruh yang sama dicurigai membuat Ibn Kathîr berpendapat serupa terhadap pesan perdamaian pada QS. al-Baqarah [2]:109 yang dinasakh oleh pesan peperangan pada QS. al-Tawbah 9:29.¹¹⁰

2. Pengaruh Teori Nasakh dalam *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, sikap Rashîd Riḍa tentang teori nasakh sangat jelas; ia tegas menolak pendapat yang menyatakan adanya nasakh dalam Alquran. Implikasi penolakan ‘metodologis’ atas nasakh adalah bahwa di sepanjang karya *Tafsîr al-Manâr*, penafsiran semi-eksesif bernada klarifikatif dalam rangka menegaskan penolakan Rashîd Riḍa terhadap dinasakhnya suatu ayat. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana implementasi teori nasakh Rashîd Riḍa (bersama gurunya Muḥammad ‘Abduh) terhadap ayat-ayat kebebasan beragama?

Berdasarkan telaah dan analisis penulis terhadap penafsiran Rashîd Riḍa pada QS. al-Baqarah [2]:256,¹¹¹ QS. al-An‘âm [6]:66, QS.

¹⁰⁸ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 3, 215.

¹⁰⁹ Ibn Kathîr, *al-Bidâyah*, vol. 14, 6, 23, 25 dan 314

¹¹⁰ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân*, vol. 1, 383.

¹¹¹ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 3, 31.

Yûnus [10]:99,¹¹² dan QS. Hûd [11]:28,¹¹³ dapat disimpulkan bahwa Rashîd Riḍa menolak dengan tegas adanya pendapat yang menyatakan bahwa ayat-ayat kebebasan beragama dianulir dengan ayat-ayat perang. Menurutnya, ajaran (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) “Tidak ada paksaan dalam beragama (Islam)” adalah kaidah besar dan rukun yang agung dalam Islam. Maka, tidak boleh seseorang dipaksa masuk atau keluar dari Islam.¹¹⁴ Prinsip semacam ini tidak akan dianulir dalam kondisi apapun dan oleh ayat apapun. Sebagaimana dijelaskan al-Shâṭibî, bahwa nasakh tidak akan terjadi pada sesuatu yang berkaitan dengan kaidah umum, tujuan-tujuan syariat dan tidak pula yang berkaitan dengan berita.¹¹⁵

Menurut Rashîd Riḍa, prinsip kebebasan beragama selain termasuk kaidah umum dan salah satu aspek fundamental dalam syariat Islam, juga merupakan ajaran nabi-nabi terdahulu.¹¹⁶ Ayat-ayat dengan prinsip kebebasan beragama turun pertama kali di Mekah,¹¹⁷ sementara yang turun di Madinah umumnya berposisi memperkuat hal-hal bersifat prinsipil yang diturunkan di Mekah. Dengan demikian, tidak benar dikatakan bahwa ayat *Madaniyah* menganulir ayat *Makkîyah*. Karena, sifat ayat-ayat *Makkîyah*, meminjam pendapat Muḥammad Ṭâhâ, adalah abadi, humanis, egaliter dan universal.¹¹⁸

Menurut Rashîd Riḍa, di antara sebab terjadinya nasakh terhadap ayat-ayat kebebasan agama dan perintah bermuamalah secara baik dengan musuh adalah karena tidak dibedakannya makna nasakh yang dipahami di kalangan sahabat Nabi yang sering dijadikan sandaran riwayat dengan istilah nasakh di kalangan ulama uṣûl fiqh.¹¹⁹ Karenanya, kesalahpahaman di antara istilah nasakh dengan bayân, takhsis, dan *taqyîd* tidak dapat dielakkan. Akibatnya, banyak mufassir amatir, meminjam

¹¹² Ibid., vol. 11, 209.

¹¹³ Ibid., vol. 12, 55.

¹¹⁴ Ibid., vol. 3, 33.

¹¹⁵ Al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 3, 338, 345.

¹¹⁶ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 12, 191.

¹¹⁷ Ibid., vol. 11, 209.

¹¹⁸ Abdul Mustaqim, “Dekontruksi Teori Naskh Mahmud Muhammad Thâhâ” dalam Abdul Mustaqim dkk, *Melibat kembali Studi Alquran, Gagasan, Isu dan Tren Terkini*, 22.

¹¹⁹ Rashîd Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 11, 209

istilah al-Suyûṭî,¹²⁰ yang menerima adanya nasakh dalam Alquran tanpa pengkajian mendalam terlebih dahulu.

Sikap Rashîd Riḍa terkait nasakh dalam Alquran dapat dikatakan lebih tegas jika dibandingkan Ibn Kathîr. Ini tidak bisa dilepaskan dari latar belakang sosial yang melingkupi kehidupan Rashîd Riḍâ. Di masanya, kehidupan Islam terkena berbagai macam tuduhan negatif. Tuduhan paling keji adalah saat Islam dituduh melakukan paksaan kepada umatnya untuk terjun ke peperangan. Rashîd Riḍa secara tegas menolak tuduhan tersebut dan mengkritisi sikap sebagian umat Muslim yang menerima *taken for granted* isu tersebut dan enggan mengklarifikasi lebih lanjut.¹²¹

Implikasi Teori Nasakh dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm* dan *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm* terhadap Ayat-Ayat Kebebasan Beragama

Teori nasakh dalam Alquran adalah teori problematik¹²² yang terus menjadi kajian sarjana Muslim. Selain dianggap sebagai teori yang mampu memberi solusi atas anggapan terjadinya kontradiksi antar nas Alquran,¹²³ teori nasakh juga sekaligus dianggap sebagai teori yang paling bertanggung jawab atas terjadinya berbagai kesalahpahaman terhadap petunjuk Alquran.¹²⁴ Misalnya, munculnya tindakan teror dari sekelompok umat Muslim akibat pemahaman bahwa ayat-ayat damai telah dianulir dengan ayat-ayat perang. Begitu pula, tindakan memaksa dari sebagian orang untuk memeluk Islam akibat pemahaman bahwa ayat-ayat kebebasan beragama termasuk ayat-ayat yang telah dianulir.¹²⁵ Fakta ini menunjukkan adanya implikasi nyata teori nasakh terhadap pemahaman ayat-ayat Alquran.

¹²⁰ Al-Suyûṭî, *al-Itqân*, vol. 2, 66.

¹²¹ Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân*, vol. 2, 174.

¹²² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Alquran; Kritik Terhadap Umumul Qur'an*, (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2005), 141.

¹²³ Al-Zurqânî, *Manâbil al-'Irḥân*, vol. 2, 180.

¹²⁴ Wardani, *Ayat Pedang*, 436

¹²⁵ Taqî al-Dîn Abû al-'abbâs Muḥammad b. Taymiyah, *al-Janâb al-Şâhîḥ liman Baddal Dîn al-Masîḥ*, vol. 1 (Arab Saudi: Dâr al-'Âşimah, 1999), 218

Berkenaan dengan teori nasakh dalam Alquran yang telah dibahas di atas serta implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat kebebasan beragama, berikut ini beberapa hal penting yang dapat dikemukakan. *Pertama*, baik pihak yang menerima atau menolak teori nasakh dalam Alquran, sepakat menolak nasakh terjadi terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perkara akidah, akhlak dan berita (*ḵabar*) Alquran. Baik Ibn Kathîr maupun Rashîd Riḍa sepakat menolak bahwa ayat-ayat kebebasan beragama termasuk ayat-ayat yang dianulir.

Kedua, prinsip kebebasan beragama merupakan prinsip-prinsip dasar dalam ajaran Islam. Islam tidak pernah didakwahkan dengan pedang sebagaimana dituduhkan sebagian pihak.¹²⁶ Peperangan yang diizinkan Alquran hanya perang defensif untuk mempertahankan diri. Maka, tidak benar jika dikatakan bahwa ayat-ayat kebebasan beragama dianulir dengan ayat-ayat peperangan. Pemahaman semacam ini akan memberikan dampak positif terhadap kehidupan beragama. Tindakan teror dan pemaksaan berkeyakinan dalam bentuk apapun dapat diantisipasi dan dicegah. Setiap pemeluk agama mampu hidup berdampingan dan saling menghormati tanpa ada kecurigaan. Damai dan terjauhkan dari tindakan kekerasan adalah representasi dari Islam *rahmat li al-‘ālamîn*.

Ketiga, prinsip kebebasan beragama, sebagaimana diajarkan Alquran, memiliki implikasi nyata dalam bentuk pemihakan positif bagi mereka yang memilih keluar dari Islam (murtad). Prinsip tersebut tidak hanya menjamin kebebasan seseorang dalam berkeyakinan, namun juga bebas untuk berpindah keyakinan lain atau tetap dalam keyakinannya untuk tidak berkeyakinan (ateis) tanpa ada paksaan dari siapapun. Karena, pilihan berkeyakinan akan memiliki konsekuensi pertanggungjawabannya sendiri, kelak di hadapan Tuhan. Jika seseorang keluar dari Islam dengan penuh kesadarannya dan tidak bertujuan untuk memusuhi dan mempermainkan Islam, maka ia tidak dapat dijatuhi hukuman murtad dengan konsekuensi ‘halal darahnya’ atau boleh dibunuh. Islam menjamin kebebasan seseorang menentukan pilihan keyakinannya.

¹²⁶ Riḍa, *Tafsîr al-Manâr*, vol. 1, 98.

Kesimpulan

Ibn Kathîr mengakui adanya nasakh dalam Alquran, tetapi tidak semua yang dikatakan ternasakh dia terima. Dalam beberapa kasus, dia tegas menolak nasakh dalam Alquran. Berbeda dengan Rashîd Riḍa yang berpendapat bahwa nasakh dalam Alquran tidak ada; ia buktikan (berupa penjelasan yang menyanggah) bahwa semua ayat yang diklaim ternasakh tidak terbukti dan tidak dapat diterima. Menurut Rashîd Riḍa, penyebab banyaknya klaim ayat yang dinasakh di kalangan ulama antara lain disebabkan karena ketidakmampuan membedakan antara makna nasakh yang dipahami di kalangan sahabat Nabi dengan para ulama *'uṣūliyyūn* (ahli *uṣūl al-fiqh*).

Ibn Kathîr dan Rashîd Riḍa sepakat bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan berita (*ḵabar*) Alquran, aqidah dan akhlak tidak akan dinasakh. Namun, dalam penerapannya, Ibn Kathîr tidak sepenuhnya konsisten. Sedangkan terkait dengan ayat-ayat kebebasan beragama, keduanya sepakat tidak ada nasakh pada ayat-ayat tersebut; di sini sikap Rashîd Riḍa lebih tegas lantaran keadaan sosial yang memaksanya bertindak demikian.

Implikasi terpenting dari teori nasakh dalam Alquran pada *Tafsîr Ibn Kathîr* dan *Tafsîr al-Manâr* terhadap penafsiran ayat-ayat kebebasan agama adalah bahwa prinsip kebebasan beragama, yang merupakan prinsip dasar ajaran Islam, tidak mungkin dinasakh karena bersifat tetap dan universal. Memegang teguh prinsip ini sangat berdampak positif pada perubahan paradigma hukum murtad serta kehidupan keagamaan umat Muslim. Setiap pemeluk agama bebas memilih keyakinannya dan menunaikan ibadahnya sesuai dengan keyakinan masing-masing. Masyarakat, dengan demikian, mampu hidup berdampingan, damai dan saling menghormati.

Daftar Pustaka

- ‘Âl (al), Ismâ’îl Sâlim ‘Abd. *Ibn Kathîr wa Manhajub fî al-Tafsîr*. Mesir: Maktabat al-Mâlik Faiṣal al-Islâmî, 1984.
- ‘Adawî (al), Ibrâhîm Aḥmad. *Rashîd Riḍa al-Imâm al-Mujâhid*. Mesir: al-Dâr al-Miṣrîyah, t.th.
- ‘Alî, Muḥammad Kurdi. *Ḵuṭaṭ al-Shâm*. Damaskus: Makatabah al-Nûrî, 1983.

- ‘Ash, Muḥammad Sâlim Abû. *Dirâsat fî al-Naskh*. Kairo, Maktabah Rishwân, 2000.
- ‘Ulwânî (al), Zaynab. *Murâja‘ât fî Taṭawwur al-Manhaj al-Maqâsidî ‘ind al-Mu‘âsirîn*. Kairo: al-Ma‘had al-‘Âlam li al-Fikr al-Islâmi, t.th.
- Âmilî (al), Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd b. Kathîr b. Ghâlib. *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur‘ân*. ed. Aḥmad Muḥammad Shâkir. t.tp.: Mu‘assasat al-Risâlah, 2000.
- Afdawaiza. “Redefenisi Konsep Nasakh (Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmad Al-Na‘im)”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis*, vol. 2, no.1(2001).
- Albânî, Muḥammad Nâsir al-Dîn. *Derajat Hadits-hadits Dalam Tafsir Ibn Kathîr*. terj. ATC Mumtaz Arabia. Jakarta: Pustaka Azam, 2007.
- Asmuni, Muhammad Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*. Surabaya: al-Ikhlâs, 1994.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. cet. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Dâwûdî (al), Muḥammad. *Ṭabaqât al-Mufasssîrîn*. Kairo: Maṭba‘at al-Istiqlâl al-Kubrâ, 1972.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*. Kairo: Maktabah Waḥbah, 1995.
- Fawaid, Ah. “Polemik nasakh dalam kajian Ilmu al-Quran”, dalam *Jurnal Şûhuf*, vol.4, no. 2, (2011).
- Fouda, Farag. *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim*. Yayasan Abad Demokrasi: Jakarta, Edisi Digital 2012.
- Hashîm, Aḥmad ‘Umar. *Qawâ‘id Uṣûl al-Ḥadîth*. Kairo: al-Ma‘had al-‘Âli li al-Dirâsât al-Islamîyah, 2003.
- Ibn Kathîr, Abû al-Fidâ Ismâ‘îl b. ‘Umar. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Dâr Al-Fikr, 1986.
- _____. *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Aẓîm*, ed. Sâmi‘ b. Muḥammad Salâmah. t.tp: Dâr Ṭayyibah, 1999.
- Ibn Ramḍânî, Muḥammad Ramaḍân. *Ârâ’ Muḥammad Rashîd Riḍâ fî Qaḍâyâ al-Sunnah al-Nabawîyah min Khilâl al-Majallat al-Manâr*. Riyad: Majallat al-Bayân, 1434 H.

- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Abū al-‘abbās Muḥammad. *al-Jawāb al-Ṣāḥih liḥman Baddal Dīn al-Masīḥ*. Arab Saudi: Dār al-‘Āṣimah, 1999.
- Ibn. Fawzī, Khālid. *Muḥammad Rashīd Riḍā Ṭawd wa Iṣlāḥ, Da‘wah wa Dā‘iyah*. Iskandaria: Dār ‘Ulamā’ al-Salaf, 1415 H.
- Ibrāhīm, Mustafā. *al-Tibyān li Raf‘ Ghumūd al-Naskh fī al-Qur’ān*. Arbil: Maktabat Tafsīr, 2000.
- Ilyas, Yunahar. “Hermeneutika dan Studi tentang Tafsir Klasik”, dalam *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, vol VI, (2003).
- Lāḥim (al), Sulayman b. Ibrāhīm. *Manhaj Ibn Kathīr fī al-Tafsīr*. Riyadh: Dār al-Muslim, 1999.
- Mahmud, Mani’ Abdul Halim. *Metodologi Tafsir*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Mātūrīdī (al), Abū Manṣūr. *Tafsīr al-Mātūrīdī: Ta’wīlāt Abl al-Sunnah*. ed. Majdī Baslum. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- Mohammad, Herry, dkk. *Tokoh-tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Mujahidin, Anwar. *Pemurnian Tafsir Surat al-Fatihah “Analisis Struktural Terhadap Pemikiran Ibn Kathīr dalam Karyanya Tafsir Alquran al-Adzim”*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2013.
- Mustaqīm, Abdul. “Dekontruksi Teori Naskh Mahmud Muhammad Thāḥā” dalam Abdul Mustaqīm dkk. *Melibat kembali Studi Alquran, Gagasan, Isu dan Tren Terkini*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2015.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nurhaedi, Dadi. “Tafsir Al-Qur’ān al-‘Azīm Karya Ibn Kathīr”, dalam Muhammad Yusuf dkk. *Studi Kitab Tafsir, Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Qardāwī (al), Yūsuf. *Kayf Nata‘amal ma‘ al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1999.
- Qaṭṭān (al), Mannā’. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1995.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme & Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008.
- Riḍa, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah al-Miṣrīyah li Kitāb, 1990.

- Şâlih, ‘Abd al-Qâdir Muḥammad. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-‘Aşr al-Hadîth*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 2003.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting The Qur’an: Towards a Contemporary Approach*. London & New York: Routledge, 2006.
- Shalabî, ‘Alî Muḥammad. *al-Dawlah ‘Uthmânîyah ‘Awâmil al-Nubûd wa Asbâb al-Suqûṭ*. Mesir: Dâr al-Tawz‘ wa al-Nashr, 2001.
- Shâṭibî (al), Ibrâhîm b. Mûsâ b. Muḥammad al-Lakhamî. *Al-Muwâfaqât*, ed. Abû ‘Ubaydah Mashhûr. t.tp: Dâr Ibn Affân, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan Pustaka, 2004.
- _____. *Rasionalitas Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- _____. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur’an*. Jakarta: Rajawali Pres, 2013.
- Supriadi, Dedi. *Usul Fiqh Perbandingan*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2014.
- Suyûtî (al), ‘Abd al-Raḥmân b. Abî Bakr Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Mu’assasat al-Kutub Al-Thaqâfiyyah, 1996.
- Wardani. “Tren-Tren Pergeseran Pemaknaan Nasakh Dalam Alquran: Dari Penganuliran Ke Penundaan,” dalam *Jurnal Tanzîl: Jurnal Studi Al-Quran*, vol.1, no.1, (Oktober 2015).
- _____. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai, Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam Alquran*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Alquran; Kritik Terhadap Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2005.
- Zamakhsharî (al), Abû al-Qâsim. *Al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H.
- Zurqânî (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Aḍîm. *Manâbil al-‘Irjân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Mesir: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.