

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Dalam keyakinan umat Islam, Al-Qur'ân adalah sumber segala sumber ajaran Islam. Ia merupakan kitab suci yang andai pepohonan di seluruh dunia dijadikan pena dan samudera dijadikan tinta, tidak akan habis diuraikan makna-maknanya.<sup>1</sup> Al-Quran merupakan kalam Allah SWT yang menjadi rujukan dasar nilai dan ajaran Islam. Tidak ada satu makhluk pun yang mampu menandinginya.<sup>2</sup> Dalam perkembangannya, kajian-kajian tentang al-Qur'ân tidak pernah habis dan berhenti, masih banyak hal-hal yang berkaitan dengan al-Qur'ân yang perlu dibahas dan kaji lagi, salah satunya tentang kajian *asbâb al-nuz l*.

Kajian tentang *asbâb al-nuz l* ini muncul dalam rangka untuk mengakomodir pentingnya realitas tertentu yang dianggap punya korelasi dengan turunnya ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'ân. Latar belakang atau sebab tertentu yang dikenal dengan *asbâb al-nuz l* tersebut, dianggap punya keterkaitan erat dengan diturunkannya ayat-ayat al-Qur'ân. Itulah kenapa kemudian sebagian ulama memandang bahwa ilmu *asbâb al-nuz l* sangatlah penting dan sebagai pra syarat yang tidak boleh dinafikan pada saat hendak menafsirkan ayat-ayat tertentu tersebut yang diklaim mempunyai latar belakang atau *asbâb al-nuz l*.<sup>3</sup>

Hal senada disampaikan oleh Dr. Muhaemin Zen dalam diskusi dosen yang diselenggarakan oleh Lembaga Pengkajian dan Penelitian Ilmiah (LPPI)

---

<sup>1</sup> Al-Qur'an, 18:109.

<sup>2</sup> Al-Qur'an, 18:109.

<sup>3</sup> Nuruddin Itr, *Ulum al-Qur'ân al-Karîm*, (Damaskus: Mathba'ah al-Qubla, 1993), 47.

Institut Ilmu Al-Qur'ân (IIQ) Jakarta. Dalam diskusi yang mengangkat tema “Urgensi *asbâb al-nuzul* Dalam Penafsiran Al-Qur'ân” tersebut, Dr. Muhaemin Zen mengatakan “Sekarang banyak kalangan menafsirkan al-Qur'ân, tetapi karena tidak memperhatikan *asbâb al-nuzul*, maka hasil penafsirannya jadi keliru”.<sup>4</sup>

Pada masa awal Islam pernah terjadi perselisihan dalam memahami al-Qur'ân ketika menafsirkan ayat tanpa mengetahui sebab-sebab turunnya. Sahabat Umar bin Khattab bertanya-tanya tentang bagaimana umat Islam berselisih padahal Nabi dan kiblatnya sama (satu). Abdullah bin Abbas menjawab kepadanya:

“Al-Qur'ân telah diturunkan kepada kita. Kita membacanya, dan kita pun mengetahui bagaimana ayat itu turun. Suatu saat akan muncul kaum setelah kita yang membaca al-Qur'ân dan tidak mengetahui bagaimana ia turun. Mereka memiliki pendapat-pendapat, mereka memperselisihkannya dan arena perbedaan pendapat itu menjadikan mereka saling membunuh”.<sup>5</sup>

Dalam Ulum al-Qur'ân klasik, perdebatan tentang kajian *asbâb al-nuzul* terpusat dalam *umum al-lafdy wa khusus al-sabab* (keumuman kata dan kekhususan sebab). Hal ini tampak dari tema-tema yang terdapat dalam kitab ulum al-Qur'ân klasik yang hampir semuanya membahas tentang hal ini, seperti *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'ân* karya al-Zarqani, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'ân* karya al-Zarkasyi, dan *Mabahits fi Ulum al-Qur'ân* karya Manna' al-Qattan. Keberadaan *nash* al-Qur'ân yang berdialektika dengan *asbâb al-nuzul* menunjukkan adanya 3 bentuk pola, baik dalam *nash* ataupun dalam *asbâb al-nuzul*, yaitu: *nash* dan *asbâb al-nuzul* sama-sama dalam bentuk arti umum, *nash*

<sup>4</sup>Muhaemin Zen, *Diskusi Dosen Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta*, Rabu, 23/12/2009. Lihat: <http://www.iiq.ac.id/index.php?a=detailberita&id=61> di akses pada hari Rabu, 05 November 2014 jam 13:15.

<sup>5</sup>Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariat*, ( Yogyakarta: LKiS, 2004), 57.

dan *asbâb al-nuz l* sama-sama dalam bentuk arti khusus, dan *nash* dalam bentuk arti umum dan *asbâb al-nuz l* dalam bentuk khusus.<sup>6</sup> Perdebatan ulama' klasik terjadi pada bentuk ketiga dimana *nash* dan *asbâb al-nuz l* berbeda dalam bentuk umum dan khususnya. Dalam hal ini, mayoritas ulama' klasik sepakat bahwa pengertian dari *nash* bentuk ketiga tersebut adalah umum dengan mengikuti bentuk *nash* yang umum.<sup>7</sup> Kesepakatan ulama' ini dengan berdasarkan historis yang menyatakan bahwa para sahabat, tabi'in dan orang-orang setelahnya selalu menggunakan pengertian umum dalam ayat-ayat yang memiliki *asbâb al-nuz l* yang bersifat khusus.<sup>8</sup>

Selain tentang kata umum dan sebab khusus di atas, perdebatan ulama' salaf tentang *asbâb al-nuz l* juga terdapat pada cara mengetahui *asbâb al-nuz l* itu sendiri. Mayoritas ulama' salaf berpendapat bahwa hanya ada satu cara untuk mengetahui *asbâb al-nuz l*, yaitu dengan melihat riwayat-riwayat tentang *asbâb al-nuz l* dari orang-orang yang secara langsung melihat turunnya ayat, yakni para shahabat. Menurut golongan ini, *asbâb al-nuz l* memiliki hukum yang sama sebagaimana hadits-hadits Nabi, dimana hadits-hadits Nabi ini hanya bisa diterima apabila memiliki jalur periwayatan yang benar dan terpercaya.<sup>9</sup> Namun, ada sebagian ulama' yang mengatakan bahwa *asbâb al-nuz l* bisa di-*ijtihadi* (bisa diupayakan dengan akal). Pendapat ini berdasarkan takwil yang dilakukan oleh

<sup>6</sup>Manna' al-Qattan, *mabahits fi ulum al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), 78.

<sup>7</sup>Abdul 'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Juz 1, 106.

<sup>8</sup>Itr, *Ulum*, 53.

<sup>9</sup>al-Zarqânî, *Manâhil*, 95.

Imam al-Syafi'i tentang *asbâb al-nuzul* surat al-An'am ayat 145.<sup>10</sup> Salah satu ulama' yang berpendapat bisanya *asbâb al-nuzul* di-*ijtihad* adalah Imam al-Dahlawi yang tergolong ahli fikih golongan Hanafiyah dan termasuk salah satu pakar hadits pada zamannya. Dalam kitabnya yang berjudul *al-Fauz al-Kabir Fi Usul al-Tafsir*, beliau mengatakan bahwa pembagian kedua tentang *asbâb al-nuzul* adalah perkara *ijtihât* (bisa diupayakan dengan akal).<sup>11</sup>

Dari masalah-masalah tentang *asbâb al-nuzul* yang diperdebatkan ulama' salaf, muncullah problematika-problematika lain yang bersifat kontemporer yang berkaitan langsung dengan *asbâb al-nuzul*, semisal kontekstualisasi al-Qur'ân dengan berdasarkan tekstualitas dan historisitas al-Qur'ân, *asbâb al-nuzul* mikro dan makro, dan diaktika teks dan realitas.

Wacana *asbâb al-nuzul* dalam kancah ulum al-Qur'ân kontemporer terbagi menjadi 3 bagian besar, yaitu: wacana keilmuan yang lahir dari kajian tentang keumuman *nash* dan kekhususan sebab (*asbâb al-nuzul*), wacana keilmuan yang lahir dari cara mengetahui *asbâb al-nuzul*, dan wacana tentang ketidaksetujuan terhadap adanya *asbâb al-nuzul* dalam al-Qur'ân.

Wacana kontemporer yang timbul dari kajian *asbâb al-nuzul* mengenai keumuman *nash* dan kekhususan sebab adalah tekstualitas dan historisitas al-Qur'ân yang merupakan pemikiran dari Nasr Hamid Abu Zaid, dialektika teks dan

<sup>10</sup>Dalam ayat tersebut, imam Syafi'i berbeda pendapat dengan imam Malik. Menurut imam Malik, ayat tersebut menjelaskan bahwa sesuatu yang haram dimakan hanyalah bangkai, darah, daging babi dan hewan yang disembelih bukan karena Allah. Sedangkan Imam Syafi'i cenderung mengartikan ayat tersebut sebagai ayat dengan pemahaman penetapan hukum haram yang tidak hanya mengharamkan hal-hal di atas. Lihat: Muhammad Bin Abdillah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), 29.

<sup>11</sup>Muhammad Rasyid, *Asbab al-Nuzul Wa Atsaruhâ Fi Bayani al-Nushush, Dirasah Muqaranah Bayna Usul al-Tafsir Wa Usul al-Fiqh*, (T.tp: Dar al-Syihab, t.t), 37.

realitas yang merupakan pemikiran Hasan Hanafi, kontekstualisasi al-Qur'ân yang merupakan pemikiran Nur Khalis Majid, dan *asbâb al-nuzul* mikro dan makro yang merupakan pemikiran Fadzlor Rahman.

Historitas al-Qur'ân yang berarti al-Qur'ân merupakan fenomena sejarah lahir dari teori yang mengatakan bahwa al-Qur'ân tidak bersifat *qadim* (dahulu) sebagaimana sifat *qadim*-nya Allah SWT. Karena al-Qur'ân tidak *qadim*, niscaya al-Qur'ân merupakan fenomena yang lahir dari sejarah, dan cara untuk mengetahui maksud al-Qur'ân juga harus dengan melihat sejarah dimana al-Qur'ân diturunkan.<sup>12</sup> Berangkat dari historitas al-Qur'ân ini, muncullah wacana kontekstualisasi al-Qur'ân atau al-Qur'ân harus sesuai dengan konteks yang ada di setiap zaman. Wacana ini berpijak pada keberadaan al-Qur'ân yang *muntaj tsaqafi* (produk budaya) dan *muntij tsaqafi* (pemproduksi budaya). Oleh karenanya, al-Qur'ân harus bisa memproduksi budaya yang sesuai dengan keadaan zaman itu sendiri.<sup>13</sup>

Dialektika teks dan realitas dalam penafsiran al-Qur'ân lahir dari pemikiran Hasan Hanafi yang melihat adanya kelemahan dalam metode penafsiran klasik yang hanya bertumpu hanya kepada teks (baca: *umum al-lafdzy*). Dia menilai adanya kesenjangan antara realitas dan teks al-Qur'ân, serta produk yang dihasilkan dari metode penafsiran klasik dinilai sering tidak mengena dengan kondisi realitas umat. Dari sinilah muncul wacana keilmuan tentang dialektika teks dan realitas yang akan membantu para penafsir dalam menginduksi

<sup>12</sup>Nashr Hamid Abu Zayd, *al-Nash wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*, terj: Sunarwoto Dema: *Teks Otoritas Kebenaran*, (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2003), 92.

<sup>13</sup>Nashr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum al-Nash Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, terj: Khoiron Bahdliyyin: *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2005), 19-20.

makna realitas ke teks. Bagi Hasan Hanafi, penafsiran teks adalah penyesuaian antara kepentingan dengan teks, subjek dan objek. Makna yang berupa kepentingan, maksud dan keinginan muncul pertama kali, kemudian diperoleh kesesuaian dalam teks dan dipadukan sebagai penafsiran yang benar.<sup>14</sup>

*Asbâb al-nuzul* mikro dan makro merupakan penggabungan pemahaman antara *asbâb al-nuzul* versi ulama' salaf dan *asbâb al-nuzul* versi ulama' kontemporer. Secara garis besar, *asbâb al-nuzul* mikro merupakan *asbâb al-nuzul* yang biasa dipahami oleh para ulama' salaf seperti al-Zarkasyi, al-Zarqani dan al-Suyuti, yaitu sebab yang menyebabkan turunnya ayat al-Qur'an, latar belakang turunnya al-Qur'an ataupun peristiwa yang terjadi pada masa pewahyuan sebagai respon terhadap problem yang ada, baik yang berupa jawaban terhadap suatu pertanyaan yang diajukan kepada Nabi Muhammad SAW atau penjelasan terhadap suatu peristiwa yang terjadi.<sup>15</sup> Sedangkan *asbâb al-nuzul* makro adalah latar belakang sosio-historis masyarakat Arab secara keseluruhan, yaitu memahami situasi makro dalam kondisi Arab pra Islam dan ketika Islam datang.<sup>16</sup>

Untuk mengetahui keempat wacana keilmuan tentang *asbâb al-nuzul* di atas, diperlukan pemahaman yang bertumpu terhadap kekhususan sebab dari pada keumuman kata. Hal ini yang membedakan kajian *asbâb al-nuzul* versi salaf dan *asbâb al-nuzul* versi kontemporer. Selain masuk dalam wacana keilmuan pertama tentang *asbâb al-nuzul*, keempat wacana pemikiran di atas juga tergolong wacana

<sup>14</sup>Ibrahim B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metode Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), 172.

<sup>15</sup>Muhammad Ahmad Ma'bad, *Nafahat Min Ulum al-Qur'an*, (Madinah: Maktabah Thaiyibah, 1986), 61.

<sup>16</sup>Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 2000), 6-7.

keilmuan kedua tentang *asbâb al-nuzul* yang membahas tentang cara mengetahui *asbâb al-nuzul* itu sendiri, dimana cara mengetahui *asbâb al-nuzul* yang terdapat dalam keempat wacana di atas hanya bisa diketahui dengan ijtihad atau nalar akal, baik berupa sejarah bagaimana al-Qur'ân itu diturunkan atau berupa realitas dimana al-Qur'ân ada pada realitas itu sendiri pada setiap zaman.

Wacana keilmuan kontemporer ketiga tentang *asbâb al-nuzul* adalah wacana yang menyatakan bahwa al-Qur'ân tidak memiliki *asbâb al-nuzul*. Pernyataan ini dengan alasan karena al-Qur'ân turun sejatinya bukan atas dasar merespon ataupun berdialektika dengan realitas. Namun, al-Qur'ân sebelum mengalami proses *tanzil* telah memiliki wujud tertentu (eksistensi pra-tanzil). Dibuktikan dengan al-Qur'ân diturunkan dalam satu waktu tertentu berbentuk bahasa Arab pada bulan Ramadhan: “*Syahru ramadhana al-ladzi unzila fihî al-Qur'ân*” (al-Baqarah: 185), “*inna anzalnahu fi lailat al-qadr*” (al-Qadr: 1).<sup>17</sup>

Berangkat dari persoalan-persoalan diatas, penulis tertarik untuk kemudian melakukan studi mengenai *asbâb al-nuzul* dalam perdebatan *ulum al-Qur'ân* pada era kontemporer, dengan melakukan berbagai komparasi pemikiran dari para ulama maupun pemikir Islam kontemporer dengan harapan dapat menjembatani dikotomi dari perdebatan mengenai *asbâb al-nuzul*, sehingga dapat dihasilkan pemahaman yang tepat, utuh, *holistik* dan *integralistik* mengenai ilmu *asbâb al-nuzul* yang akhirnya juga akan berimplikasi pada tepatnya metode yang digunakan dalam upaya penafsiran terhadap al-Qur'ân, terutama penafsiran yang berkaitan dengan *asbâb al-nuzul*. Oleh karena itu, penulis mengangkat tema “**Wacana**

<sup>17</sup>Muhammad Shahrur, *Prinsip Dasar Hermenutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 119

*Asbâb al-Nuz l Dalam Perdebatan Ulum Al-Qur'ân Kontemporer*” sebagai judul skripsi yang penulis tulis.

## B. Fokus Kajian

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, penulis menyimpulkan tiga fokus kajian yang akan di kaji dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbâb an-nuz l*?
2. Tema-tema tentang *asbâb al-nuz l* apa saja yang dihasilkan dari perdebatan dalam kajian Ulum al-Qur'ân kontemporer?
3. Bagaimana implikasi dari pandangan-pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbâb al-nuz l* bagi pengembangan penafsiran al-Qur'ân?

## C. Tujuan Penelitian

Setiap penelitian dilakukan untuk terlaksananya beberapa tujuan. Tujuan pokok dari penelitian adalah memecahkan permasalahan yang telah disebutkan dalam latar belakang dan fokus kajian. Oleh karena itu, tujuan penelitian sebaiknya di rumuskan berdasarkan rumusan masalahnya.<sup>18</sup>

Maka, berdasarkan fokus kajian di atas, tujuan penelitian dari skripsi yang penulis bahas adalah:

1. Untuk mengetahui bagaimana pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbâb an-nuz l*.

---

<sup>18</sup>Subana, *Dasar-Dasar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: CV. PustakaSetia, 2005), 71.

2. Untuk mengetahui tema-tema tentang *asbâb al-nuzul* apa saja yang dihasilkan dari perdebatan dalam kajian Ulum al-Qur'ân kontemporer.
3. Untuk mengetahui bagaimana implikasi dari pandangan-pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbâb al-nuzul* bagi pengembangan penafsiran al-Qur'ân.

#### **D. Manfaat Penelitian**

Manfaat dari penelitian yang akan dilakukan adalah sebagai berikut:

##### 1. Manfaat Teoritis

Dari hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan dan khazanah keilmuan mengenai *asbâb al-nuzul* dalam perdebatan ulum al-Qur'ân kontemporer.

##### 2. Manfaat Praktis

###### a. Bagi peneliti

Manfaat yang dapat diperoleh dari hasil penelitian ini bagi peneliti diantaranya:

1. Sebagai sarana meningkatkan pengetahuan dan wawasan di bidang keilmuan tafsir dan ulum al-Qur'ân khususnya mengenai perkembangan ilmu *asbâb al-nuzul* dalam pemikiran Islam kontemporer.
2. Sebagai persyaratan menyelesaikan skripsi guna memperoleh gelar sarjana.
3. Menambah pengetahuan dan wawasan di bidang karya tulis ilmiah.

b. Bagi peneliti lain

Kajian ini dapat memberi arah bagi penelitian-penelitian serupa yang lebih intensif di kemudian hari. Kesenambungan antar satu penelitian dengan penelitian yang lain, akan dapat mengurangi tumpang tindihnya informasi.

c. Bagi masyarakat

Dengan adanya kajian ini, dapat menjadi kontribusi ilmiah dalam disiplin ilmu-ilmu al-Qur'ân. Karena ilmu-ilmu al-Qur'ân bukanlah disiplin ilmu yang mati dan terbatas untuk jangkauan masa lalu saja, tapi ia juga mengakomodir perkembangan baru yang sesuai dengan pemahaman manusia dalam setiap zamannya.

d. Bagi lembaga IAIN Jember

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat bagi civitas akademika IAIN Jember sebagai upaya inovasi ilmiah, pengembangan khazanah keilmuan sekaligus memperkaya dengan keilmuan yang sifatnya aktual serta dapat dijadikan pertimbangan bagi kajian lebih lanjut.

## **E. Definisi Istilah**

Definisi istilah merupakan definisi yang digunakan sebagai pijakan pengukuran secara empiris terhadap variabel penelitian dengan rumusan yang didasarkan pada indikator variabel. Dengan demikian definisi istilah yang dapat diketahui dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

### 1. *Asbâb al-Nuz 1*

Asbâb al-nuz 1 diartikan sebagai kejadian atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'ân, dalam rangka menjawab, menjelaskan dan menyelesaikan masalah-masalah yang timbul dari kejadian tersebut.<sup>19</sup>

Muhammad mendefinisikan *asbâb al-nuz 1* sebagai bentuk pertanyaan, permintaan, keterangan, penjelasan, kejadian dan peristiwa yang karenanya al-Qur'ân diturunkan sebagai jawaban, penjelasan berdasarkan ketetapan Allah.<sup>20</sup>

### 2. *Ulum al-Qur'ân Kontemporer*

Ulum dalam pembahasan bahasa arab merupakan bentuk plural dari kata Ilmu ( ) yang berarti *al-Ma'rifah* ( ) atau pengetahuan. Kata ini adalah bentuk masdar dari fi'il madhi 'alima ( ) yang artinya mengetahui, mengecap, memberi tanda, mengerti dan merasakan.<sup>21</sup> Oleh karena itu, yang dimaksud Ulum al-Qur'ân menurut bahasa adalah pengetahuan-pengetahuan seputar al-Qur'ân. Selain pengertian ini, Ulum al-Qur'ân juga bisa diartikan sebagai pengetahuan-pengetahuan yang berasal dari al-Qur'ân, baik berupa ilmu syariah seperti ilmu aqidah, fikih dan akhlak, atau berupa ilmu umum seperti ilmu alam, tabiah/karakter, biologi, dan ilmu-ilmu lain yang berada pada tataran pemahaman manusia.<sup>22</sup>

Menurut istilah, Ulum al-Qur'ân berarti pembahasan-pembahasan yang berkaitan dengan al-Qur'ân yang berupa pembahasan tentang turunnya al-Qur'ân, susunan al-Qur'ân, kodifikasi al-Qur'ân, penulisan, penafsiran, i'jaz al-Qur'ân,

<sup>19</sup>Rosihon Anwar, *Ulumul Qur'an*, (Bandung: CV. PustakaSetia, 2004), 61.

<sup>20</sup>Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 53.

<sup>21</sup>A.W. Munawwir, *KAMUS AL-MUNAWWIR ARAB-INDONESIA TERLENGKAP*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), 966.

<sup>22</sup>Itr, *Ulum*, 7.

nasikh mansukh, dan pembahasan-pembahasan lain yang disebutkan dengan rinci dalam kitab dan buku-buku ulum al-Qur'ân.<sup>23</sup>

Sedangkan kontemporer berarti waktu yang sama; semasa; sewaktu; pada masa kini; dewasa.<sup>24</sup> Jadi, yang dimaksud Ulum al-Qur'ân kontemporer adalah pembahasan-pembahasan yang berkaitan dengan al-Qur'ân dengan bentuk kajian khusus yang bersifat update pada masa kini.

Berikut para pemikir muslim kontemporer yang penulis teliti pemikirannya yang berkaitan dengan *asbâb an-nuzûl*: Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Hasan Hanafi, Nurcholish Madjid dan Fazlur Rahman.

## F. Metode Penelitian

### 1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Jenis penelitian dalam skripsi ini adalah penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan buku atau karya tulis lainnya (makalah, artikel, laporan penelitiandan lain-lain) sebagai sumber data.

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif analitis. Deskriptif adalah metode penyajian fakta secara sistematis sehingga dapat dengan mudah dipahami dan disimpulkan.<sup>25</sup> Sedangkan analitis adalah mengurai sesuatu dengan tepat dan terarah. Dengan metode deskriptif akan diuraikan tentang seluk beluk *asbâb al-nuzûl* serta model diskursus mengenai *asbâb al-nuzûl* dalam kajian kontemporer, dan dengan metode analitis akan dilihat mengenai implikasi

<sup>23</sup>Ibid, 8.

<sup>24</sup><http://kbbi.web.id/kontemporer> diakses pada hari Rabu, 05 November 2014 jam 20:57.

<sup>25</sup>Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 6.

metodologis pandangan tentang *asbâb al-nuzul* bagi pengembangan Ulum al-Qur'an kontemporer.

## 2. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, maka pengumpulan datanya akan dilakukan dengan mengkaji tulisan, baik dalam bentuk buku, kitab, artikel, laporan penelitian atau karya ilmiah sebelumnya (skripsi, tesis, disertasi).

Sumber data yang digunakan meliputi:

- a. Sumber data primer yang terdiri dari buku, kitab, artikel, jurnal dan tulisan-tulisan sejenis yang membahas tentang *asbâb al-nuzul*, serta yang membahas tentang pemikiran kontemporer mengenai *asbâb al-nuzul* yang ditulis oleh para pemikir muslim yang dikaji dalam penelitian.
- b. Sumber data sekunder yang terdiri dari buku dan tulisan sejenis yang tidak spesifik membahas tentang diskursus mengenai *asbab al nuzul* tetapi diperlukan untuk mendukung dalam melakukan pembahasan, serta yang ditulis oleh selain pemikir muslim di atas.

## 3. Analisis Data

Dalam analisis data, akan digunakan metode berpikir induktif. Induktif yaitu penarikan kesimpulan dari pernyataan-pernyataan yang bersifat khusus kepada pernyataan yang bersifat umum.<sup>26</sup> Metode berpikir ini akan digunakan dalam melihat data-data yang telah dikumpulkan untuk kemudian dilakukan generalisasi.

---

<sup>26</sup>Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset* (Yogyakarta:Gajahmada University Press, 1977), 50.

## G. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan yang dimaksud dapat dijelaskan sebagai berikut:

**Bab Pertama.** Pendahuluan, merupakan dasar atau pijakan dalam penelitian yang meliputi latar belakang masalah, fokus masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, definisi istilah, metode dan prosedur penelitian serta sistematika pembahasan. Fungsi bab ini adalah untuk memperoleh gambaran secara umum mengenai pembahasan dalam skripsi.

**Bab Kedua.** Pada bab ini akan dipaparkan kajian kepustakaan terkait dengan kajian terdahulu serta literatur yang berhubungan dengan skripsi. Penelitian terdahulu yang mencantumkan penelitian sejenis yang telah dilakukan sebelumnya. Dilanjutkan dengan kajian teori yang memuat tentang hal-hal yang terkait dengan teori penelitian yang sedang dikaji berupa *asbâb al-nuzul* dalam perdebatan ulum al-Qur'ân kontemporer.

**Bab Ketiga.** Bab ini memuat tentang biografi tokoh para pemikir Islam yang telah memberikan sumbangsih pemikirannya dalam pengembangan kajian asbab al-Nuzul dalam diskursus ulum al-Qur'an kontemporer.

**Bab Keempat.** Bab ini memuat kajian tentang pandangan-pandangan pemikir Islam kontemporer mengenai *asbâb al-nuzul*, tema-tema yang dihasilkan dari perdebatan, serta implikasi dari pandangan dan tema-tema tersebut terhadap pengembangan ulum al-Qur'an kontemporer.

**Bab Kelima** merupakan bab penutup yang akan memberikan kesimpulan terhadap semua diskusi sebelumnya dan memberikan saran-saran seperlunya.

## BAB II

### TINJAUAN KEPUSTAKAAN

#### A. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Sebagaimana yang telah di singgung di atas, bahwa ilmu *asbâb al-nuz l* merupakan salah satu tema utama dan penting dalam studi *Ulum al-Qur'ân*. Sehingga tidak mengherankan jika kemudian muncul kitab dan buku-buku yang membahas tentangnya.

Untuk menjamin keaslian bahwa penelitian ini bukan *plagiatisme*, maka diperlukan adanya perbandingan dengan penelitian-penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya. Adapun penelitian terdahulu yang ada kaitannya dengan penelitian ini yaitu:

- a. Skripsi yang ditulis oleh saudara Muanan mahasiswa jurusan Tafsir hadits Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2001 yang berjudul “*Asbâb al-nuz l* dalam Tafsir Al-Azhar (Studi Terhadap Surat An-Nisa’)”. Dalam skripsi ini disebutkan bahwa Hamka menggunakan *Asbâb al-nuz l* dalam penafsirannya, dan *Asbâb al-nuz l* tersebut terus berlaku dalam penafsiran selama memiliki ‘illah (sebab) yang sama. Selain itu, skripsi ini menjelaskan bahwa dalam tafsir al-Azhar, Hamka memiliki ciri khas tertentu ketika menafsirkan ayat al-Qur'ân yang memiliki *Asbâb al-nuz l*.<sup>1</sup>

Perbedaan antara skripsi yang penulis teliti dengan skripsi di atas adalah bahwa skripsi di atas hanya memfokuskan kajian terhadap *Asbâb al-nuz l*

---

<sup>1</sup> Muanan, “*Asbâb al-Nuz l Dalam Tafsir Al-Azhar (Studi Terhadap Surat An-Nisa’)*”, skripsi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2001), 121.

dalam kitab Al-Azhar, sedangkan skripsi yang penulis teliti fokus mengkaji permasalahan kontemporer yang berkaitan dengan *Asbâb al-nuz l*.

- b. Skripsi yang ditulis oleh saudara Kurniawan Abdu Somat mahasiswa jurusan Tafsir Hadits Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2008 yang berjudul “*Asbâb al-nuz l* dalam Tafsir Al-Misbah (Studi Terhadap Surat al-Maidah)”. Dalam skripsi ini disebutkan tentang bagaimana tanggapan M. Quraisy Shihab tentang *Asbâb al-nuz l* dan segala hal yang berkaitan dengan pemikiran beliau tentang *Asbâb al-nuz l*. Skripsi ini pula menjelaskan bahwa M. Quraisy Shihab memakai *Asbâb al-nuz l* sebagai penguat penafsirannya dalam kitab tafsir Al-Misbah, bukan sebagai dasar utama dalam penafsirannya.<sup>2</sup>

Perbedaan antara skripsi yang penulis tulis dengan skripsi di atas adalah bahwaskrripsi yang penulis tulis tidak memfokuskan penelitian tentang *Asbâb al-nuz l* dalam satu kitab tafsir atau *Asbâb al-nuz l* menurut pemikiran satu tokoh saja. Hal ini yang membedakan dengan skripsi di atas yang hanya fokus tentang kajian *Asbâb al-nuz l* menurut M. Quraisy Shihab dalam tafsir Al-Misbah.

- c. Skripsi yang ditulis oleh saudara Ali Hasanuddin, mahasiswa jurusan Tafsir Hadits Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2003 yang berjudul “Relasi *Asbâb al-nuz l* dengan *Asbâb al-Wur d*”. Dalam skripsi ini disebutkan tentang konsep-konsep yang berkaitan dengan *Asbâb*

---

<sup>2</sup> Kurniawan Abdu Somat, “*Asbâb al-Nuz l Dalam Tafsir Al-Misbah (Studi Terhadap Surat al-Maidah)*”, skripsi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), 116.

*al-nuz l* dan *Asbâb al-Wur d* serta hubungan keduanya sebagai tanda kesatuan wahyu Ilahi.<sup>3</sup>

Perbedaan antara skripsi yang penulis teliti dengan skripsi di atas adalah bahwa skripsi di atas mengkaji tentang *Asbâb al-nuz l* dan *Asbâb al-Wur d* serta hubungan antara keduanya, sedangkan skripsi yang penulis kaji fokus membahas *Asbâb al-nuz l* dalam konteks Ulum al-Qur'ân kontemporer.

## B. Kajian Teori

### 1. *Asbâb al-nuz l*

Dalam praktiknya, ayat-ayat al-Qur'ân yang diturunkan Allah SWT kepada Rasulullah SAW terbagi menjadi dua bagian: *pertama*, ayat-ayat al-Qur'ân yang turun tanpa adanya sebab khusus yang melatar belakanginya. Ayat-ayat ini murni untuk memberikan petunjuk/hidayah kepada makhluk ke jalan yang hak/benar. *Kedua*, ayat-ayat al-Qur'ân yang turun bersama satu sebab khusus yang melatar belakanginya. Sebab-sebab khusus tersebut bisa berupa kejadian yang terjadi pada masa Rasul, atau berupa pertanyaan yang diajukan kepada beliau, lalu turunlah ayat untuk menjelaskan hal yang berhubungan dengan kejadian tersebut, atau untuk menjawab pertanyaan yang diajukan kepada Rasul.<sup>4</sup>

Melihat deskripsi pembagian di atas, yang dimaksud dengan *asbâb al-nuz l* adalah kejadian-kejadian yang mana ayat al-Qur'ân turun pada waktu terjadinya kejadian tersebut untuk menjelaskannya, baik kejadian tersebut berupa

<sup>3</sup> Ali Hasanuddin, “*Relasi Asbâb al-Nuz l Dengan Asbab al-Wuru*”, skripsi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003), 76.

<sup>4</sup> Ma'bad, *Nafahat*, 61.

peristiwa yang terjadi pada masa Rasul, atau berupa pertanyaan yang diajukan kepada beliau.<sup>5</sup>

Sedangkan menurut M. Quraisy Shihab, *asbâb al-nuz l* adalah segala sesuatu yang menjadi sebab turunnya ayat, baik untuk mengomentari, menjawab, ataupun menerangkan hukum pada saat sesuatu itu terjadi dan tidak dapat dilepaskan dari tiga macam unsur, yaitu: peristiwa, pelaku dan waktu. *Asbâb al-nuz l* bukan hanya peristiwa yang terjadi menjelang turunnya ayat, tetapi merupakan peristiwa-peristiwa yang dapat dikandung hukumnya atau petunjuknya oleh satu ayat kendati peristiwa itu terjadi jauh sebelum atau sesudah turunnya ayat tersebut.<sup>6</sup>

Mengetahui *asbâb al-nuz l* akan membantu dalam mengetahui hikmah yang terdandung dalam pensyariaan hukum. Dari *asbâb al-nuz l* pula akan terbangun *istinbat al-ahkam* (pencetus hukum Islam), yang dengannya hukum Islam terbentuk.<sup>7</sup> Salah satu contoh yang menunjukkan bahwa *asbâb al-nuz l* merupakan suatu disiplin ilmu yang penting dalam proses pemahaman al-Qur'ân, adalah pemahaman surat al-Baqarah ayat 115 yang berbunyi:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ<sup>8</sup>

Apabila ayat di atas dilihat dari arti perkata saja, maka ayat di atas menunjukkan diperbolehkannya menghadapkan wajahnya ke arah mana saja ketika shalat, padahal syariah Islam telah mewajibkan orang yang shalat untuk

<sup>5</sup> Muhammad Bin Hajar al-Atsqalani, *Al-Ujab Fi Bayani al-Asbab*, (Libanon: Dar Ibnu Hazm, 2002), 15.

<sup>6</sup> Somat, *Asbab*, skripsi, 116.

<sup>7</sup> Ibrahim Muhammad al-Jarami, *Mu'jam Ulum al-Qur'an, Ulum al-Qur'an, al-Tafsir, al-Tajwid, al-Qiraah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2001), 35.

<sup>8</sup> Al-Qur'an, 2:115.

menghadapkan wajahnya ke arah masjid al-Haram yang berada di Makkah. Tentu dua hal di atas merupakan hal yang memiliki pemahaman yang bertentangan. Namun, apabila ditelusuri lebih lanjut dengan melihat *asbâb al-nuzul* ayat di atas, maka akan diketahui bahwa ayat di atas turun untuk menjelaskan tentang ijihad mencari arah kiblat. Maksudnya adalah bahwa orang yang mau shalat dan bingung arah, lalu dia berijtihad dalam mencari arah kiblat dan shalat, maka orang tersebut tidak berdosa sekalipun ternyata dia shalat tidak menghadap kiblat.<sup>9</sup> Inilah contoh bahwa *asbâb al-nuzul* berpengaruh dalam pemahaman ayat al-Qur'ân dan dapat membantu dalam pencetus hukum Islam.

Untuk mengetahui *asbâb al-nuzul* diperlukan periwayatan dari Nabi atau dari para sahabatnya. Periwayatan dari para shahabat yang meriwayatkannya dari sahabat pula tetap bisa diterima dan dihukumi *marfu'* serta tidak ada kemungkinan bahwa *asbâb al-nuzul* tersebut merupakan hasil rekayasa akal.<sup>10</sup> Menurut al-Wahidi, pendapat-pendapat tentang *asbâb al-nuzul* hanya bisa diterima apabila pendapat tersebut merupakan hasil riwayat atau pendengaran dari orang-orang yang menyaksikan turunnya wahyu. Oleh karena itu, *asbâb al-nuzul* tidak bisa direkayasa akal, dan untuk mengetahuinya perlu kesungguhan dalam mencari riwayat-riwayat yang shahih. Begitulah cara untuk mengetahui *asbâb al-nuzul* suatu ayat dalam al-Qur'ân, dan cara ini merupakan cara yang telah dipraktikkan oleh para ulama' salaf.<sup>11</sup>

Menurut al-Suyuthi, periwayatan tentang *asbâb al-nuzul* dari para tabi'in juga diterima. Hal ini apabila periwayatan tabi'in melalui jalur periwayatan yang

<sup>9</sup> Al-Jarami, *Mu'jam*, 35.

<sup>10</sup> al-Qattan, *Mabahits*, 72.

<sup>11</sup> Ibid.

benar dan sah. Periwiyatan ini nantinya akan dihukumi sebagaimana periwiyatan *mursal*.<sup>12</sup> Dengan melihat tatacara mengetahui *asbâb al-nuzul* di atas, maka bisa disimpulkan bahwa hukum *asbâb al-nuzul* sama sebagaimana hukum hadits. Maksudnya adalah *asbâb al-nuzul* bisa diterima apabila melalui jalur periwiyatan yang sah dan diterima, sama sebagaimana hadits bisa diterima apabila periwiyatannya sah dan diterima.

Di dalam pengaplikasiannya, banyak ditemukan para mufassir yang menyebutkan *asbâb al-nuzul* lebih dari satu untuk satu ayat al-Qur'an. Hal ini memerlukan koreksi terhadap sanad yang terdapat di dalam *asbâb al-nuzul* itu sendiri. Hanya sanad yang dianggap shahih yang bisa dijadikan standar kebenaran di dalam menentukan *asbâb al-nuzul* bagi ayat al-Qur'an. Apabila dalam kedua *asbâb al-nuzul* sama-sama menyertakan riwayat yang shahih, maka yang perlu dilihat adalah periwiyat yang menyaksikan turunnya ayat secara langsung.<sup>13</sup>

Selain itu, terdapat satu *asbâb al-nuzul* untuk ayat al-Qur'an yang lebih dari satu. Hal ini tidak menjadi masalah dan sah-sah saja dengan catatan periwiyatan *asbâb al-nuzul* tersebut shahih.<sup>14</sup>

Sedangkan jumlah ayat al-Qur'an yang memiliki *asbâb al-nuzul* masih menjadi *ikhtilaf* para ulama'. Al-Wahidi menyebutkan bahwa seluruh jumlah ayat al-Qur'an yang memiliki *asbâb al-nuzul* berjumlah lebih dari 500 ayat. Sedangkan al-Syuyuthi menyebutkan dalam karyanya "*Lubab al-Nuqul Fi al-Sabab al-Nuzul*", terdapat 711 ayat yang memiliki *asbâb al-nuzul*. Menurut al-Syuyuthi,

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Jalaluddin al-Syuyuthi, *al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an*, (Saudi Arabia: Wazarah al-Syu'un al-Islamiyah Wa al-Auqaf Wa al-Dakwah Wa al-Irsyad, T.t. ), Juz 1, 91-93.

<sup>14</sup> Ibid, 97.

jumlah ayat al-Qur'an yang memiliki *asbâb al-nuzul* yang disebutkan oleh al-Wahidi itu tanpa menghitung jumlah *asbâb al-nuzul* yang dikumpulkan oleh Ibnu Hajar dalam karyanya yang judul "*al-Ujab*".<sup>15</sup>

## 2. Umum al-Lafdy dan Khusus al-Sabab

Masalah *umum al-Lafdy* dan *khusus al-Sabab* dalam *asbâb al-nuzul* merupakan pembahasan yang penting untuk dikaji. Dari pembahasan ini merupakan salah satu poin terpenting yang menjadi *ikhtilaf* ulama' dari masa ke masa, baik klasik ataupun kontemporer. Salah satu alasan kenapa pembahasan ini bersifat urgen dalam kajian *asbâb al-nuzul* adalah karena masalah tentang *umum al-Lafdy* dan *khusus al-Sabab* ini memberikan pengaruh yang besar dalam melahirkan hukum yang diambilkan dari al-Qur'an yang ber-*asbâb al-nuzul*, apakah mengikuti pemahaman *umum al-Lafdy* ataukah mengikuti pemahaman *khusus al-Sabab*.<sup>16</sup>

Teks al-Qur'an yang menjadi memiliki *asbâb al-nuzul* terbagi menjadi dua. *Pertama*, teks al-Qur'an yang bisa dipahami tanpa meninjau *asbâb al-nuzul*, dan *kedua*, teks al-Qur'an yang dalam memahaminya tidak bisa dipisahkan dari *asbâb al-nuzul*.

Teks al-Qur'an yang bisa dipahami tanpa meninjau *asbâb al-nuzul*, ada kalanya sesuai dengan *asbâb al-nuzul* nya dalam segi pemahaman umum ataupun khusus, dan ada kalanya tidak sama dengan pemahaman *asbâb al-nuzul* nya dalam khusus atau umumnya. Sedangkan teks al-Qur'an yang tidak bisa dipahami tanpa

<sup>15</sup> Ali al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul al-Qur'an*, (Riyad: Dar al-Maiman, 2005), 49.

<sup>16</sup> Muhammad Abdul Adzim al-Zarqânî, *Manahil al-Irfan Fi Ulum al-Qur'ân*, Juz 1, (T.tp: Dar al-Kutun al-Arabi, t.t), Juz 1, 104.

meninjau *asbâb al-nuz l* pasti sama dengan *asbâb al-nuz l*, baik dalam umum atau khususnya.<sup>17</sup>

Sedangkan dalam permasalahan teks al-Qur'an yang bersifat umum dan *asbâb al-nuz l* yang bersifat khusus, para ulama' *khilaf*. Mayoritas ulama' tafsir berpendapat bahwa pemahaman al-Qur'an tersebut mengikuti teks al-Qur'an yang umum. Contoh:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ<sup>18</sup>

Artinya: “Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri....”

Ayat di atas turun guna menjelaskan hukum sahabat Hilal Bin Umayyah yang menuduh istrinya berzina tanpa ada bukti selain dirinya sendiri. Oleh karena itu, teks al-Qur'an di atas menggunakan bentuk teks umum namun *asbâb al-nuz l* ayat tersebut khusus. Dalam menafsiri ayat di atas, mayoritas ulama' menggunakan pengertian teks umum dan menyamarakan hukum ayat di atas terhadap orang yang disinggung dalam ayat di atas dan orang-orang lain yang menuduh istrinya berzina tanpa bukti selain dirinya sendiri.<sup>19</sup>

Sedangkan minoritas ulama' dalam menafsiri ayat al-Qur'an yang menggunakan bentuk teks umum dan *asbâb al-nuz l* yang khusus, lebih menggunakan *asbâb al-nuz l* yang bersifat khusus dalam penafsirannya.

<sup>17</sup> Ibid, Juz 1, 104-105.

<sup>18</sup> Al-Qur'an, 24: 06.

<sup>19</sup> Al-Zarqânî, *Manahil*, Juz 1, 106.

Golongan ulama' ini berpendapat bahwa teks al-Qur'an yang bersifat umum diarahkan ke dalam pemahaman *asbâb al-nuzul* yang bersifat khusus.<sup>20</sup>

Dalam ayat di atas, minoritas ulama ini berpendapat bahwa hukum ayat hanya berlaku terhadap orang yang dimaksud dalam ayat tersebut, dalam hal ini adalah Hilal Bin Umayyah. Sedangkan hukum untuk orang lain yang melakukan tuduhan zina terhadap istrinya disamakan dengan Hilal Bin Umayyah dengan menggunakan teori *qiyas* (menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada dalilnya dengan hukum sesuatu yang memiliki dalil).<sup>21</sup>

Perlu diketahui, bahwa ikhtilaf ulama' tentang *umum al-Lafdy* dan *khusus al-Sabab* ini terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang tidak memiliki *qarinah* (tanda) yang menunjukkan ayat al-Qur'an tersebut tidak berarti khusus. Apabila ada *qarinah* yang menunjukkan ayat tersebut berarti khusus, maka pengertian ayat al-Qur'an tersebut berarti khusus sekalipun teksnya berbentuk umum.<sup>22</sup>

### 3. Kajian Ulum al-Qur'ân Kontemporer

Kajian mengenai al-Qur'ân dan disiplin ilmu yang menopangnya menjadi perhatian yang cukup memikat. Selain karena al-Qur'ân merupakan kitab suci yang dipedomani oleh penganutnya, juga karena al-Qur'ân menyisakan banyak misteri yang membuat orang terpikat dan tertantang untuk mengkajinya. Al-Zarqânî dengan cukup dramatis menggambarkan bahwa al-Qur'ân adalah "kekuatan transformatif yang mampu mengubah bentuk kosmos, mengalihkan batas-batas otoritas, mentransformasi laju sejarah, dan menyelamatkan

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

kemanusiaan yang bejat, seolah-olah menjadikan seluruh eksistensi yang ada di bumi sebagai ciptaan baru.<sup>23</sup>

Posisinya yang sedemikian penting inilah yang memikat perhatian yang sedemikian besar sejak era Rasulullah SAW hingga kini. Perhatian itu diwujudkan dengan pencatatan al-Qur'ân ketika untuk pertama kalinya disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada umatnya, pembukuan menjadi mushaf, penafsiran, dan perumusan disiplin keilmuan dalam kajian al-Qur'ân. Manifestasi perhatian yang luar biasa ini terwujud dengan melimpahnya karya-karya keserjanaan yang berupaya membentangkan kandungan maknanya (*tafsîr*), di samping karya-karya intelektual seputar 'ilmu bantu' dalam memahami al-Qur'ân, yaitu '*ulûm al-Qur'ân*'.

Perumusan ilmu bantu untuk memahami al-Qur'ân memiliki banyak varian uraiannya. Kepentingan untuk merumuskan dasar-dasar epistemologis dalam mendekati dan memahami al-Qur'ân ini dirasa perlu guna membantu orang yang hendak mengkaji dan memahami al-Qur'ân secara akurat. Apa yang kemudian dikenal dengan '*ulûm al-Qur'ân*' ini ibarat 'kunci' untuk memasuki bahtera mahaluas pesan al-Qur'ân.<sup>24</sup>

Kemunculan '*ulûm al-Qur'ân*' ini bukanlah kreasi pascakenabian, melainkan seiring dan sejalan dengan diseminasi al-Qur'ân melalui Nabi SAW kepada para sahabatnya. Artinya, sebagaimana dalam menafsirkan al-Qur'ân, Nabi SAW pun berperan dalam memperkenalkan '*ulûm al-Qur'ân*' yang kemudian diterima oleh para sahabatnya untuk kemudian ditularkan pada generasi

<sup>23</sup> Ibid, juz 1, 11.

<sup>24</sup> Muhammad ibn Muhammad Abû Syahbah, *al-Madkhal li Dirâsah al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1992), 26.

setelahnya. Dengan demikian, secara embrional, ‘*ilmu al-Qur’ân* bermula sejak Nabi SAW mengajari para sahabatnya dan demikian seterusnya.<sup>25</sup> Data yang diajukan untuk mengukuhkan argumen ini adalah penjelasan Ibn Khaldûn bahwa Nabi Muhammad SAW menjelaskan ayat-ayat yang global (*mujmal*), memilah ayat yang di-*nasakh* dan yang me-*nasakh*. Beliau memberitahu para sahabatnya dan mereka pun tahu dan memahami konteks historis yang melatari turunnya ayat.<sup>26</sup> Informasi ini cukup untuk mengatakan bahwa perumusan ilmu bantu dalam memahami al-Qur’ân sudah setua al-Qur’ân itu sendiri.

Dalam perkembangannya, Ulum al-Qur’ân terbagi menjadi 4 fase; fase mutakaddimin, kebekuan, modern dan kontemporer. Masa yang paling gemilang dalam ranah metodologi ilmu al-Qur’ân memancar dari abad 3 hingga 6 H, atau yang biasa disebut dengan “masa *mutakaddimin*”. Kemudian masa kebekuan terjadi di sekitar 6 abad berikutnya (7-13 H.) karena suatu kondisi politik yang mendorong upaya penyelamatan warisan intelektual dari sisa-sisa pergolakan Perang Salib.<sup>27</sup> Kondisi itu, berlangsung hingga munculnya karya spektakuler di bidang al-Qur’ân khususnya tafsir oleh Muhammad Abduh (1850-1905 M) pada abad 14 H. Sejak itulah tonggak metodologi al-Qur’ân dan tafsir kembali terpancang. Era ini dinamakan era modern dalam dunia kajian al-Qur’ân.

Pada era modern ini, inovasi demi inovasi terus dilakukan oleh pakar al-Qur’ân, meskipun embrionya sudah pernah digagas oleh mufassir klasik. Amin al-Khuli (1895-1966) yang berumur 10 tahun sebelum wafatnya Muhammad Abduh, adalah satu dari sekian inovator metodologi tafsir di bidang sastra dengan

<sup>25</sup> Ibid, 27.

<sup>26</sup> Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 438-439.

<sup>27</sup> Abu Zayd, *Mafhum*, 5.

proposalnya yang terkenal dengan judul *dirasah ma hawl al-Qur'ân* (studi eksternal al-Qur'ân) dan *dirasah fi al-Qur'ân nafsih* (studi internal al-Qur'ân).<sup>28</sup> Kedua instrumen tersebut digunakan sebagai paradigma dalam melihat al-Qur'ân sebagai “buku sastra terbesar” sepanjang sejarah. Di samping berkaitan dengan kondisi sosio religius ketika diturunkan, al-Qur'ân juga harus dianalisis secara linguistik dan hati-hati agar cita-cita sosial kebudayaan Qur'âni dan hidayah yang dipahami oleh Rasulullah SAW dapat terkuak. Proyek inilah yang kemudian diaplikasikan oleh murid sekaligus istrinya, 'Aisyah 'Abd al-Rahman bint al-Syathi' dalam tafsirnya; *al-Tafsir al-Bayan li al-Qur'ân al-Karim* (1962 M). Pengembangan yang dilakukan oleh Bint al-Syathi' adalah proyeksi “*al-Ibrah*” dalam konsep *asbâb al-nuz l*, yaitu penolakannya terhadap pemberlakuan makna ayat karena kasus tertentu (*al-ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum allafzh*).

Pada era ulum al-Qur'ân kontemporer yang terjadi pada abad 15 H/ abad 21 M, apa-apa yang diupayakan oleh al-Khuli dan Bint al-Syathi' telah berhasil mengilhami para pakar al-Qur'ân kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zaid dengan metodologi Hermenetikanya. Inilah era terakhir dari empat era dalam kajian Ulum al-Qur'ân.

#### 4. Hermeneutika

Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih jelas mengenai pemikiran ulama' tafsir kontemporer tentang *asbâb al-nuz l*, diperlukan pembahasan lengkap tentang hermeneutika romantis yang diperkenalkan oleh Schleirmacher.

<sup>28</sup> Muhammad Mansur, “Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an” dalam M. Alfatih Suryadilaga [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), 16.

Metode hermeneutika ini membahas tentang bagaimana seorang penafsir bisa membaca dan memahami keinginan dari pengarang teks yang dalam pembahasan ini adalah Allah SWT selaku pengarang dari al-Qur'ân. Metode ini mirip dengan pemikiran hampir seluruh ulama' kontemporer mengenai *asbâb al-nuzul*, yang menurut mereka tidak hanya sebatas *asbâb al-nuzul* yang tercantum dalam *nash* namun juga meliputi konteks historis dimana al-Qur'ân itu diturunkan dan bagaimana Rasul SAW menjelma sebagai pengganti Allah SWT selaku pengarang yang keberadaan sosio historisnya akan menjelaskan *asbâb al-nuzul* dari ayat-ayat al-Qur'ân.

Hermeneutika romantis adalah istilah lain dari hermeneutika aliran Objektivis Schleiermacher. Aliran ini muncul dalam wilayah hermeneutika Modern. Sebelum melangkah lebih jauh tentang hermeneutika romantis, terlebih dahulu akan dibahas tentang pengertian dari hermeneutika itu sendiri. Secara etimologi, kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani kuno, yaitu *hermeneuein* sebagai kata kerja. Orang Yunani kuno menyebut *hermeneuein* sebagai aktivitas menafsirkan. Mereka menggunakan kata tersebut sebagai representasi dari aktivitas menafsirkan karena terinspirasi dari nama salah satu dewa yang mereka yakini, Hermes. Hermes adalah nama dewa yang bertugas untuk menerjemahkan bahasa langit ke bahasa bumi. Dengan demikian, dengan bertolak pada kata penafsiran, mereka menggunakan nama Hermes -yang akhirnya menjadi *Hermeneuein*- sebagai aktivitas penafsiran. Dan akhirnya,

kata *hermeneuein* diserap ke bahasa Jerman menjadi *hermeneutic* dan ke bahasa Inggris menjadi *hermeneutics*.<sup>29</sup>

Menurut istilah, definisi hermeneutika dibagi menjadi dua; sebelum menjadi sebuah disiplin keilmuan dan setelah menjadi disiplin keilmuan. Hermeneutika sebelum menjadi sebuah disiplin keilmuan diartikan sebagai sebuah *techne* atau aktifitas penafsiran. Lebih jelasnya, hermeneutika adalah seni atau cara memahami bahasa orang lain, tulisannya, dan apapun yang tidak jelas secara benar. Sedangkan hermeneutika setelah menjadi sebuah disiplin keilmuan dibagi menjadi dua; definisi sempit dan definisi luas. Hermeneutika dengan mengikuti definisi sempit hanya diartikan sebagai salah satu metode penafsiran. Sedangkan dalam definisi luas, pembahasan hermeneutika meliputi empat istilah; *hermeneuse*, *hermeneutika*, *philosophische hermeneutic*, *hermeneutische philosophie*. Yang pertama mengartikan hermeneutika sebagai praktek penafsiran, baik itu penafsiran teks, simbol, perilaku manusia, dan sebagainya tanpa terikat sama sekali dengan metode tertentu. Yang kedua adalah hermeneutika yang membahas tentang bagaimana menafsirkan secara benar, apa metodenya, dan bagaimana aturan-aturan dalam menafsirkan. Ketiga, *philosophische hermeneutic* (hermeneutika filosofis), yaitu membahas tentang pertanyaan: mengapa kita bisa memahami ini? Apa saja yang diperlukan sehingga mungkin untuk kita menafsirkan itu?, dan sebagainya. Intinya di wilayah ini, pembahasan hermeneutika bukan lagi kepada metode apa atau objek apa, tetapi kepada mengapa bisa. Yang terakhir, *hermeneutische philosophie* (filsafat hermeneutika),

---

<sup>29</sup>Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, (Yogyakarta: IRCiSoD, t.t), 15.

yaitu hermeneutika sebagai bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan cara menafsirkan apa yang diterima manusia dari sejarah dan tradisi. Artinya, objek kajian penafsiran di wilayah ini bukan lagi teks, bahasa atau lainnya, namun sebuah fenomena. Hal ini berlandaskan pada kesimpulan bahwa manusia adalah makhluk penafsir.<sup>30</sup>

Dalam hermeneutika romantis, Schleiermacher memahami hermeneutik sebagai ‘seni memahami’ (the art of understanding). Penerapan hermeneutik sangat luas, yaitu dalam bidang teologis, filosofis, linguistik maupun hukum. Dalam praktiknya, tugas hermeneutika romantis adalah memahami teks sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri atau hermeneutik gramatikal, dan memahami pengarang teks lebih baik dari pada memahami diri sendiri atau hermeneutik psikologis.<sup>31</sup>

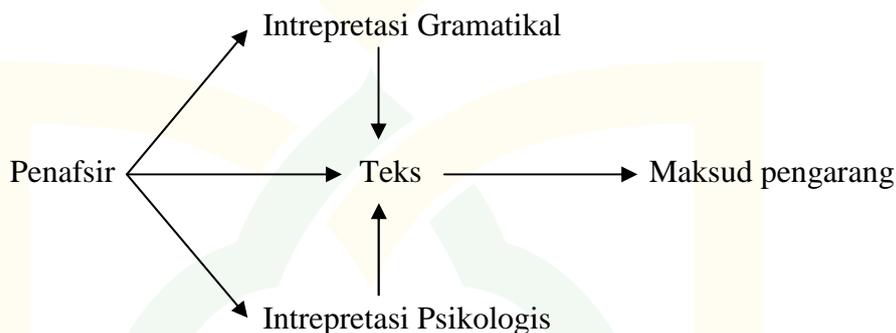
Hermeneutika gramatikal adalah penafsiran yang didasarkan pada analisis bahasa. Karena itu, seorang penafsir teks harus menguasai aspek-aspek bahasa. Semakin dia menguasai bahasa, semakin baik penafsirannya. Bagi Schleiermacher, hermeneutika gramatikal ini merupakan sisi obyektif penafsiran. Sedangkan hermeneutika psikologis adalah penafsiran yang didasarkan pada psikologis pengarang teks. Schleiermacher berpendapat bahwa seseorang tidak bisa memahami sebuah teks hanya dengan semata-mata memperhatikan aspek bahasa saja, melainkan juga dengan memperhatikan aspek kejiwaan

<sup>30</sup>Sahiran Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, t.t ), 10.

<sup>31</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2013), 41.

pengarangnya. Seorang penafsir teks harus memahami seluk-beluk pengarangnya.<sup>32</sup>

Secara ringkas, uraian tentang hermeneutika romantis yang digagas oleh Schleiermacher dapat dilihat dari bagan berikut:



Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa cara menafsirkan teks secara hermeneutika, baik berupa teks kitab suci atau teks yang lain, diperlukan dua hal; penguasaan terhadap gramatikal teks dan memahami terhadap psikologi pengarang teks itu sendiri. Penggunaan hermeneutika ini dapat dijumpai dalam pembahasan *asbâb al-nuzûl* yang digagas oleh ulama' tafsir kontemporer, seperti Nasr Hamid Abu Zaid dengan historitas al-Qur'ân, Hasan Hanafi dengan dialektika teks dan realitas, NurcholishMadjid dengan kontekstualisasi al-Qur'ân, dan Fadzalur Rahman dengan *asbâb al-nuzûl* mikro dan makro.

Relevansi pembahasan hermeneutika ini dengan kajian *asbâb al-Nuzûl* adalah, bahwa *asbâb al-Nuzûl* yang merupakan kajian tentang sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'ân sejalan dengan poin tujuan dari hermeneutika itu sendiri.

Di mana, kajian *asbab al-Nuzul* kontemporer dan hermeneutika sama-sama bertujuan menafsirkan al-Qur'ân dari segi latar belakang historis ketika al-Qur'ân

<sup>32</sup> Ibid. Lihat juga: Syahiron Syamsuddin, *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat Reader*, (Yogyakarta: Lembaga Penerbitan UIN Sunan Kalijaga, 2011), 12-14.

itu diturunkan. Bahkan para penafsir kontemporer yang sudah disebutkan di atas, telah menggunakan *asbâb al-Nuzûl* yang dipadukan dengan metode hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'ân.



## BAB III

### BIOGRAFI TOKOH PEMIKIR MUSLIM KONTEMPORER

Bab ini akan mengupas tentang kajian tokoh, di mana penulis akan mengkaji tentang biografi tokoh, khususnya biografi para pemikir Islam kontemporer yang telah memberikan sumbangsih pemikiran perihal *asbâb al-nuzul* dalam diskursus Ulum al-Qur'an kontemporer. Penulis mengkhususkan pembahasan dalam bab ini pada biografi tokoh karena tidak bisa dipungkiri bahwa pemikiran seseorang tidak akan jauh berbeda dengan sejarah yang melatar belakangnya, baik berupa tempat dan tahun di mana pemikir tersebut berada, guru dan tempat di mana pemikir tersebut menimba ilmu atau keadaan masyarakat yang berada di sekitar pemikir yang bersangkutan.

Pembahasan tentang biografi tokoh ini akan meliputi 5 tokoh yang penulis pandang sebagai pemberi warna dalam kajian *asbâb al-nuzul* kontemporer, mereka adalah: Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Hasan Hanafi, Nur Kholis Majid, dan Fazlur Rahman.

#### A. Biografi Nasr Hamid Abu Zaid

##### 1. Sejarah dan karir akademik Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zayd dilahirkan di Desa Qahafah dekat Kota Thantha ibu kota Propinsi al-Gharbiyah Mesir, sekitar 120 KM dari kota Kairo.<sup>1</sup> Dia lahir pada tanggal 10 juli 1945, ada versi lain yang mengatakan bahwa dia lahir pada tahun

---

<sup>1</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr\\_Abu\\_Zayd#Biography](http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd#Biography) diakses pada tanggal 30-01-2015 jam 15:30

1943 di mana perang dunia II sedang berkecamuk.<sup>2</sup> Orang tuanya memberikan nama Nasr dengan harapan agar ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II.<sup>3</sup>

Sebagaimana kebiasaan di Mesir, anak-anak kecil sudah mulai belajar menulis kemudian menghafalkan al-Qur'an. Begitu juga dengan Nasr Hamid, dia mulai belajar dan menulis semenjak umur empat tahun, kemudian menghafal al-Qur'an di tempat belajar yang disebut *Kuttab* yang berada di desanya Qahafah. Dia mampu menghafal al-Qur'an pada usia delapan tahun, karena itulah, kawan-kawannya memanggil " Syaikh Nasr".<sup>4</sup> Julukan tersebut pantas diberikan kepadanya, melihat minat dan keseriusan Nasr Hamid kecil, baik dalam menghafal al-Qur'an, belajar membaca, menulis, mengaji, dan mendalami ilmu-ilmu agama yang dapat dikatakan lebih unggul dibandingkan dengan anak-anak di lingkungannya.

Selain belajar di *Kuttab* yang berada di desanya tersebut, dia juga menempuh pendidikan di Madrasah Ibtida'iyah dan Tsanawiyah di Thantha kampung halamannya pada tahun 1951. Setelah tamat belajar di jenjang pendidikan tsanawiyah, sebenarnya dia ingin melanjutkan pendidikan pada sekolah menengah umum, al-Azhar. Namun orang tuanya tidak menghendaknya, dan akhirnya ia memenuhi kehendak orang tuanya dengan melanjutkan

---

<sup>2</sup> Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar Hingga Nasrdan Qardhawi*, (Jakarta: Hikmah Mizan Publika, 2003), 348.

<sup>3</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Ittijah Al-Aqly fi Al-Tafsir; Dirosah fi Qadhiyyat Al-Majaz fi al-Qur'an 'Inda Mu'tazilah*, Terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, *Menalar Firman Tuhan; Wacana majas dalam al-Qur'an menurut mu'tazilah*, (Bandung; Mizan, 2003), 10.

<sup>4</sup> Saifudin, "Hermeneutika Sebagai Metode Pembaharuan Hukum Islam", Skripsi, (Semarang: IAIN Walisongo, 2005), 49.

pendidikan di sekolah teknologi yang berada di Distrik Kafru Zayyad, Propinsi Gharbiyyah.<sup>5</sup>

Semangat Nasr Hamid Abu Zaid untuk mempelajari pemikiran Islam tidak surut. Selain bersekolah, dia aktif membaca buku-buku pemikiran Islam. Antara lain karya Al-Manfaluthy, Yusuf Al-Syiba'iy, Taufiq Al-Hakim, Al-'Aqqad, Najib Mahfud dan Taha Husein. Bahkan dia sering mengadakan diskusi dengan pemikir Islam lainnya, semisal Jabir Ushfur, Sayyid Al-Hulwu, Mohammad Mansi Qindil, Farid Abu Sa'dah, M. Shaleh dan Said Kafrawi.<sup>6</sup>

Di samping kegiatannya di dunia pemikiran dan intelektual, Nasr Hamid juga aktif dalam dunia gerakan. Dia mengikuti jejak langkah ayahnya yang aktif di al-Ikhwan al-Muslimun. Di usianya yang masih muda sekitar umur sebelas tahun, pada tahun 1954 Nasr Hamid bergabung dengan al-Ikhwan al-Muslimun yang dipimpin Sayyid Quthb. Hal ini bertepatan dengan semakin kuat dan menyebarnya gerakan al-Ikhwan yang hampir memiliki cabang di setiap desa.<sup>7</sup>

Dalam aktifitasnya mengikuti gerakan al-Ikhwan al-Muslimun, Nasr Hamid pernah dijebloskan dalam penjara. Dia harus merasakan tahanan penjara selama satu hari disebabkan namanya tercantum dalam daftar anggota ketika pihak keamanan negara melakukan penangkapan terhadap para aktifis al-Ikhwan. Tetapi karena usianya yang masih di bawah umur, akhirnya dia dibebaskan dari penjara.

Ketika Nasr Hamid berusia empat belas tahun (Oktober 1957), ayahnya meninggal dunia. Dia yang menjadi tumpuan harapan orang tuanya, harus bekerja

<sup>5</sup> Sucipto, *Ensiklopedi*, 349.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Abu Zaid, *Al-Ittijah*, 11.

untuk menopang perekonomian keluarga. Pada tahun 1960, dia telah meraih gelar diploma teknik. Namun keinginannya untuk melanjutkan ke sekolah menengah umum pun tidak pernah surut hingga akhirnya lulus ujian akhir persamaan. Dan pada tahun 1961, Nasr Hamid mulai bekerja sebagai teknisi di dinas perhubungan.<sup>8</sup>

Selain bekerja, dia juga rajin menulis artikel. Pada tahun 1964 artikel pertamanya terbit dalam sebuah jurnal yang dipimpin oleh Amin al-Khulli; al-‘Abad. Ini adalah awal hubungan Nasr Hamid dengan seorang pemikir Islam dalam bidang studi ilmu al-Qur’an yang khusus mengkaji susastra al-Qur’an (*al-manhaj al-adabi*) atas teks al-Qur’an. Tokoh inilah yang kemudian banyak mempengaruhi pemikirannya di kemudian hari.

Berawal dari perkenalannya dengan Amin al-Khulli, Nasr Hamid mulai menyukai kajian gramatikal Arab. Pada tahun 1968, dia melanjutkan studinya ke Fakultas Adab, Jurusan Bahasa Arab di Universitas Kairo. Sambil tetap bekerja di siang hari dan masuk kuliah di malam hari. Pada tahun 1972, dia lulus dengan predikat cumlaude sehingga dia diangkat sebagai dosen tidak tetap (asisten dosen) di tempatnya berkuliah. Dia mengakui bahwa daya analisis dan kritisnya tumbuh ketika menjadi mahasiswa di perguruan tinggi, namun dia juga tidak menafikan pengalaman dan petualangannya sebelum menjadi mahasiswa juga cukup berperan dalam menata masa depannya. Sejak itulah kurang lebih pada tahun 1961-1972, wataknya beralih dari watak teknisi menjadi watak akademisi.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Abu Zayd, *al-Ittijah*, 10.

<sup>9</sup> Ibid, 11.

Karir akademisi Nasr Hamid semakin tahun semakin naik, akhirnya pada tahun 1992, Nasr Hamid dipromosikan menjadi profesor di tempatnya berkuliah. Akan tetapi promosi tersebut ditolak karena tesisnya dianggap telah keluar dari nilai-nilai ajaran Islam. Akhirnya pada tanggal 16 Desember 1993 dalam sebuah sidang di suatu forum Universitas Kairo, menyebar hujatan yang ditujukan kepadanya. Terutama dilakukan oleh Dr. Abdus Shabur Syahin sebagai penguji utama (*muqarrir*) terhadap makalah-makalah dan buku-buku yang diajukan Nasr Hamid. Dr. Syahin menilai karya-karya kritis Nasr Hamid Abu Zaid berkadar keilmiah rendah dan telah keluar dari batas-batas keimanan. Menurutnya, ajakan Nasr Hamid kepada umat Islam untuk membebaskan diri dari kekuasaan teks merupakan sebuah ajakan untuk meninggalkan al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>10</sup>

Berita tentang tentang kekafiran Nasr Hamid oleh Dr. Syahin tersebar ke seluruh Mesir melalui koran, majalah, bahkan dijadikan tema dalam khutbah jum'at di Masjid. Bukan hanya Dr. Syahin, klaim kekafiran terhadap Nasr Hamid juga diikuti oleh para *muqarrir* (penguji) lainnya seperti Dr. Muhammad Baltaqi, Dr. Ismail Salim, Dr. Sya'ban Ismail, Dr. Muhammad Syu'kah. Hal ini memaksa pengadilan menjatuhkan vonis "murtad" dan konsekuensinya adalah Nasr Hamid harus bercerai dengan istri tercintanya, serta konsekuensi-konsekuensi lain dari kemurtadan.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr\\_Abu\\_Zayd#Biography](http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd#Biography) di akses pada 02-02-2015

<sup>11</sup> Ibid.

Akhirnya, Nasr Hamid Abu Zaid meninggal pada tanggal 5 Juli 2010 di Kairo setelah dia terinfeksi virus yang tidak dikenal dan dimakamkan di tempat kelahirannya pada hari yang sama.<sup>12</sup>

## 2. Geneologi Pemikiran

Nasr Hamid Abu Zaid dari sisi pemikiran banyak dipengaruhi oleh para pemikir yang mengikuti trend kritik sastra, baik terhadap al-Qur'an maupun literatur eksegetiknya. Yang kemudian, sebagaimana dikutip oleh Nur Ichwan dari Willem A. Bijlefeld dalam bukunya yang berjudul *Some Recent Contribution to al-Qur'anic Studies* yang menyatakan bahwa trend ini diikuti dengan kritik historis dan kritik filologis yang digunakan dalam menganalisis al-Qur'an dan literatur eksegetik. Pemikir Islam yang pertama kali menggunakan pendekatan kritik historis adalah Amin al-Khuli (w. 1967) pada tahun 1930-an. Trend ini dikembangkan generasi berikutnya oleh Ahmad Khalafallah dalam disertasinya yang kontroversial yang berjudul *al-Fann al-Qashashi fi al-Qur'an al-Karim (Genre Naratif Dalam Al-Qur'an)*, Syukri 'Ayyad dalam *Yawm al-Din wa al-Hisab fi al-Qur'an* (Hari Agama dan Perhitungan dalam al-Qur'an), dan 'Aisyah Abd al-Rahman Bintu al-Syathi' dalam bukunya *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* (Tafsir Retoris atas al-Qur'an) yang selanjutnya diikuti oleh Nasr Hamid Abu Zaid dalam karya-karyanya.<sup>13</sup>

Nasr Hamid juga pernah belajar dari Sayyid Quthub (1906–1966), pemimpin gerakan islamis moderat; al-Ikhwan al-Muslimun. Tetapi pemikiran Sayyid Quthb tidak dikembangkan oleh Nasr Hamid. Bahkan pada akhirnya dia

<sup>12</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr\\_Abu\\_Zayd#Biography](http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd#Biography) di akses pada 02-02-2015

<sup>13</sup> Saifudin, "Hermeneutika", 56.

tidak sepakat dengan pola pikir yang dikembangkan oleh organisasi yang dipimpin oleh Sayyid Quthub tersebut. Dan lebih condong pada pemikiran kelompok-kelompok sekular yang diwakili oleh Syaikh 'Ali 'Abd al-Raziq, Thoha Husain, Zaki Najib Mahmud, Mahmud Nuwayhi, Muhammad 'Abduh, Fu'ad Zakariya, Faraj Fudah, Muhammad Sa'id Al-'Asymawi dan Hasan Hanafi.<sup>14</sup>

Di samping, pemikir-pemikir Islam, pemikiran Abu Zaid juga tidak lepas dari pemikir-pemikir Barat. Terutama ketika dia melakukan kajian hermeneutik. Dalam tulisannya yang berjudul *Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks* yang merupakan buku terjemah dari *Isykaliyat al-Ta'wil wa Aliyat al-Qira'ah*, dia memaparkan beberapa pemikiran ilmuwan Barat yang mengkaji tentang hermeneutika. Tentu saja pemikiran para ilmuwan tersebut sangat berpengaruh terhadap pemikiran-pemikirannya. Mulai dari hermeneutika Scheleirmacher (1813) sampai hermeneutika modern Hirsch. Ada sekitar tujuh tokoh hermeneutika barat yang mempengaruhi pemikiran Abu Zaid. Diantaranya adalah Scheleirmacher, Dilthey, Gadamer, Heideger, Betti, Paul Ricoeur dan Betti.<sup>15</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa latar belakang lingkungan di mana dia bertempat tinggal dan universitas Kairo yang menjadikan pergulatan bagi tumbuh berkembangnya pemikiran, ditambah lagi berkecimpungnya dengan teori interpretasi dan hermeneutika Barat sangat berpengaruh dalam membentuk corak pemikiran yang dikembangkan melalui perangkat analisisnya.

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid, 57.

## B. Biografi Muhammad Syahrur

### 1. Sejarah, karir dan karya Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur dilahirkan di Damaskus Syiria pada tanggal 11 April 1938. Ia adalah seorang Guru Besar di Universitas Syiria, Damaskus. Ayahnya bernama Deyb Ibn Deyb Syahrur dan ibunya adalah Siddiqah Binti Shalih Filyun. Syahrur dikaruniai lima orang anak: Tariq, al-Lais, Basul, Masun dan Rima, hasil pernikahannya dengan ‘Azizah.<sup>16</sup>

Seperti anak-anak pada umumnya Syahrur kecil memperoleh pendidikan dasar di lembaga pendidikan Abd Al-Rahman Al-Kawakibi, Damaskus. Setelah tamat pendidikan dasar, Syahrur meneruskan pendidikan ke jenjang selanjutnya - setingkat SLTP di Indonesia- di lembaga pendidikan yang sama dan selesai pada tahun 1957. Kemudian pada tahun 1958 ia pergi ke Uni Soviet untuk belajar ilmu teknik dengan beasiswa dari pemerintah. Ia belajar di Moskow sejak tahun 1959 dan meraih gelar Diploma pada tahun 1964. Pada tahun 1965 Syahrur kembali ke negaranya dan mengabdikan dirinya pada pendidikan di Universitas Syiria Damaskus.<sup>17</sup>

Pada tahun 1967, Syahrur memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College di London, Inggris. Namun ia terpaksa harus kembali ke Syiria, karena pada saat itu terjadi “*Perang Juni*” antara Syiria dan Israil yang mengakibatkan putusannya hubungan diplomatik Syiria dengan Inggris.

Akhirnya Syahrur memutuskan pergi ke Dublin, Irlandia untuk melanjutkan

<sup>16</sup> Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu’asirah Fi al-Daulah Wa al-Mujtama’*, (Damaskus: al-Ahali Li al-Tiba’ah Wa al-Nasr Wa al-Tauzi’, 1997), halaman persembahan.

<sup>17</sup> Vita Fitria, “*Komparasi Metodologis Konsep Sunnah Menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*”, Jurnal, (Yogyakarta: Asy-Syir’ah Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 45 No II, Juli-Desember 2-11), 1340.

studinya menempuh program Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi (*Mekanika Turbat Wa Asasat*), sebagai utusan dari Universitas Damaskus di *Ireland National University (al-Jami'ah al-Qaumiyah al-Irlandiyah)*. Di tahun 1969 Syahrur meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, 1972, ia menyelesaikan program Doktoralnya dan resmi memiliki title doktor.<sup>18</sup>

Meskipun latar belakang pendidikannya di bidang teknik, dan tulisan-tulisannya di bidang tersebut banyak tersebar di Damaskus, ketertarikannya dalam mengkaji berbagai disiplin ilmu lain terutama kajian keislaman amatlah tinggi. Terlebih didukung oleh kemampuan penguasaannya terhadap beberapa bahasa asing seperti bahasa Arab, bahasa Inggris dan bahasa Rusia. Adapun beberapa bidang yang diminati Syahrur antara lain: Filsafat Humanisme, Filsafat Bahasa khususnya linguistik kontemporer dan Semantik Bahasa Arab.<sup>19</sup>

Dalam kajian Filsafat Bahasa, Syahrur mulai mendalaminya sejak studi di Moskow, apalagi sejak pertemuannya dengan Ja'far Dikh al-Bab, rekan dan juga sudah dianggap sebagai gurunya di bidang linguistik. Pertemuan tersebut mempunyai pengaruh yang cukup berarti bagi terwujudnya sebuah karya Syahrur yang monumental sekaligus kontroversial, yaitu, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah Muashirah* ( 1990). Sebagaimana diakui, bahwa renungan dan penulisan buku tersebut memerlukan waktu yang cukup lama, yakni 20 tahun.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ibid

<sup>19</sup> Ibid, 1340-1341.

<sup>20</sup> Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al-Ahalli Li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', t.t ), 47-48.

Ada banyak karya-karya Muhammad Syahrur, di antaranya adalah; *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama* (1994), *al-Iman wa al-Islam: Manzumat al-Qiyam* (1996), dan buku terbarunya yaitu *Nahwu Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami 'Fiqh al-Mar'ah'* (2000), yang terbit tahun 2000.<sup>21</sup>

## 2. Geneologi Pemikiran

Sebuah teori mengatakan bahwa setiap kegiatan intelektual yang memancar dari suatu kegelisahan tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul memiliki relasi signifikan yang merespon terhadap realitas sosial yang meliputinya, serta konstruk pemikiran tersebut berdialektika dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat. Muhammad Syahrur, dalam geneologi pemikirannya, khususnya yang terkait dengan masalah keislaman, tidak lepas dari teori ini. Ide-idenya muncul setelah secara sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Menurutnya, pemikiran muslim kontemporer memiliki problematika sebagaimana berikut:<sup>22</sup>

1. Tidak adanya petunjuk metodologis dalam pembahasan ilmiah tematik terhadap panafsiran ayat-ayat suci al-Qur'an. hal ini di karenakan adanya rasa takut dan ragu-ragu yang dialami oleh umat Islam dalam mengkaji kitab suci tersebut.

<sup>21</sup> Fitria, "Komparasi", 1341.

<sup>22</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an: Qiro'ah Mu'ashioh*, Terj: Sahiron Samsuddin: *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: EISAQ Press, 2004), 30-32.

2. Adanya penggunaan produk hukum masa lalu untuk diterapkan dalam persoalan kekinian. Hal ini memerlukan adanya fiqih dengan metodologi baru yang tidak hanya terbatas pada fiqih empat madzhab.
3. Tidak adanya pemanfaatan dan interaksi filsafat humaniora (*al-Falsafah al-Insaniyah*). Hal ini disebabkan adanya dualisme ilmu pengetahuan, yakni Islam dan non Islam. Tidak adanya interaksi tersebut berakibat pada mandulnya pemikiran Islam.
4. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan doktrinasi madhab-madhab yang merupakan akumulasi pemikiran berabad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.
5. Diperlukannya formulasi fiqih baru, karena produk fiqih yang ada sekarang; madhab yang empat, sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Kegelisahan semacam ini sudah ada sejak lama, namun hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.

Dari keresahan-keresahan yang bersifat intelektual inilah, Syahrur membangun pemikiran-pemikirannya. Akhirnya, dia mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam tersebut, sehingga muncullah pemikiran-pemikirannya yang dianggap banyak orang sebagai sebuah pemikiran kontroversional.

## C. Biografi Hasan Hanafi

### 1. Sejarah Hidup dan Karya Hasan Hanafi

Hasan Hanafi lahir pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo, tepatnya di sekitar tembok Benteng Shalahuddin, daerah yang tidak terlalu jauh dari perkampungan al-Azhar. Sebagaimana diketahui dalam sejarah, bahwa al-Azhar merupakan tempat pertemuan bagi para mahasiswa muslim di seluruh dunia yang ingin belajar. Hal ini mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hasan Hanafi.<sup>23</sup>

Sejak kecil Hasan Hanafi dihadapkan pada kenyataan-kenyataan hidup yang pahit karena dominasi penjajah dan pengaruh politik asing. Ketika umur 13 tahun tepatnya pada tahun 1948, dia pernah mendaftarkan diri menjadi kelompok Gerakan Pemuda Muslim sebagai sukarelawan perang melawan Israel. Akan tetapi dia ditolak karena usia yang masih terlalu muda dan secara legal formal belum menjadi kelompok tersebut.

Pada tahun 1951, ketika Hasan Hanafi duduk di sekolah tingkat menengah, dia terlibat perang dengan pasukan Inggris yang terletak di terusan Suez. Pada tahun 1952, dia bersama para mahasiswa membantu gerakan revolusi. Akhirnya Hassan Hanafi bergabung dengan Ikhwanul Muslimin dan Organisasi Mesir Muda.<sup>24</sup>

Dengan bergabungnya Hasan Hanafi dengan organisasi Ikhwanul Muslimin, akhirnya dia tertarik dengan pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam. Sejak saat itu, dia memfokuskan diri pada pemikiran-

---

<sup>23</sup> Mubasyarah, *Model Penafsiran Hasan Hanafi*. Jurnal, (Kudus, STAIN Kudus, ADDIN, Media Dialektika Ilmu Islam, Vol.2 No.2 Juli-Desember, 2010), 18.

<sup>24</sup> Ibid.

pemikiran agama, revolusi dan perubahan sosial. Pada saat berkuliah di Universitas Kairo pada tahun 1952-1956, Hasan Hanafi mendalami Filsafat. Pada saat kuliah, Hasan Hanafi juga dihadapkan pada situasi yang paling buruk. Tepatnya pada tahun 1954 terjadi pertentangan keras antara Ikhwanul Muslimun dengan gerakan Revolusi. Ketika itu, Hasan Hanafi berada di pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser. Peristiwa demi peristiwa selama di kampus inilah yang membuat Hanafi memutuskan untuk menjadi pemikir, pembaharu dan reformis. Pada tahun 1967, Hasan Hanafi resmi mendapat gelar profesor dalam bidang filosofis dari Universitas Kairo.<sup>25</sup>

Setelah lulus dari Universitas Kairo, Hanafi melanjutkan studinya ke Universitas Sorbone, Prancis. Di sana Hanafi belajar banyak tentang masalah-masalah yang tengah melanda umat Muslim. Selain itu Hanafi pernah belajar pada seorang pemikir Katolik, J. Gitton, tentang metodologi berfikir, pembaharuan dan sejarah filsafat. Dia juga belajar tentang fenomenologi dari Paul Ricoeur dan belajar tentang analisis kesadaran dari Husserl.<sup>26</sup>

Untuk mengetahui lebih jauh masalah-masalah yang diderita dunia, khususnya umat Islam, Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara asing seperti: Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Prancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan dan Saudi Arabia.

Sebagai seorang reformis, Hassan Hanafi banyak memiliki karya. Di antara karya-karyanya yang monumental adalah: *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istigrab*. Karya ini memperkenalkan ilmu al-Istigrab atau oksidentalisme. Karya kedua

<sup>25</sup> En.wikipedia.org/wiki/Hassan\_Hanafi diakses pada : 22-02-2015 jam 23:49.

<sup>26</sup> Mubasyarah, *Model*, 19.

adalah *al-Turas wa al-Tajdid* atau peradaban dan pembaharuan. Karya yang ditulis sekitar tahun 80-an ini memuat misi Hasan Hanafi dalam meng-universalkan Islam, bahwa Islam adalah agama yang tidak stagnan, Islam adalah agama yang selalu mengikuti perkembangan jaman namun tidak melupakan peradaban Islam tempo dulu. Karya monumental terakhir adalah *Al-Yasar al-Islami* yang memiliki arti Kiri Islam.<sup>27</sup>

## 2. Geneologi Pemikiran

Sebagaimana penjelasan di atas, geneologi pemikiran Hasan Hanafi bisa disimpulkan menjadi 3 poin berikut:

1. Terpengaruh pemikiran-pemikiran Sayyid Quthb yang merupakan pemimpin organisasi Ikhawanul Muslimin dalam hal keadilan sosial.
2. Tempat di mana Hasan Hanafi menimba ilmu; Universitas Kairo dan Universitas Sorbone Prancis. Di kedua universitas ini, Hasan Hanafi mendalami filsafat, metodologi berfikir, pembaharuan, fenomenologi dan analisis kesadaran.
3. Keadaan agama Islam di berbagai negara yang pernah dikunjungi Hasan Hanafi, yang membuatnya menjadi seorang pemikir, pembaharu dan reformis dalam dunia keislaman.

---

<sup>27</sup> Ibid, 20 – 23.

## D. Biografi Nurcholish Madjid

### 1. Sejarah Hidup dan karya Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid lahir di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, pada tanggal 17 Maret 1939 atau bertepatan dengan 26 *Muharram* 1358 *Hijriyah*. Ayahnya bernama KH. Abdul Madjid, seorang kiai lulusan Pesantren Tebuireng, Jombang, yang didirikan dan dipimpin oleh salah satu pendiri *Nahdlatul Ulama* (NU) KH. Hasyim Asy'ari. Ibunya bernama Fatonah yang merupakan putri Kyai Abdullah Sadjad dari Kediri yang juga teman dari KH. Hasyim Asyari.<sup>28</sup>

Sejak kecil Nurcholish Madjid sudah mengikuti dua model pendidikan, yakni pendidikan model madrasah yang lebih banyak memberikan pelajaran agama, dan pendidikan umum yang menggunakan metode pengajaran modern. Pada tingkat dasar inilah Nurcholish Madjid menjalani pendidikan di Madrasah *al-Wathaniyah*, yang dikelola orang tuanya sendiri, dan Sekolah Rakyat (SR) di Mojoanyar, Jombang. Selepas itu, Nurcholish Madjid melanjutkan pendidikannya di Sekolah Menengah Pertama (SMP) yang terletak di sekitar tempat tinggalnya Jombang.<sup>29</sup>

Pada usia 14 tahun, Nurcholish Madjid atau yang populer dengan panggilan Cak Nur, belajar ke Pesantren *Darul Ulum*, Rejoso, Jombang. Di pesantren ini, dia bertahan selama dua tahun, lalu pindah ke Pesantren Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur. Nurcholish Madjid menamatkan pendidikannya

---

<sup>28</sup> M. Aulia Afrianshah, "*ISLAM DAN ETIKA BANGSA, Pemikiran Nurcholish Madjid Tentang Etika, Kemanusiaan dan Keadilan Sebagai Tuntunan Politik Moral*", Skripsi, (Medan: Universitas Sumatera Utara, 2009), 38.

<sup>29</sup> Ibid.

di Gontor pada tahun 1960, dan sempat mengajar di pesantren ini selama kurang lebih satu tahun.<sup>30</sup>

Setelah melewati pendidikan di dua pesantren ini, pada tahun 1961 sampai dengan tahun 1968, Cak Nur –panggilan akrab Nurcholish Madjid- menempuh studi kesarjanaan di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di perguruan tinggi ini, Cak Nur memilih studi di Fakultas Adab dengan Jurusan Sastra Arab. Di perguruan tinggi ini juga, Cak Nur aktif di berbagai organisasi kemahasiswaan dan tercatat sebagai aktifis organisasi Himpunan Mahasiswa Islam atau yang lebih dikenal dengan HMI.<sup>31</sup>

Pada tahun 1978 sampai tahun 1984, Nurcholish Madjid melanjutkan studinya di Universitas Chicago, Amerika Serikat. Di Universitas ini, dia menempuh studi doktoral dan lulus dengan nilai *cum laude*.<sup>32</sup> Di universitas ini pula, Nurcholish Madjid bertemu dengan Fazlur Rahman seorang ilmuwan *Neo-modernis* asal Pakistan yang sekaligus menjadi dosen pembimbingnya. Fazlur Rahman mengajak Nurcholish Madjid mengambil penelitian di bidang kajian keislaman. Nurcholish Madjid lulus pada tahun 1984, dengan judul desertasinya, "*Ibn Taymiya on Kalam and Falsafah: A Problem of Reason and Revelation in Islam*" (Ibnu Taimiyah dalam Ilmu Kalam dan Filsafat: Masalah Akal dan Wahyu dalam Islam).<sup>33</sup>

Pada tahun-tahun itu juga, Nurcholish Madjid terus mengasah ketajaman intelektualnya melalui berbagai kegiatan ilmiah yang sekaligus merupakan sarana

---

<sup>30</sup> Ibid, 39.

<sup>31</sup> Id.wikipedia.org/wiki/Nurcholish\_madjid di akses pada 25/02/2015 jam 15:21.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Afrianshah, "*Islam*", 46.

sosialisasi dan mengembangkan gagasan pembaruannya yang telah dirintis sejak di HM1. Perkembangan lain berkaitan dengan jalur intelektualnya di sekitar dekade itu adalah tercatatnya Nurcholish Madjid sebagai peneliti di LIPI sejak tahun 1976. Posisinya sebagai peneliti di LIPI ini digelutinya kembali sepulang dari sekolah di Amerika, dan itu berlangsung sampai dia meninggal dunia. Atas pengabdianya yang panjang di LIPI, berikut produktivitas intelektualnya, maka pada 30 Agustus 1999, Nurcholish Madjid dikukuhkan menjadi Ahli Peneliti Utama (APU) di bidang kemasyarakatan.<sup>34</sup>

Dalam masa hidupnya, Nurcholish Madjid tercatat pernah menimbulkan kontroversi dan mendapat banyak perhatian dari berbagai kalangan masyarakat. Kontroversi ini timbul dari buah ide dan gagasannya tentang sekularisasi dan pluralisme yang menjadikannya memiliki julukan “Natsir Muda”. Selain itu, Nurcholish Madjid pernah menjabat sebagai Wakil Ketua Dewan Penasehat Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, dan sebagai Rektor Universitas Paramadina, sampai dengan wafatnya pada tahun 2005.<sup>35</sup>

Cak Nur meninggal dunia pada tanggal 29 Agustus 2005 akibat penyakit sirosis hati yang dideritanya. Dia dimakamkan di Taman Makam Pahlawan Kalibata meskipun merupakan warga sipil karena dianggap telah banyak berjasa kepada negara.<sup>36</sup>

Selama 66 tahun masa hidupnya, banyak karya yang telah lahir tangan Nurcholish Madjid, di antaranya adalah: “Khazanah Intelektual Islam” yang terbit tahun 1982 di Jakarta, “Islam, Kemoderanan dan KeIndonesiaan” yang diterbitkan

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Id.wikipedia.org/wiki/Nurcholish\_madjid di akses pada 25/02/2015 jam 16:05.

<sup>36</sup> Ibid.

Mizan pada tahun 1993, “Islam, Agama Peradaban”, “Islam, Agama Kemanusiaan”, “Dialog Keterbukaan”, “Cendekiawan dan Religious Masyarakat”, dan “Pintu-Pintu Menuju Tuhan” yang semuanya diterbitkan di Jakarta oleh Paramadina.<sup>37</sup>

## 2. Geneologi Pemikiran

Selain karena memang Nurcholish Madjid adalah seorang pemikir Islam, cendekiawan, budayawan Indonesia, serta tokoh pembaharuan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia,<sup>38</sup> geneologi pemikiran atau jalur buah pemikiran Nurcholish Madjid adalah sebagai berikut:

1. Nurcholish Madjid yang sejak kecil belajar dua sistem pendidikan; pendidikan klasik di madrasah dan pendidikan modern di sekolah umum, serta “nyantri” di pesantren Gontor telah menjadikannya orang yang terbuka, tidak fanatik serta memunculkan benih-benih kemoderatan dalam dirinya.
2. Berkualiah di IAIN Jakarta serta aktif di berbagai organisasi mahasiswa telah merangsang Nurcholish Madjid menjadi seorang pemikir dan cendekiawan Indonesia.
3. Melanjutkan studi di Universitas Chicago, Amerika, dan perkenalannya dengan Fazlur Rahman seorang tokoh Neo-Modernis dari Pakistan, telah menjadikan Nurcholish Madjid seorang pembaharu pemikiran dan gerakan di Indonesia.

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

## E. Biografi Fazlur Rahman

### 1. Sejarah Hidup dan Karya Fazlur Rahman

Fazlur Rahman memiliki nama lengkap Fazlur Rahman Malik, lahir di Pakistan pada bulan September tahun 1919. Dia tumbuh di dalam lingkungan keluarga yang bermadzhab Hanafi. dia adalah seorang tokoh intelektual muslim kontemporer yang mempunyai karakteristik dan ketajaman analisis pada studi keIslaman yang ditekuninya. Terdidik dalam pemikiran Islam tradisional, namun memandang pendidikan modern adalah sesuatu yang mesti dihadapi. Bagi Fazlur Rahman, modernisme dengan segala atributnya merupakan tantangan sekaligus peluang.<sup>39</sup>

Ayahnya bernama Maulana Sahab al-Din, beliau adalah seorang alim yang terkenal lulusan Deoband. Dalam kehidupan Fazlur Rahman sehari-hari, ayahnya selalu membimbing dan mendidiknya dengan baik, sehingga dalam usia sepuluh tahun, dia sudah hafal al-Qur'an. Selain itu juga Fazlur Rahman memperoleh pengajaran secara langsung tentang nilai-nilai kebenaran, cinta, kasih sayang dan kesetiaan dari ibunya. Inilah yang menjadikan watak dan kepribadiannya untuk menghadapi kehidupan nyata.<sup>40</sup>

Perjalanan karir akademik Fazlur Rahman dimulai dari Pakistan, hingga meraih gelar MA pada tahun 1942 di Universitas Punjab, Lahore. Gelar Doktor bidang Filsafat diperolehnya dari Universitas Oxford, Inggris pada tahun 1949.

Pada tahun 1950 sampai tahun 1958, Fazlur Rahman tercatat sebagai dosen Studi

<sup>39</sup> Fitria, "Komparasi", 1338. Lihat juga: [http://id.wikipedia.org/wiki/Fazlur\\_Rahman](http://id.wikipedia.org/wiki/Fazlur_Rahman) di akses pada 25/02/2015 jam 23:51.

<sup>40</sup> Dewi Kholifah, "Studi Komparatif Antara Pemikiran Fazlur Rahman dan Masdar Farid Mas'udi Tentang Pajak dan Zakat". Skripsi, (Semarang: IAIN Walisongo, 2013), 44.

Persia dan Filsafat Islam di Universitas Durham. Selanjutnya diangkat sebagai Guru Besar Universitas McGill, Kanada sampai tahun 1961. Tahun 1962, Rahman diundang untuk pulang ke Pakistan dan dipercaya sebagai direktur Lembaga Riset Islam Pakistan hingga tahun 1968. Namun kondisi masyarakat yang represif dan suasana kurang sehat bagi etos intelektualnya ini dirasakan oleh Rahman sebagai faktor penguat bagi keputusannya untuk meninggalkan Pakistan.<sup>41</sup>

Ada dua faktor yang harus dicermati pada diri Fazlur Rahman sehingga tokoh ini menjadi obyek kontroversial di Pakistan. *Pertama*, bahwa para ulama tradisional sudah lama bersitegang dengan segala sikap dan pemikiran yang pro atau cenderung ke Barat. *Kedua*, Fazlur Rahman dalam mengemukakan ide-idenya bersifat modern, sehingga ia diperhadapkan dengan protes yang tajam.<sup>42</sup>

Demi pengembangan kariernya, maka pada tahun 1970, Fazlur Rahman kembali hijrah ke Chicago, Amerika Serikat dan tercatat sebagai dosen di tempatnya kuliah. Mata kuliah yang dia bimbing adalah al-Qur'an, Filsafat Islam, Tasawuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, modernisme Islam, kajian-kajian al-Ghazali, kajian Ibn Taymiyah, Kajian Syaih Waliyullah, dan Kajian Iqbal. Selain kesibukan mengajar, Fazlur Rahman juga sering diminta lembaga-lembaga pusat studi di negara Barat lainnya.<sup>43</sup>

Karya-karya intelektual Rahman antara lain *Islamic Methodology in History* yang diterbitkan tahun 1965 oleh Central Islamic Research Institut, Pakistan. Dua tahun kemudian ia menyelesaikan karyanya yang berjudul *Islam*

<sup>41</sup> Fitria, "komparasi", 1339.

<sup>42</sup> Mukhtar Lutfi, "Ijtihad Fazlur Rahman". Jurnal, (Makasar: Al-Fikri Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin, Vol.16 No.02 2012), 3.

<sup>43</sup> Ibid.

yang diterbitkan pada tahun 1968 oleh The Anchor Book, New York. Dan pada tahun 1979 dicetak ulang oleh The Chicago University Press.<sup>44</sup>

Buku karya Rahman periode Chicago yaitu *Islam and Modernity: Transformation of an Intelektual Tradition* yang diselesaikan tahun 1978, dan baru diterbitkan pada tahun 1982 oleh The University of Chicago Press. Berikutnya adalah buku *Major Themes of The Qur'an*, diterbitkan oleh Bibliotheca Islamica, Minneapolis, Chicago tahun 1980. Memuat tentang tema-tema pokok dalam al-Qur'an, yang khas dengan penerapan gaya hermeneutika Rahman.<sup>45</sup>

Karya-karya Fazlur Rahman periode Chicago ini memperlihatkan kemandirian dan orisinalitas pemikiran keagamaannya, serta menunjukkan rasa tanggung jawabnya terhadap Islam, umat dan masa depan mereka di tengah tantangan modernitas. Sikap Rahman yang mengakomodasi kemodernan namun juga tidak meninggalkan unsur-unsur tradisional, menempatkannya sebagai seorang tokoh pemikir beraliran Neomodernisme.<sup>46</sup>

## 2. Geneologi Pemikiran

Dari biografi di atas, maka geneologi pemikiran Fazlur Rahman bisa disimpulkan sebagaimana berikut:

1. Benih-benih pemikiran Fazlur Rahman tentang al-Qur'an sudah muncul sejak kecil. Pada usia 10 tahun, dia sudah mampu menghafal al-Qur'an.

---

<sup>44</sup> Fitria, "komparasi", 1339.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid, 1340.

2. Gelar doktor dalam bidang filsafat yang diperoleh Fazlur Rahman dari Universitas Oxford, Inggris mengantarnya menjadi seorang filosofis dan pemikir Islam modern.
3. Kehidupan Fazlur Rahman di Amerika sebagai dosen dan pembimbing di Universitas Chicago, serta keahliannya dalam bidang-bidang mata kuliah yang dibimbingnya, telah mengantarkannya sebagai Neo-Modernisme yang membawa pemikiran-pemikiran baru dalam dunia intelektual Islam.



**BAB IV**  
**ASBÂB AL-NUZUL**  
**DALAM ULUM AL-QUR'ÂN KONTEMPORER**

**A. Pandangan Pemikir Islam Kontemporer Tentang *Asbâb al-nuzul* 1**

**1. Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid tentang *Asbâb al-nuzul* 1**

**a. Tentang proses turunnya al-Qur'ân**

Mayoritas ulama' berpendapat bahwa turunnya al-Qur'ân melalui dua tahap: *Pertama*, al-Qur'ân turun sekaligus dari *Lauhil Mahfudz* ke *sama'* (langit) dunia secara sekaligus pada malam *Lailatul Qadar*. *Kedua*, al-Qur'ân turun dari *sama' dunia* ke bumi secara bertahap dalam masa dua puluh tiga tahun.<sup>1</sup>

Menanggapi pendapat mayoritas ulama', Nasr Hamid Abu Zaid menyatakan bahwa pemahaman terhadap hubungan teks dengan realitas pada tataran pemikiran agama, seperti masalah turunnya al-Qur'ân, telah terjadi penyimpangan. Penyimpangan tersebut dapat dirasakan dalam perdebatan ulama al-Qur'an mengenai persoalan teologis yang sentralnya terletak pada dua ayat al-Qur'ân, yaitu:<sup>2</sup>

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ<sup>3</sup>

Artinya:

“*Bulan Ramadhan yang di dalamnya Al-Qur'an diturunkan*”.

<sup>1</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhan*, 160.

<sup>2</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Maqhum al-Nash Dirasah Fi Ulum al-Qur'ân*, (T.tp: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah Li al-Kitab, 1990), 113 – 115.

<sup>3</sup> Al-Qur'ân, 02:185.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ<sup>4</sup>

Artinya:

*"Sesungguhnya, Kami menurunkannya pada malam qadar."*

Dari dua ayat di atas, muncullah tiga pendapat ulama' tentang tahap turunnya al-Qur'ân; *Pertama*, al-Qur'ân turun sekaligus pada malam *LailatulQadar* dari *Lauhil Mahfudz* ke langit dunia, kemudian turun lagi dari langit dunia ke Nabi Muhammad SAW. *Kedua*, al-Qur'ân turun ke langit dunia setiap malam *Lailatul Qadar* selama 20 tahun, atau 23 tahun, atau 25 tahun, kemudian turun berangsur-angsur setiap tahun. *Ketiga*, al-Qur'ân pertama kali turun pada malam *Lailatul Qadar* dan kemudian turun berangsur-angsur meninjau setuasi dan kondisi yang dibutuhkan. Dari 3 pendapat inilah, pendapat pertama yang lebih diunggulkan para ulama'.<sup>5</sup>

Namun menurut Nasr Hamid Abu Zaid, konsep yang pertama ini merupakan hipotesis yang dapat berkembang dan menjadi tidak karuan. Hal itu karena konsepsi semacam ini akan menjerumuskan umat Islam ke dalam belantara hipotesis yang menyesatkan seperti dialami oleh ulama al-Qur'ân. Misalnya, apabila ada yang mempertanyakan tentang misteri apa di balik al-Qur'ân diturunkan ke langit sekaligus? Tepatnya, kapan diturunkan? Apakah firman Allah SWT *"Sesungguhnya, Kami telah menurunkannya di malam qadar"* termasuk sebagian al-Qur'ân yang diturunkan, sementara firman tersebut mempergunakan bentuk lampau yang berarti bertentangan dengan eksistensinya

<sup>4</sup> Al-Qur'ân, 97:01.

<sup>5</sup> Abu Zaid, *Ma'fhum*, 113 – 115.

dalam wujud teks sebelum diturunkan. Apabila pertanyaan itu dijawab bahwa ayat tersebut ditambahkan ke dalam teks setelah diturunkannya, bukankah itu artinya bahwa ayat tersebut bukan termasuk al-Qur'ân yang *azali dan qadim* yang merupakan sifat zat Ilahi? Ini akan menyebabkan hancurnya konsep "sifat *azali*" *kalam* Tuhan, dan akan menghancurkan semua konsep ini dari akar-akarnya.<sup>6</sup>

Sedangkan menurut Nasr Hamid Abu Zaid sendiri, al-Qur'ân turun pertama kali pada malam Lailatul Qadar kemudian diturunkan secara bertahap meninjau situasi dan kondisi yang dibutuhkan. Pendapat Nasr Hamid ini berlandaskan ayat al-Qur'ân yang berbunyi:<sup>7</sup>

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا<sup>8</sup>

Artinya:

*“Dan orang-orang kafir itu berkata: mengapa al-Qur'ân itu tidak diturunkan kepadanya secara serentak. Demikian itu kami lakukan untuk memantapkan hatimu.”*

Dalam ayat di atas dijelaskan bahwa ada sebuah pertanyaan “mengapa al-Qur'ân diturunkan secara bertahap?”. Pertanyaan ini merupakan sebuah ungkapan yang berarti penolakan kaum musyrik Makkah pada waktu itu terhadap ayat-ayat al-Qur'ân yang tidak diturunkan sekaligus, namun berangsur-angsur. Mereka meminta agar nabi Muhammad SAW dapat menurunkan al-Qur'ân langsung satu kitab dari langit, dan semua itu bisa diartikan sebagai sebuah keraguan tentang sumber (munculnya) teks al-Qur'ân.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid, 110 – 112.

<sup>8</sup> Al-Qur'ân, 25:32.

<sup>9</sup> Abu Zaid, *Ma'fhum*, 110 – 112.

Selain itu, dalam ayat ini pula dijelaskan bahwa Allah SWT menurunkan al-Qur'ân secara berangsur-angsur untuk memantapkan hati Rasul SAW ketika menerima wahyu. Penurunan al-Qur'ân dengan berangsur-angsur ini pula merupakan *sunnatullah* sebagaimana penurunan kitab-kitab Allah SWT sebelum al-Qur'ân kepada para Nabi-Nya.<sup>10</sup>

Sebagaimana penjelasan di atas, pendapat Nasr Hamid Abu Zaid perihal proses turunnya al-Qur'ân secara bertahap adalah sebagaimana berikut:

1. Al-Qur'ân turun secara berangsur-angsur guna memantapkan hati Rasul SAW.
2. Proses turunnya al-Qur'ân secara berangsur-angsur merupakan *sunatullah*
3. Al-Qur'ân turun pertama kali pada malam *Lailatul Qadar*, kemudian ayat-ayat selanjutnya turun secara bertahap guna berdialektika dengan realitas, sesuai dengan tinjauan situasi dan kondisi yang dibutuhkan ketika itu.

#### **b. Tentang keumuman lafadz dan kekhususan sebab**

Mengetahui tentang keumuman lafadz dan kekhususan sebab dalam *asbâb al-nuzul* sangat penting untuk diupayakan. Pengetahuan tentang hal ini bertujuan memahami teks dan menghasilkan maknanya, karena pengetahuan tentang sebab menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*). Adapun kajian mengenai sebab-sebab dan peristiwa-peristiwa akan memberikan pemahaman mengenai *Hikmah al-Tasyri'* (mengapa aturan tertentu diturunkan). Akan tetapi transformasi *sebab* ke *musabab* dari realitas khusus ke realitas yang menyerupainya, harus didasarkan pada "tanda-tanda" yang terdapat dalam struktur teks tersebut. Hal

---

<sup>10</sup> Ibid.

tersebut akan membantu dalam proses transformasi makna dari khusus ke yang umum.<sup>11</sup>

Dalam usaha menemukan makna teks tidak harus memisahkan teks dari realitas yang diungkapkannya (teks), tetapi juga tidak benar apabila dikatakan usaha penemuan tersebut berhenti dan terpaku pada peristiwa-peristiwa itu saja, tanpa memahami karakteristik ujaran bahasa dalam teks serta kemampuannya melampaui realitas-realitas partikular. Kajian atas *asbâb al-nuz* lakan memberi ahli fiqh pengetahuan tentang 'illat (sebab) di balik hukum-hukum yang dimuat oleh teks. Melalui 'illat itu, ia dapat menggeneralisasikan hukum terhadap realitas-realitas lain yang serupa.<sup>12</sup>

Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan bahwa realitas tidak terhingga jumlahnya, sedangkan teks-teks sifatnya terbatas meskipun mampu menjangkau realitas-realitas tersebut. Dia juga berpendapat bahwa memegang keumuman kata (ungkapan) dan mengabaikan kekhususan sebab dalam menghadapi semua teks al-Qur'ân akan membawa konsekuensi-konsekuensi yang sulit diterima oleh pemikiran agama. Sikap ini juga dapat menyebabkan hikmah *tasyri'* diturunkan secara bertahap akan hilang dan hancur, seperti halal dan haram, terutama masalah makanan dan minuman. Maka pemikiran tersebut dapat menghancurkan hukum itu sendiri.<sup>13</sup> Hal ini bisa dilihat dari contoh ayat yang menunjukkan hukum haram dalam meminum *khamr* (minuman keras) dibawah ini:

---

<sup>11</sup> Ibid, 115-116.

<sup>12</sup> Ibid, 116-117.

<sup>13</sup> Ibid, 117.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا<sup>14</sup>

Artinya:

“Mereka akan bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: keduanya memiliki kemudaratannya yang besar dan memiliki manfaat bagi orang banyak, namun kemudaratannya lebih besar daripada manfaatnya.”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ<sup>15</sup>

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mendekati shalat sementara kalian dalam keadaan mabuk hingga kalian mengetahui apa yang kalian katakan.”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ<sup>16</sup>

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamr, judi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Oleh karena itu, jauhilah. Semoga kalian beruntung. Yang diinginkan setan adalah in gin menimbulkan di antara kalian permusuhan dan saling membenci melalui khamr dan judi, dan (setan) ingin menghalangi kalian dari ingat kepada Allah dan shalat. Oleh karena itu, apakah kalian bersedia menghentikannya ?”

Menurut Nasr Hamid Abu Zaid dengan mengutip pendapat al-Suyuti dalam kitab *al-Itqan fi Ulum al-Qur’ân*, ketika ayat pertama diturunkan yaitu: *yas’ aluunaka ‘an al-khamr wa al-maisir...* Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan.

<sup>14</sup> Al-Qur’ân, 2:219.

<sup>15</sup> Ibid, 4:43.

<sup>16</sup> Ibid, 5:90-91.

Kemudian mereka berkata: Wahai Rasulullah, biarkanlah kami mengambil manfaatnya saja sebagaimana yang difirmankan Allah. Rasulullah pun mendiamkan mereka. Kemudian, turunlah ayat kedua yaitu: *la taqrabu ash-shalata wa antum sukara...* Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan. Mereka berkata: Wahai Rasulullah, kami tidak akan meminumnya saat mendekati shalat. Rasulullah pun mendiamkan mereka. Kemudian turunlah terakhir yaitu: *ya ayyuha al-ladzina aamauu innama al-Khamru wa al-Maisiru...* Rasulullah SAW kemudian bersabda: *Khamr* telah diharamkan.<sup>17</sup>

Penetapan semacam ini dalam menetapkan *tasyri'* sangat penting sekali berkaitan dengan dialektika hubungan antara teks dan realitas. *Ayat pertama* merupakan jawaban atas pertanyaan sebagaimana yang terlihat jelas dari teksnya sendiri "*yas' aluunaka*". Meskipun ayat tersebut mengisyaratkan bahwa mudaratnya lebih besar dari pada manfaatnya, namun masyarakat saat itu bersikeras untuk mengambil manfaatnya. Tekanan realitas yang kuat di sini mengharuskan teks cukup hanya mengisyaratkan adanya mudarat yang terkandung di dalamnya tanpa memaksakan larangan yang belum bisa diterima masyarakat karena belum siap. *Fase kedua*, adalah larangan menjalankan shalat dalam keadaan mabuk dengan implikasi yang dikandungnya, yaitu larangan minum *khamr* menjelang masuk waktu shalat. Dengan proses pertimbangan yang sederhana, maka dapat diketahui bahwa larangan-larangan ini sebagai terapi bertahap terhadap situasi sosial yang "kecanduan". Larangan minum *khamr* sebelum shalat dan larangan menjalankan shalat dalam keadaan mabuk tidak

---

<sup>17</sup> Abu Zaid, *Ma'fhum*, 118.

membuat manusia meninggalkannya kecuali dalam beberapa jam saja di saat malam. Mereka tetap melakukan minum-minum yang dilarang itu hampir sepanjang hari kecuali pada waktu shalat lima waktu, dan di saat sibuk mencari rezeki. Penahapan *tasyri'* semacam ini tidak saja menegaskan dialektika wahyu dan realitas saja, tetapi juga mengungkapkan metode teks dalam mengubah realitas dan metode teks dalam memberikan terapi bertahap terhadap kekurangan-kekurangan yang dikandungnya.<sup>18</sup>

Kalau demikian, apakah masuk akal apabila para ulama mengambil "keumuman kata" tanpa mempertimbangkan adanya "kekhususan sebab"?. Apabila keumuman kata yang dijadikan pijakan dalam menyingkap makna teks, maka sangat dimungkinkan sekali sebagian orang memegang ayat pertama atau ayat kedua, dan pada akhirnya hal ini akan menyebabkan seluruh *tasyri'* dan hukum akan berantakan. Hal ini bukan sekadar hipotesis, sebab fuqaha telah terperangkap dalam situasi yang sama dengan di atas ketika berhadapan dengan sebuah ayat al-Qur'ân yang mereka pegang keumuman katanya, dan mereka mengabaikan kekhususan sebabnya.<sup>19</sup> Ayat tersebut adalah firman Allah:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ  
خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>20</sup>

Artinya:

*"Katakanlah: Aku tidak mendapatkan apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang memakannya kecuali apabila (makanan itu) bangkai, atau darah yang dialirkan, atau daging babi sebab*

<sup>18</sup> Ibid, 118-119.

<sup>19</sup> Ibid, 119.

<sup>20</sup> Al-Qur'ân, 6:145.

*ia sangat kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang terpaksa, sementara ia tidak menginginkan dan tidak melampaui batas maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun dan Penyayang."*

Imam Malik berpendapat bahwa ayat tersebut membatasi makanan yang diharamkan berdasarkan struktur bahasa ayat tersebut. Beliau mempergunakan bentuk pembatasan (*qasr*) dengan memakai bentuk *nafi* dan pengecualian dalam menafsiri ayat. Jadi, maksud ayat tersebut menurut imam Malik adalah makanan yang diharamkan hanyalah berupa bangkai, darah, daging babi dan hewan yang disembelih bukan atas nama Allah SWT. Akan tetapi, dengan mendasarkan pada *asbâb al-nuzul*, Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa ayat tersebut bukanlah *nash* (penegasan) mengenai pembatasan makanan yang diharamkan, tetapi maknanya hanya menetapkan larangan terhadap apa yang diungkapkannya tanpa mempunyai konsekuensi bahwa di luar yang diungkapkan adalah halal.<sup>21</sup>

Mementingkan salah satu sisi makna dalam teks sangat berbahaya pada tataran teks-teks agama karena akan menimbulkan kontradiksi-kontradiksi dalam teks yang tidak dapat dipecahkan. Kontradiksi-kontradiksi tersebut muncul akibat diabaikannya "hal yang khusus" demi "yang umum". Sesungguhnya, persoalan "keumuman" dan "kekhususan" tidak selayaknya mengabaikan "kekhususan sebab". Karena, meskipun memiliki potensi yang amat besar dalam mengabstraksikan dan menggeneralisasikan, bahasa tetap merupakan suatu sistem

---

<sup>21</sup> Abu Zaid, *Ma'fhum*, 119.

budaya yang unik. Oleh karena itu, sangat dimungkinkan ada kata yang umum, namun maknanya khusus.<sup>22</sup>

### c. **Tekstualitas dan Historisitas Al-Qur'ân Nasr Hamid Abu Zaid**

Pendapat Nasr Hamid Abu Zaid tentang awal mula turunnya wahyu sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas, menunjukkan bahwa ayat-ayat al-Qur'ân turun guna berdialektika dengan realitas, sesuai dengan tinjauan situasi dan kondisi yang dibutuhkan ketika itu. Dalam bahasa para penafsir klasik, realitas berupa situasi dan kondisi dimana al-Qur'ân itu turun disebut dengan *asbâb al-nuz l*. Pandangan berdialektikanya al-Qur'ân dengan realitas ini membuahakan pemikiran Nasr Hamid yang lain, yang disebut tekstualitas dan historisitas al-Qur'ân.

Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid tentang tekstualitas maupun historisitas al-Qur'ân sebenarnya bukan merupakan hal baru. Pengkaji al-Qur'ân muslim kontemporer semisal Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrur, dan Fazlur Rahman juga lekat dengan kajian ini.

Istilah teks dalam bahasa Arab disebut *al-Nass*. Dalam bahasa Arab klasik, kata "*nass*" tersebut berarti "mengangkat". Pada perkembangan selanjutnya, kata tersebut memiliki berbagai konotasi. Kata "*nass*" ini mengalami pergeseran konotasi secara semantik dari suatu yang bersifat fisik kepada gagasan-gagasan.<sup>23</sup> Namun perlu diketahui, bahwa kata *nass* sesungguhnya setara dengan apa yang disebut teks. Karena itu, sebuah pernyataan yang menegaskan bahwa "tidak diperkenankan untuk melakukan ijtihad ketika masih ada teks" (*la ijtihad fi ma*

---

<sup>22</sup> Ibid, 120.

<sup>23</sup> Ibid, 1.

*fihī al-Nass*), adalah sebagai prinsip yang menegaskan istilah teks kepada makna semantik klasik saja. Padahal prinsip itu tidak dapat digunakan pada wacana Islam kontemporer. Apabila prinsip dari pemaknaan tersebut diberlakukan, maka merupakan suatu bentuk manipulasi semantik, terutama ketika kata *nass* hanya diterapkan kepada al-Qur'ân saja.<sup>24</sup>

Teks al-Qur'ân sebagai pesan berarti bahwa masyarakat yang menjadi sasarannya adalah seluruh manusia, manusia yang terkait dengan sistem bahasa yang sama dengan teks, dan yang terkait dengan peradaban di mana bahasa tersebut dianggap sebagai sentralnya.<sup>25</sup> Dengan dasar inilah, konsep tekstualitas al-Qur'ân yang digagas oleh Nasr Hamid Abu Zaid sesungguhnya memiliki dua tujuan, yaitu: *pertama*, menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'Alaqaṭ al-Murakkabat*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut. *Kedua*, teks sebagai bentuk dan kebudayaan.<sup>26</sup> Pada tujuan yang kedua ini, pembahasan konsep teks difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan masalah kebudayaan dan tradisi, tepatnya masalah historisitas, otoritas, dan konteks.<sup>27</sup>

Menurut Nasr Hamid, kenyataan yang menunjukkan bahwa teks al-Qur'ân senantiasa mempunyai hubungan dialektika dengan masyarakat Arab di masa pewahyuan merupakan hal nyata yang memberikan pengertian bahwa secara tidak langsung teks al-Qur'ân dibentuk oleh realitas peradaban Arab yang ada ketika itu, namun juga teks al-Qur'ân berperan dalam perombakan peradaban lewat

<sup>24</sup> Ibid, 2.

<sup>25</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum Qur'an*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 69.

<sup>26</sup> Abu Zaid, *Maḥmūm*, 28.

<sup>27</sup> Ibid.

pesan atau konsep-konsep yang ditawarkan dari al-Qur'ân itu sendiri. Jadi proses keduanya saling terkait, tidak bisa dipisahkan. Oleh karena proses inilah, lalu Nasr Hamid mengatakan bahwa al-Qur'ân merupakan produk budaya (*muntij al-Tsaqafi*). Ide dasar pemikiran tersebut berasumsi bahwa inspirasi al-Qur'ân adalah Tuhan, akan tetapi ketika memasuki realitas semesta, wahyu tersebut tersejarahkan dan termanusiakan oleh pengaruh budaya dalam bingkai sistem bahasa.<sup>28</sup>

Dengan demikian, Abu Zayd berkeyakinan bahwa metode analisis paling tepat untuk memahami Al-Qur'ân sebagai teks yang tidak terpisahkan dari sistem bahasa yang berfungsi informatif dan komunikatif, adalah metode analisis bahasa (*minhaj al-tahlil al-lughawi*). Namun, teks al-Qur'ân turun terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Oleh karena itu, teks tidak dapat ditafsirkan secara harfiah; bahasa *an sich*. Tetapi, harus memperhatikan aspek sosio-kultural yang melatarinya.

Perspektif Nasr ini berdasarkan pada konsep ke-azalian Al-Qur'ân dalam *Lauh al-Mahfudz*; sebagaimana perdebatan antara kelompok Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Pandangannya tentang hal ini, tertuang dalam artikelnya: "Historitas Teks: Konsep yang Rancu" dalam buku: "*Al-Nash wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*" (Teks, Otoritas, Kebenaran). Dalam buku ini, ia lebih setuju dengan pandangan Mu'tazilah. Menurutnya, *Lauh al-Mahfudz* tidak bersifat *qadim-azali*, namun sama dengan *al-Arsy* dan *al-Kursyi* yang diciptakan Tuhan. Karena jika *Lauh al-Mahfudz* bersifat *qadim-azali*, maka akan ada anggapan tentang keberagaman

<sup>28</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqiqat: al-Fikr al-Dini baina Iradat al-Ma'rifat wa Iradat al-Haiminah*, (Bairut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995), 74

Dzat yang *qadim*, dan ini tidak mungkin. Lebih lanjut, jika memang *Lauh al-Mahfudz* bersifat *hadits* (tercipta), maka Al-Qur'ân yang tertulis di dalamnya tidak mungkin bersifat *qadim*.<sup>29</sup>

#### d. Implikasi pemikiran Nasr Hamid bagi penafsiran al-Qur'ân

Implikasi yang paling terlihat dari pemikiran Nasr Hamid bagi penafsiran al-Qur'ân adalah adanya perubahan corak penafsiran al-Qur'ân di dalam mencari poin hakiki dari ajaran Islam. Adanya perubahan corak penafsiran tersebut terletak dalam penggunaan metode penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid yang disebut dialektika naik. Dialektika naik ini sebagai antitesis terhadap dialektika turun yang digunakan kebanyakan para ulama dalam menafsirkan al-Qur'ân.<sup>30</sup>

Dialektika turun adalah upaya mendekati teks al-Qur'ân dari sudut pandang penutur teks. Pendekatan ini mengupayakan penggalan maksud dari penetapan setiap hukum Islam (*maqashid al-syar'iyah*). Sebaliknya, dialektika naik adalah upaya mendekati teks al-Qur'ân dari realitas empirik serta kulturenya, seperti kondisi dan struktur sosial, ekonomi, budaya, dan politik sehingga al-Qur'ân dapat dikaji secara objektif dan ilmiah.<sup>31</sup>

Selain metode penafsiran dialektika atas, Nasr Hamid juga menggunakan pemahaman al-Qur'ân dengan pendekatan linguistik dan hermeneutika di dalam penafsiran al-Qur'ân. Dalam kerangka pikir ini, ia mendudukan al-Qur'ân sebagai kitab sastra (*al-arabiyah al-akhbar*). Ia menyadari bahwa meskipun al-Qur'ân mempunyai sisi sakral, tetapi ia ditulis dalam bahasa Arab pada masa

<sup>29</sup> Ibid.,

<sup>30</sup> Suparjo, "Pemikiran Kritis Abu Zaid terhadap Wacana Keagamaan: Implikasinya dalam Pengembangan Pembelajaran Teologi PTAF". Jurnal, (Purwokerto, INSANIA P3M STAIN Purwokerto, Vol.12 No.2, Mei-Agustus 2007), 4.

<sup>31</sup> Ibid, 5.

tertentu dan berkembang di kalangan masyarakat tertentu pula. Dengan demikian, horison lokalitas dan historisitas tersebut tidak mungkin diabaikan begitu saja dalam proses memahami al-Qur'ân.<sup>32</sup>

Namun, perlu diketahui bahwa dalam penafsiran “*ala*” Nasr Hamid Abu Zayd ini, dikenal istilah *Makna* dan *Magza*. *Makna* merupakan sebuah arti yang menunjukkan sesuatu (*dalalah*) berdasarkan arti dari teks itu sendiri, sedangkan *Magza* adalah hasil intepretasi penafsir terhadap teks yang ditafsirkan. Dalam sebuah penafsiran, yang dipastikan tidak akan berubah adalah makna, sedangkan *magza* akan mengalami perubahan berdasarkan hasil intepretasi seorang penafsir.

Dalam penafsiran, ada tiga label makna dari pesan sebuah teks, yaitu: *Pertama*, Makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Kedua*, Makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta sejarah yang dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Ketiga*, Makna yang dapat diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio kultural tempat teks itu muncul.<sup>33</sup>

Makna yang dikehendaki pengarang berbeda dengan makna yang tersimpan dalam teks. Karena itu, yang harus diperhatikan dalam teks adalah makna teks, bukan apa yang dikehendaki pengarang, atau apa yang dimaksudkannya, atau apa yang ingin diekspresikannya.

Implikasi lain dari pandangan Nasr Hamid tersebut adalah Al-Qur'ân bersifat *hadits* dan makhluk karena al-Qur'ân tidak termasuk sifat-sifat Dzat Tuhan yang *azali*, melainkan sifat-sifat tindakan Tuhan. Dengan demikian, maka

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina Li al-Nasr, 1994), 210.

menurut Nasr, firman Tuhan yang berupa sifat-sifat tindakan Tuhan, merupakan fenomena sejarah. Sebab, semua tindakan Tuhan adalah tindakan “di dunia” yang tercipta, dengan kata lain bersifat historis. Demikian pula, Al-Qur’ân merupakan fenomena sejarah karena merupakan salah satu manifestasi firman Tuhan. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Qur’ân merupakan manifestasi yang paling komprehensif. Oleh sebab itu, menurutnya Al-Qur’ân adalah teks historis (*a historical text*). Historisitas teks, realitas dan budaya sekaligus bahasa, menunjukkan bahwa Al-Qur’ân adalah teks manusiawi (*nash insani*).<sup>34</sup>

## 2. Pandangan Muhammad Syahrur tentang *asbâb al-nuz* 1.

### a. Al-Qur’ân Tidak Memiliki *Asbâb al-nuz* 1

Muhammad Syahrur berpendapat bahwa *asbâb al-nuz 1* hanya berlaku untuk hukum dan tafsir al-Qur’ân. Sedangkan al-Qur’ân sendiri tidak memiliki *asbâb al-nuz 1*.<sup>35</sup>

Pendapat Syahrur ini berdasarkan pembagian al-Qur’ân menjadi dua pembahasan; *Pertama*, bagian al-Qur’ân yang tetap (*al-Juz’u al-Tsabit*). Pembagian ini berpedoman dengan firman Allah SWT:

<sup>36</sup> بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

Artinya:

<sup>34</sup> Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur’an*, Gema Insani, 2005, subbab: Nashr Hamid dan Hermeneutika Al-Qur’an.

<sup>35</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur’ân, Qira’ah Mu’ashirah*, (Damaskus: al-Ahali, t.t), 92.

<sup>36</sup> Al-Qur’ân, 85:21-22.

“Bahkan (yang didustakan) mereka itu ialah al-Qur’ân yang mulia, yang (tersimpan) dalam Lauh al-Mahfudz”.

Pada bagian al-Qur’ân yang pertama dijelaskan tentang undang-undang atau tata aturan universal yang menganut segala eksistensi sejak penciptaan alam semesta hingga hari bangkit dari kubur, surga dan neraka. Dengan berpedoman pada ayat di atas, Syahrur menyatakan bahwa bagian al-Qur’ân yang tetap (*al-Juz’u al-Tsabit*) ini memiliki bentuk yang nyata sebelum diturunkan dan terletak di *Lauh al-Mahfudz*. Hukum yang sudah terprogram dalam bagian al-Qur’ân ini tidak mengalami perubahan demi kepentingan siapapun, meskipun seorang Nabi atau Rasul.<sup>37</sup>

Kedua, bagian al-Qur’ân yang bisa berubah dan disebut *Imam Mubin*.

Pembagian kedua ini berdasarkan firman Allah SWT yang berbunyi:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ<sup>38</sup>

Artinya:

“Sesungguhnya Kami menghidupkan orang-orang mati dan Kami menuliskan apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan. Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam Kitab Induk yang nyata”.

Bagian al-Qur’ân yang berubah ini terbagi menjadi dua aspek pembagian;

Pertama, al-Qur’ân yang membahas peristiwa dan hukum *partikular*.

Bagian ini merupakan sasaran ilmu pengetahuan manusia terhadap alam dan berada dalam wilayah yang dapat dirubah oleh Allah SWT dan manusia, sekaligus

<sup>37</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 92.

<sup>38</sup> Al-Qur’ân, 36:12.

masuk dalam wilayah do'a. Hal ini dikarenakan bagian al-Qur'ân ini tidak bersifat tetap di satu sisi dan di sisi lain tidak keluar dari hukum universal. Dengan kata lain, semua itu tidak bersifat *qadim*. Misalnya hukum universal dalam *Lauh al-Mahfudz* menyatakan bahwa kematian pasti terjadi, tetapi peristiwa *partikular* di alam memungkinkan terjadinya fenomena pemanjangan atau pemendekan usia, dan hal ini bukan merupakan penghapusan kematian itu sendiri.<sup>39</sup> Al-Qur'ân dalam bagian ini diambil dari pemahaman ayat al-Qur'ân yang berbunyi:

<sup>40</sup> فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ

Artinya:

“pada kitab yang terpelihara”

Menurut Syahrur, kitab yang terpelihara atau *kitab maknun* adalah al-Qur'ân yang membahas tentang peristiwa atau hukum *particular* tentang kepastian yang terjadi di alam semesta.<sup>41</sup>

*Kedua*, al-Qur'ân yang membahas tentang peristiwa sejarah manusia yang telah terjadi yang disebut dengan *Ahsan al-Qasas*. Di dalamnya terdapat program perkembangan sejarah dengan *nubuwwat* dan *risalah*. Sejarah manusia yang sadar adalah pengetahuan dan penetapan hukum, produk yang dihasilkannya berupa produk material dan sarana peradaban manusia. Manusia membutuhkan akumulasi pengetahuan hingga menjadi loncatan *tasyri' Nubuwwah* adalah loncatan ilmu pengetahuan, ketika pengetahuan semakin berakumulasi, maka

<sup>39</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 81.

<sup>40</sup> Al-Qur'ân, 56:78.

<sup>41</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 92.

timbul tuntutan untuk menyusun undang-undang yang sesuai.<sup>42</sup> Misalnya ketika motor pertama masuk ke Indonesia, tentu tidak bersamaan dengan aturan lalu lintas. Namun, undang-undang berkendara motor dibuat setelah semakin banyak orang menggunakannya dan terjadinya banyak kecelakaan.

Dengan kata lain, loncatan ilmu pengetahuan memicu loncatan penetapan hukum, sehingga posisi ayat-ayat *Umm al-Kitab* sebagai *al-Risalah* akan selalu mengiringi ayat-ayat al-Qur'ân sebagai *al-Nubuwwah*. Pembagian terakhir ini berdasarkan ayat al-Qur'ân yang berbunyi:

وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ<sup>43</sup>

Artinya:

“Tidak sesuatupun yang ghaib di langit dan di bumi, melainkan (terdapat) dalam kitab yang nyata”

Kesemuanya pembagian Syahrur terhadap al-Qur'ân di atas adalah dengan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'ân, yang kesemuanya ayat-ayat itu berarti *Lauh al-Mahfudz*. Oleh karena itu, Syahrur berpendapat bahwa al-Qur'ân sebelum diturunkan sudah memiliki wujud yang ada di *Lauh al-Mahfudz*. Atas dasar itu, Syahrur berpendapat bahwa al-Qur'ân tidak memiliki *asbâb al-nuzul*.<sup>44</sup> Pendapat ini diperkuat Syahrur dengan ayat al-Qur'ân yang menjelaskan bahwa al-Qur'ân diturunkan Allah SWT satu kali, yaitu pada bulan Ramadhan.

<sup>42</sup> Ibid, 81.

<sup>43</sup> Al-Qur'ân, 27:75.

<sup>44</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 92.

شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ<sup>45</sup>

Artinya:

“Bulan Ramadhan yang di dalamnya Al-Qur’an diturunkan”. Dan ayat:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ<sup>46</sup>

Artinya: "Sesungguhnya, Kami menurunkannya pada malam qadar."

Namun perlu diketahui bahwa kata al-Qur’an menurut Syahrur bukanlah berarti al-Qur’an seperti yang biasa dipahami oleh mayoritas umat Islam. Al-Qur’an menurut Syahrur adalah ilmu tentang realitas objektif yang eksis di luar kesadaran manusia. Dengan kata lain, al-Qur’an menurut Syahrur hanya memuat tema-tema alam semesta dan kisah-kisah.<sup>47</sup>

Sedangkan al-Qur’an seperti yang umum dipahami mayoritas umat Islam disebut al-Kitab dengan tambahan alif lam ( ).<sup>48</sup> Apabila tanpa tambahan alif lam, maka kata kitab berarti kumpulan sesuatu yang dihasilkan dari gabungan sesuatu dengan sesuatu lain yang menghasilkan sebuah pemahaman yang bermanfaat, seperti kitab puasa yang berarti kumpulan pendapat-pendapat mengenai puasa, dan kitab sehat yang berarti kumpulan pendapat-pendapat mengenai teori kesehatan. Oleh karena itu, semua pekerjaan-pekerjaan manusia bisa disebut kitab, seperti kitab tidur, kitab nikah, kitab ibadah dan lain sebagainya.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Al-Qur’ân, 02:185.

<sup>46</sup> Al-Qur’ân, 97:01.

<sup>47</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 92.

<sup>48</sup> *Ibid*, 54.

<sup>49</sup> *Ibid*, 51-53.

Pedapat Syahrur yang membedakan antara al-Kitab dan al-Qur'an ini berdasarkan ayat al-Qur'an yang berbunyi:

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ<sup>50</sup>

Artinya: “Alif Lam Mim, itu adalah ayat-ayat al-Kitab dan Qur'an Mubin”

Menurut Syahrur, apabila ada kata yang di-*athaf*-kan (dihubungkan) dengan kata lain, maka dua kata tersebut memiliki arti yang berbeda. Hal ini sama dengan kata “Ahmad dan Muhammad datang”. Kata ini menunjukkan bahwa ada dua orang yang datang, yaitu Ahmad dan Muhammad.<sup>51</sup>

Dari penjelasan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa pendapat Syahrur yang menyatakan al-Qur'an tidak memiliki *asbâb al-nuz l* adalah al-Qur'an yang turun pada bulan Ramadhan dari Allah SWT ke *Lauhil Mahfud*. Al-Qur'an ini bukanlah al-Qur'an yang turun kepada nabi Muhammad SAW selama kurang lebih 22 tahun.

#### **b. Hermeneutika Muhammad Syahrur**

Dari pendapat Syahrur yang menyatakan bahwa al-Qur'ân tidak memiliki *asbâb al-nuz l*, lahirlah teori penafsiran hermeneutika “*ala*” Syahrur. Teori penafsiran Syahrur ini menyatakan bahwa al-Qur'ân bukan hanya ditujukan kepada masyarakat Makkah dan Madinah dan bukan milik orang Arab semata, melainkan untuk mereka yang hidup di belahan dunia lainnya. Al-Qur'ân juga tidak hanya diperuntukkan bagi mereka yang hidup pada abad VII, melainkan juga kepada mereka yang hidup di abad modern. Makna al-Qur'ân akan

<sup>50</sup> Al-Qur'an: 15:01.

<sup>51</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 57.

mengalami dinamisasi sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Oleh karena itu, al-Qur'ân harus dipandang seolah-olah baru saja turun dan Nabi Muhammad baru saja menyampaikannya kepada manusia.<sup>52</sup>

Bagi Syahrur, al-Qur'ân adalah kitab yang senantiasa relevan untuk setiap ruang dan waktu. Namun hal tersebut meniscayakan sebuah pembacaan yang kreatif dan produktif sehingga ia benar-benar tampil sebagai solusi alternatif bagi problem sosial-keagamaan umat manusia kontemporer. Dengan demikian, al-Qur'ân akan senantiasa menemukan maknanya di setiap zaman sebagai sebuah teks suci yang *shalihun li kulli zaman wa makan* (senantiasa aktual dalam setiap konteks waktu dan ruang).<sup>53</sup>

Syahrur berusaha mendialogkan teks al-Qur'ân yang statis dan terbatas dengan konteks perkembangan zaman yang dinamis dan tidak terbatas. Selain itu, ia menganggap bahwa memperhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci sangat penting, karena sebuah teks memiliki konteks sosiohistoris yang melingkupinya, sehingga teks al-Qur'ân perlu ditafsirkan seiring dengan tantangan dan problem kontemporer, agar tetap relevan untuk setiap zaman dan tempat.

Al-Qur'ân memang tidaklah dinamis. Al-Qur'ân bersifat absolut, tetap dan tidak mungkin berubah. Namun yang perlu diperhatikan di sini adalah perbedaan antara al-Qur'ân dan pemahaman terhadap al-Qur'ân. Jelas antara keduanya ada perbedaan. Al-Qur'ân memang tidaklah berubah dan tidak bisa diubah oleh siapapun, yang berhak atas terjadinya perubahan itu hanyalah Tuhan karena al-

<sup>52</sup> Ilham Kamil, “Pembacaan Al-Qur’an Secara Moderat: Sketsa Hermeneutika Muhammad Shahrour”. Artikel, (Makasar: Al-Fikr Universitas Panca Sakti Makasar, Vol.17 No.2, 2013), 6.

<sup>53</sup> Ibid, 7

Qur'ân merupakan produk-Nya. Sementara, pemahaman terhadap al-Qur'ân itu dinamis, tidak absolut, berubah-ubah, tergantung bagaimana cara memahaminya selaras dengan konteks zaman, perkembangan ilmu pengetahuan, laju pemikiran dan perdaban manusia.<sup>54</sup>

Pembacaan kembali teks al-Qur'ân harus disertai dengan pembacaan konteks sosial sekarang. Bahkan, pembacaan teks tersebut harus diawali dengan pembacaan konteks sosialnya. Oleh karena itu, perubahan tentang apa saja yang menyangkut pemahaman terhadap al-Qur'ân, masalahnya tidak terdapat pada teksnya yang mengalami perubahan, tetapi pengetahuan manusialah yang berkembang dan berdampak terhadap terjadinya perubahan dalam memahami teks tersebut.<sup>55</sup>

Menurut Syahrur, Al-Qur'ân merupakan petunjuk bagi manusia di setiap konteks, oleh karena itu, produk interpretasi (pemahaman) akan bersifat relatif dan tentatif karena ia merupakan anak masa dan produk generasi tertentu yang merupakan respon terhadap realitas yang dihadapinya (*tsabat al-nash wa harakah al-muhtawa*). Hal tersebut meniscayakan pembacaan yang dinamis. Al-Qur'ân bukanlah *turats* (produk budaya) sebagaimana halnya produk interpretasi manusia yang bersifat relatif dan tentatif terhadap al-Qur'ân. Dengan demikian al-Qur'ân mengandung unsur absolut ilahiah, sedangkan pemahaman terhadap teks bersifat relatif. Relativitas dalam pandangan Syahrur ialah kerangka hubungan antara

---

<sup>54</sup> Ibid

<sup>55</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, t.t.), 193.

pembaca dengan teks al-Qur'ân yang berbahasa Arab, dan bukan terletak pada teks al-Qur'ân secara hakiki.<sup>56</sup>

Pembacaan hermeneutik yang ditawarkan Syahrur berangkat dari sebuah landasan filosofis. Ada tiga kata kunci dasar yang menjadi landasan filosofis hermeneutikanya, yang disebut dengan trilogi hermeneutika. *Pertama, kainunah* yang merupakan derivasi dari kata *kana* ( ) berarti kondisi berada (*being*). *Kedua, Sairurah* merupakan derivasi dari kata *sara* ( ) yang berarti berjalan atau perjalanan sejarah atau kondisi berproses (*process*) yang berada di luar kendali dan kuasa manusia. *Ketiga, shairurah* yang merupakan derivasi dari kata *shara* ( ) yang berarti kondisi menjadi (*becoming*). Ketiga term tersebut saling terkait dan merupakan landasan dasar yang merupakan *starting point* dalam studi filsafat termasuk tentang ketuhanan (teologi), alam (naturalistik), dan manusia (antropologi).<sup>57</sup>

Teori hermeneutika Syahrur di atas menyatakan bahwa term ketuhanan, alam, dan manusia sebagai eksistensi (*being/kainunah*) akan senantiasa mengalami kondisi berada (*kainunah*) yang tidak terlepas dari rel perjalanan sejarah (*sairurah*) sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya dan karenanya ia selalu mengalami kondisi menjadi (*shairurah*). Sebagai tujuan. Keterkaitan dengan waktu tersebut merupakan "kondisi berproses" yang meniscayakan adanya perkembangan dan perubahan sebagai sesuatu yang berada (*being/kainunah*), yang merupakan tahap pertama, kemudian bergerak ke tahap berikutnya sebagai sesuatu menjadi (*shara*).

<sup>56</sup> Syahrur, *al-Kitab*, 36.

<sup>57</sup> Muhammad Syahrur, *Nahw Ushul Jadid li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'a*, (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2000), 27.

Kejumudan akan lahir jikahanya mengalami "kondisi berada" (*being/kainunah*) dan kondisi berproses(*sairurah*) tanpa mengalami perkembangan dan "kondisi menjadi" (*shairurah*).<sup>58</sup>

Bangunan hermeneutika Syahrur tersebut mengindikasikan akan pentingnya kesadaran sejarah dalam memahami al-Qur'ân, terutama pada konsep *sairurah* (proses), karena produk interpretasi beserta perangkat metodologinya, juga merupakan bagian dari eksistensi (*kainunah/being*) yang sangat akrab dengan perjalanan sejarah (*sairurah*) yang tentu mengalami perkembangan dan perubahan sesuai dengan tuntutan zaman, sehingga proyek metodologi dan perangkat prosedural dalam pembacaan al-Qur'ân menjadi sebuah keniscayaan yang merupakan bagian dari "kondisi berproses" (*sairurah*) dari perjalanan hermeneutis sebagai proyek pembumian al-Qur'ân. Oleh karena itu, salah-satu standar validitas produk penafsiran adalah kesesuaiannya dengan kondisi dan situasi dimana dan kapan produk tersebut dimunculkan.<sup>59</sup>

Pendapat Syahrur yang menyatakan bahwa *asbâb al-nuz l* yang menurut kebanyakan ulama' tafsir –baik klasik ataupun kontemporer- sebagai salah satu bahan penafsiran al-Qur'ân, itu tidak ada. Dengan kata lain, al-Qur'ân tidak memiliki *asbâb al-nuz l* dan dalam metode penafsirannya dibutuhkan intepretasi manusia yang meniscayakan sebuah pembacaan yang kreatif dan produktif sehingga ia benar-benar tampil sebagai solusi alternatif bagi problem sosial-keagamaan umat manusia kontemporer.<sup>60</sup> Oleh karena itu, Syahrur menawarkan

<sup>58</sup> Imro'atul Mufidah, *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur*, dalam: Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Cet. I; eLSAQ Press:Yogyakarta, 2010), 294

<sup>59</sup> Ibid, 296.

<sup>60</sup> Kamil, "Pembacaan", 6.

metode penafsirannya yang kontemporer dengan jenis penafsiran hermeneutika “*ala*” Syahrur.

### c. Implikasi pemikiran Syahrur bagi penafsiran al-Qur’ân

Salah satu implikasi dari hermeneutika Syahrur bagi penafsiran al-Qur’ân adalah lahirnya teori *hudud* (teori batas-batas hukum) atau teori *limid*. Syahrur mendasarkan konsepnya dalam menyusun teori batas pada al-Qur’ân surat an-Nisa’ ayat 13-14. Syahrur mencermati penggalan ayat “*tilka hudud Allaah*” yang menegaskan bahwa pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan batasan-batasan hukum (*haqq al-tasyri’*) hanyalah Allah semata. Sedangkan Muhammad Saw, meskipun beridentitas sebagai Nabi dan Rasul, pada hakikatnya otoritas yang dimiliki Muhammad tidak penuh dan ia sebagai pelopor ijtihad dalam Islam.<sup>61</sup>

Teori *hudud* atau teori batas dapat digambarkan sebagai perintah Allah SWT yang diungkapkan dalam al-Qur’ân dan Sunnah mengandung ketentuan-ketentuan yang merupakan batas terendah (*al-had al-adna*) dan batastertinggi (*al-had al-a’la*) untuk seluruh perbuatan manusia. Dalam kasus hukumketetapan terendah adalah batasan minimum dan tertinggi adalah batasanmaksimum. Tidak ada bentuk hukum yang lebih rendah dari batas minimum danlebih tinggi dari batas maksimum. Hukum akan ditetapkan antara batasmaksimum dan minimum tergantung dari kualitas kesalahan yang dilakukan.<sup>62</sup> Contoh teori batas maksimal:

<sup>61</sup>Burhanuddin, *Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah al Hudud) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*, dalam buku Sahiron Syamsuddin, dkk: *Hermeneutika A-Qur’an; Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 152.

<sup>62</sup> Dian Dwi Alifatul Faizah, “*Studi Analisis Teori Hudud Muhammad Syahrur Sebagai Upaya Pencegahan Tindak Pidana Korupsi Di Indonesia*”. Skripsi, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009), 27.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ<sup>63</sup>

Artinya: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Disini hukuman yang ditentukan mewakili batasan maksimum yang tidak boleh dilampaui. Dalam kasus ini, hukuman bisa dikurangi berdasarkan kondisi obyektif yang berlaku dalam setiap masyarakat tertentu. Tanggungjawab para mujtahid untuk menentukan pencuri yang bertipe kelas apa yang perlu dipotong tangannya dan tipe apa yang tidak. Contoh teori batas minimal:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ<sup>64</sup>

Artinya:”Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudarasaudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua);...

Dalam kondisi apapun tidak seorang pun yang diperbolehkan menikahi mereka yang dilarang dalam ayat ini, meskipun didasarkan pada ijtihad.

### 3. Pandangan Hasan Hanafi tentang *asbâb al-nuz* I

#### a. *Asbâb al-nuz* I dalam pandangan Hasan Hanafi

<sup>63</sup> Al-Qur'an, 05:38.

<sup>64</sup> Al-Qur'an, 04:23

Dalam menilai *asbâb al-nuz l*, Hasan Hanafi menganggap kebanyakan tafsir al-Qur'ân tradisional terjebak dalam penjelasan tautologis<sup>65</sup> dan repetitif tentang tema-tema yang sama sekali tidak relevan.<sup>66</sup> Dia menilai, bahwa dalam proses intepretasi, penafsir harus beranjak dari pemikiran yang kosong, dimana tidak boleh ada yang lain selain analisis linguistik, termasuk *asbâb al-nuz l* ayat. Namun dalam metode penafsiran Hasan Hanafi, apabila ditemukan teks yang bertentangan dengan *mashlahah*, maka *mashlahah*-lah yang harus didahulukan. Karena teks itu hanya sebagai *wasilah*, saranan dan alat. Sedangkan *mashlahah* adalah alasan, tujuan, dan kepentingan yang harus diutamakan.<sup>67</sup>

Dalam penafsiran al-Qur'ân, Hasan Hanafi sama sekali tidak menggunakan *asbâb al-nuz l* dalam penafsiran al-Qur'ân. Dia lebih menggunakan pendekatan linguistik yang bersifat tekstual, dari pada melihat alasan apa yang terdapat di balik ayat ini atau surat ini diturunkan (baca: *asbâb al-nuz l*). Hal ini karena adanya tafsir al-Qur'ân haruslah sesuai dengan dengan *Maqasid al-Syari'ah* (tujuan adanya syariah) yang lima; agama, jiwa, akal, harga diri dan harta, yang mana hal ini bisa diwujudkan dengan tafsir yang bersifat tekstual tanpa melihat latar belakang turunnya ayat itu sendiri (*asbâb al-nuz l*).<sup>68</sup>

### **b. Dialektika Teks dan Realitas**

Tidak seperti kebanyakan para ulama' tafsir yang memberikan porsi kepada *asbâb al-nuz l* dalam penafsiran al-Qur'ân, Hasan Hanafi cenderung tidak

<sup>65</sup> Tautologi adalah majas berupa pengulangan gagasan, pernyataan, atau kata yang berlebih dan tidak diperlukan. Lihat : [wikipedia.org/wiki/Tautologi](http://wikipedia.org/wiki/Tautologi) di akses pada 22-12-2014 jam 10:07.

<sup>66</sup> Hasan Hanafi, *Qadhaya Muashirah*, juz 2, (Bairut: Dar al-Tanwir, 1983), 176.

<sup>67</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Nash Ila al-Waqi'*, Juz 2, (Bairut: Dar al-Midar al-Islami, 2005), 573.

<sup>68</sup> Yudian Wahyudi, *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi*, (Yogyakarta: Newesea Press, 2009), 8-19.

memberikan ruang bagi *asbâb al-nuzul* dalam menafsirkan al-Qur'ân. Namun, perlu diketahui bahwa Hasan Hanafi tidaklah menafikan adanya kajian tentang *asbâb al-nuzul*. Sebagai ganti dari porsi *asbâb al-nuzul* dalam penafsiran, Hasan Hanafi mempergunakan teori dialektika *teks dan realitas*, atau yang lebih dikenal dengan hermeneutika Hasan Hanafi, dalam menafsirkan al-Qur'ân.

Sebelum melangkah lebih jauh ke dalam pembahasan dialektika teks dan realitas yang digagas Hasan Hanafi, perlu diketahui terlebih dahulu tentang pemahaman dialektika teks dan realitas yang dikaji secara linguistik. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, dialektika diartikan sebagai berbahasa dan bernalar dengan dialog sebagai cara untuk menyelidiki suatu masalah.<sup>69</sup> Kata dialektika itu sendiri berasal dari kata dialog yang berarti komunikasi dua arah.<sup>70</sup> Maka, apabila kata dialektika digabungkan dengan kata “teks dan realitas” berarti hubungan komunikasi dua arah yang terjadi antara teks dan realitas dengan tujuan untuk menyelidiki suatu masalah yang sedang terjadi.

Dialektika teks dan realitas menurut Hasan Hanafi adalah kajian seputar penafsiran kitab suci yang meliputi teknis penafsiran, hakikat peristiwa penafsiran, serta kajian tentang disensi sejarah teks dan kepentingan praktis dalam kehidupan.<sup>71</sup>

Ada 3 fase dalam metode penafsiran Hasan Hanafi yang harus dilakukan, yaitu: kritik historis, kritik eidetis dan kritik praktis. Fungsi kritik historis adalah untuk memastikan keaslian teks yang disampaikan Nabi dalam sejarah. Artinya,

<sup>69</sup><http://kbbi.web.id/dialektika> diakses pada 03/03/2015 jam 11:02

<sup>70</sup><http://id.wikipedia.org/wiki/Dialektik> pada 03/03/2015 jam 11:05

<sup>71</sup> Muhammad Aji Nugroho, “*Hermeneutika Al-Qur'an Hasan Hanafi: Dari Teks Ke Aksi*”, Artikel, (pdf), 10

perhatian kritik historis ini terletak pada dimensi horizontal wahyu yang sifatnya historis, dan bukan pada dimensi vertikalnya yang metafisis. Oleh karena keaslian teks suci hanya bisa dijamin dengan kritik historis, maka kritik historis harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.<sup>72</sup>

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang disampaikan oleh narator atau Nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika Nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak katayang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan. Dengan kata lain metode tafsir Hasan Hanafi ini tidak berurusan dengan wahyu *in*

---

<sup>72</sup> Ibid, 11

*verbatim* ketika masih dalam pemikiran Tuhan atau sebelum diturunkan kepada Nabi-Nya.<sup>73</sup>

Setelah melalui kritik sejarah seorang penafsir dapat melakukan proses interpretasi atau tahapan proses penafsiran secara teknis, Hasan Hanafi menyebutnya dengan kritik eidetis. Dalam proses kritik eidetik (pemahaman teks), Hanafi mempersyaratkan: (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistik terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami “perkembangan”, harus difahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus difahami dan dimengerti dalam kesatuannya, keutuhannya dan intisarinnya.<sup>74</sup>

Menurut Hasan Hanafi, ada tiga level atau tahap analisis yang harus dilaksanakan dalam kritik eidetis, yaitu; *Pertama*, analisa bahasa, yaitu dengan menggunakan analisis linguistik dan sintaksis, yang mana keduanya merupakan alat sederhana yang membawa kepada pemahaman terhadap makna kitab suci, dan dapat menyingkap prinsip-prinsip makna ganda dalam teks. Makna inilah yang membuat wahyu sesuai dengan yang dimaksud oleh situasikhusus. *Kedua*, analisa konteks sejarah. Penafsir harus memusatkan diri pada latar belakang sejarah yang melahirkan teks, yang melalui dua jenis situasi; “situasi saat” dimana teks

---

<sup>73</sup> Ibid, 12

<sup>74</sup> Ibid, 13

diturunkan dan “situasi sejarah” penulisan wahyu oleh para penulis wahyu pada masa berikutnya yang telah menjadi inspirasi. *Ketiga*, generalisasi, yaitu mengangkat makna dari situasi “saat” dan situasi sejarahnya agar dapat menimbulkan situasi-situasi lain. Hanafi ingin memperoleh makna baru dari penafsiran untuk menyikapi berbagai kasus spesifik dalam kehidupan masyarakat.<sup>75</sup>

Bagi Hasan Hanafi, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa wahyu tidaklah menentukan realitas, tapi wahyu justru diundang oleh realitas aktual itu sendiri. Berdasarkan hal itu, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa penafsir haruslah memilih dari wahyu al-Qur’ân yang relevan untuk memecahkan permasalahan aktual yang dihadapi. Dengan kata lain, penafsiran adalah melacak kembali peristiwa perwahyuan, dan *asbâb al-nuzûl* tidak lain adalah problem dalam realitas kontemporer.<sup>76</sup>

Fase terakhir yang harus dilakukan di dalam metode dialektika teks dan realitas adalah kritik praktis. Fase ini merupakan kesadaran praktis terhadap makna dari sebuah teks suci (al-Qur’ân). Kesadaran ini merupakan dasar teoritis bagi tindakan yang dapat mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia. Bagi Hasan Hanafi kritik praktis merupakan penyempurnaan *kalam* Tuhan di dunia agar bisa langsung diaplikasikan secara langsung dalam kehidupan nyata.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid, 10 – 13.

### c. Implikasi pemikiran Hasan Hanafi bagi penafsiran al-Qur'ân

Bentuk implikasi pemikiran Hasan Hanafi bagi penafsiran adalah hasil penafsiran Hasan Hanafi itu sendiri, salah satunya penafsirannya terhadap kata harta ( ) di dalam al-Qur'ân.

Menurut Hasan Hanafi, kata *mal* disebutkan al-Qur'ân dalam dua bentuk kata benda. *Pertama*; dalam bentuk tidak disandarkan (tidak *dimudhafkan*) kepada kata ganti (*ghoir mudlof ila dlamir*) seperti *al-mal*, *malan*, *al-anwal* dan *amwalan* yang disebutkan sebanyak 32 kali. *Kedua*; berkaitan dengan kata sifat kepunyaan seperti *maluhu*, *maliah*, *amwalukum* dan *amwaluhum* sebanyak 54 kali yang menunjukkan bahwa kekayaan dapat saja berada diluar kepemilikan pribadi, namun milik orang lain.<sup>78</sup>

Apabila melihat bentuk *makrifat* dan *nakirahnya*, kata *mal* disebutkan di dalam al-Qur'ân sebanyak 17 kali dalam bentuk *nakirah* (kata umum), dan disebutkan sebanyak 15 kali dalam bentuk *makrifat* (khusus). Hal ini menunjukkan bahwa harta terbagi menjadi dua; harta yang diketahui pemiliknya dan harta yang tidak diketahui pemiliknya.<sup>79</sup> Kata *mal* dalam bentuk *makrifat*, dibagi menjadi dua, yaitu *makrifat* dengan tambahan alif dan lam ( ) sebanyak 7 kali, dan *makrifat* dengan disandarkan kepada lafadz lain ( مال الله, مال اليتيم, اموال ) sebanyak 8 kali. Hal ini menunjukkan bahwa harta orang milik orang lain bersifat jelas, tidak bisa dipergunakan oleh individu tertentu untuk kepentingan yang bersifat pribadi.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Hasan Hanafi, *al-Din Wa al-Tsurah Fi al-Misr 1952-1981*, (Mesir: Maktabah al-Matbuli, t.t.), 123.

<sup>79</sup> Ibid, 124.

<sup>80</sup> Ibid, 125.

#### 4. Pandangan Nurcholish Madjid tentang *asbâb al-nuz l*

##### a. Pandangan Nurcholish Madjid tentang *Umum al-Lafdy* dan *Khusus al-Sabab* dalam *Asbâb al-nuz l*

Ilmu *asbâb al-nuz l* yang mengkaji tentang konsep, teori atau berita tentang adanya “sebab-sebab turun”-nya waku tertentu dari al-Qur’ân kepada Nabi SAW, baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat atau satu surat, telah memberikan bekal kepada umat Islam berupa materi baru yang memandang teks dapat merespon realitas, baik dengan menguatkan atau menolak, dan menegaskan yang dialogis, serta adanya teks yang berdialektika dengan realitas.<sup>81</sup>

Seiring berkembangnya ilmu al-Qur’ân, perdebatan seputar *asbâb al-nuz l* juga mulai bermunculan. Permasalahan-permasalahan dalam kajian *asbâb al-nuz l* yang diperdebatkan para ulama’ al-Qur’ân terpusat dalam pembahasan kaidah *al-Ibrah bi umum al-lafdz* atau kaidah *al-Ibrah bi khusus al-sabab* yang digunakan ketika menafsirkan al-Qur’ân.

Menurut Nurcholish Madjid dan golongan Islam Liberal, konsep *asbâb al-nuz l* yang terdapat dalam al-Qur’ân tidak hanya dipahami dari segi keumuman lafadznya, melainkan sebaliknya harus dipahami dengan menggunakan kondisi objektif yang melahirkan sebuah teks (*khusus al-sabab*). Keduanya harus dijadikan sebagai kaidah yang saling melengkapi dan menyempurnakan sehingga dapat menguk mutiara-mutiara yang terpendam di dalam dasar al-Qur’ân.<sup>82</sup>

Golongan Islam Liberal yang diwakili oleh Nurcholish Madjid juga menyakini bahwa konsep *asbâb al-nuz l* dalam penafsiran al-Qur’ân yang

<sup>81</sup> Budhy Munawar Rachman, *Islam Dan Liberalisme*, (Jakarta: Friedrich Naumann Stftung, 2011), 115.

<sup>82</sup> Ibid, 116.

dipahami dari segi tekstualnya saja dan mengabaikan konteks dan aspek historis yang terkandung di dalamnya, tidak jarang telah berimplikasi pada stigmatisasi terhadap kelompok lain, seperti stigmatisasi murtad, kafir, musyrik dan sebagainya.<sup>83</sup> Selain itu, konsep *asbâb al-nuzul* yang hanya dipahami secara tekstual-literalistik akan menimbulkan pelbagai problematika serius. Disebutkan ada 3 problematika yang akan timbul apabila konsep *asbâb al-nuzul* hanya dilihat dari segi tekstualnya,<sup>84</sup> yaitu:

1. Munculnya klaim kebenaran. Artinya, kebenaran tidak lagi milik semua agama, suku dan ras, melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangan sendiri saja. Akibatnya, Islam dipersepsikan menjadi agama yang bisa mengatasi dan merepresentasikan kebenaran yang dibawa agama-agama lain. bukan hanya itu, bahkan Islam dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal.
2. Munculnya monopoli tafsir. Kecenderungan ini merupakan konsekuensi logis dari klaim kebenaran yang menyebabkan lahirnya sakralisasi terhadap tafsir keagamaan. Apa yang diproduksi agamawan (ulama') sepanjang sejarah peradaban Islam merupakan sejarah yang bersifat reproduktif dan regresif, yaitu sejarah yang selalu kembali kepada masa lalu.
3. Munculnya kekerasan dengan mengatasnamakan agama.

Dampak yang pertama dan kedua merupakan karakter dari sakralisasi terhadap doktrin dan dogma keagamaan. Sedangkan kekerasan dan radikalitas

---

<sup>83</sup> Ibid, 110.

<sup>84</sup> Ibid, 113.

merupakan dampak lanjutan dari konteks sosial yang secara riil memiskinkan komunitas agama tertentu.

### **b. Kontekstualisasi al-Qur'ân Nurcholish Madjid**

Berangkat dari pandangan Nurcholish Madjid tentang *asbâb al-nuzul* yang mengharuskan adanya penafsiran dengan tinjauan kondisi objektif yang melahirkan sebuah teks (*khusus al-sabab*), tidak hanya bertumpu pada penafsiran secara “*umum al-lafdy*”, maka muncullah teori pembaharuan yang digagas oleh Nurcholish Madjid yang disebut kontekstualisasi al-Qur'ân.

Menurut ilmu linguistik, kata kontekstualisasi berakar dari kata konteks yang berarti situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian. Kemudian kata tersebut mendapat imbuhan *-tialisasi* yang berarti menjadikan sesuatu sesuai dengan situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian.<sup>85</sup> Dengan pengertian tersebut, maka kontekstualisasi al-Qur'ân berarti menjadikan arti dari al-Qur'ân sesuai dengan situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian.

Sedangkan kontekstualisasi al-Qur'ân menurut Nurcholish Madjid adalah memahami al-Qur'ân sesuai dengan kondisi lingkungan sosio-historisnya. Apabila kondisi lingkungan sosio-historisnya berubah, maka perlu diadakan pembacaan ulang terhadap teks al-Qur'ân hingga menghasilkan makna yang sesuai dengan kondisinya.<sup>86</sup>

Apabila diteliti lebih jauh, teori kontekstualisasi al-Qur'ân yang digagas oleh Nurcholish Madjid merupakan salah satu cabang dari ilmu teologi Kristen. Dalam cabang keilmuan Kristen, ilmu kontekstual merupakan ilmu yang

<sup>85</sup> <http://kbbi.web.id/konteks>

<sup>86</sup> <http://muhsinhar.staff.umy.ac.id/tekstualisasi-dan-kontekstualisasi-pemahaman-atas-teks/> di akses pada 04/03/2015 jam 12:10. Lihat juga: Rachman, *Islam*, 109

menelaah bagaimana ajaran Kristen dapat menjadi relevan di dalam konteks-konteks yang berbeda. Ilmu kontekstual ini merupakan bagian dari teologi pembebasan yang memuat tentang peranan agama dalam ruang lingkup lingkungan sosial.<sup>87</sup>

Kontekstualisasi al-Qur'ân dapat dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut:<sup>88</sup>

*Pertama*, memahami teks-teks Islam untuk menemukan dan mengidentifikasi antara legal-spesifiknya dan moral-idealnya dengan cara melihat kaitannya dengan konteks lingkungan awalnya yaitu Makkah, Madinah dan sekitarnya pada saat teks-teks tersebut turun.

*Kedua*, memahami lingkungan baru yang padanya teks-teks Islam akan diaplikasikan, sekaligus membandingkannya dengan lingkungan awalnya untuk menemukan perbedaan-perbedaan dan persamaan-persamaannya.

*Ketiga*, jika ternyata perbedaan-perbedaannya bersifat lebih esensial dari pada persamaan-persamaannya, dilakukan penyesuaian pada legal-spesifik teks-teks tersebut dengan konteks lingkungan barunya sambil tetap berpegang pada moral-idealnya. Namun jika ternyata sebaliknya, diaplikasikan *nash-nash* tersebut tanpa diperlukan penyesuaian-penyesuaian dengan lingkungan barunya.

Konsep kontekstualisasi al-Qur'ân Nurcholish Madjid yang lahir dari pemahamannya tentang keumuman lafadz dan kekhususan sebab dalam *asbâb al-nuz l*, memberi pengertian bahwa penyingkapan makna al-Qur'ân dari *asbâb*

<sup>87</sup>[http://id.wikipedia.org/wiki/Teologi\\_kontekstual#cite\\_note-Drewes-2](http://id.wikipedia.org/wiki/Teologi_kontekstual#cite_note-Drewes-2) di akses pada 04/03/2015 jam 18:45. Lihat juga: [http://id.wikipedia.org/wiki/Teologi\\_pembebasan](http://id.wikipedia.org/wiki/Teologi_pembebasan)

<sup>88</sup><http://muhsinhar.staff.umy.ac.id/tekstualisasi-dan-kontekstualisasi-pemahaman-atas-teks/> di akses pada 04/03/2015 jam 12:22

*al-nuz 1* tidak hanya bisa diketahui dari segi pemahaman lafadz/teks yang umum, namun juga bisa diketahui dari konteks eksternalnya. Oleh karenanya, asbâb al-nuz 1 juga harus bersandar pada pendekatan sejarah untuk menemukan makna teks al-Qur'ân, dan pada analisis latar sosiologis demi memahami sasaran al-Qur'ân. Sebab untuk memahami al-Qur'ân, tidak ada bimbingan yang lebih penting dari pada pengetahuan tentang kapan dan dalam situasi apa ayat al-Qur'ân itu diturunkan.<sup>89</sup>

### c. Implikasi pemikiran Nurcholish Madjid bagi penafsiran al-Qur'ân

Salah implikasi pemikiran Nurcholish Madjid bagi penafsiran al-Qur'ân adalah pandangannya terhadap hari kiamat. Dalam bahasa sehari-hari, kiamat digambarkan sebagai malapetaka yang besar. Padahal kiamat itu sebenarnya artinya adalah bangkit dari kematian. *Qiyâmat*, menurut Nurcholis Madjid, sama dengan *Qâmat* untuk sembahyang itu. Artinya sudah waktunya sembahyang dimulai, orang harus berdiri. *Qiyâmah* adalah kebangkitan orang dari kematian, jadi bersangkutan dengan hari akhirat. Biasanya, gambaran tentang kiamat ialah bahwa nanti dunia ini akan hancur, kemudian orang-orang yang mati bangkit kembali. Dan ada gambaran-gambaran yang sedikit mirip dengan ramalan-ramalan astronomi. Misalnya, bahwa suatu saat nanti matahari akan kehabisan energi, akibatnya kemudian membesar sehingga radiasinya meliputi bumi, dan penduduk bumi akan mati. Sama dengan keterangan ustad-ustad bahwa pada hari kiamat matahari itu rendah sekali sehingga menjadi sangat panas dan orang

---

<sup>89</sup> Rachman, *Islam*, 116-117

keringatan. Keringat itu begitu banyak *bak* “lautan” sampai orang-orang tenggelam oleh keringatnya sendiri.<sup>90</sup>

Mengenai persoalan kiamat ini, Nurcholish Madjid menggambarkan umat Islam itu seharusnya kembali kepada al-Qur’ân yang penuh dengan ilustrasi bahwa tidak ada yang tahu kapan kiamat akan datang, kecuali Allah SWT. Juz al-Qur’ân yang ke 30 dinamakan *Juz ‘Amma*, karena dimulai dengan pernyataan: “*Tentang apa mereka bertanya-tanya? Tentang berita yang sangat besar.*” Yaitu mengenai kiamat, lalu ditegaskan bahwa tidak ada yang tahu kiamat kecuali Allah SWT. Karena itu kemudian manusia diajari untuk bersiap-siap, boleh jadi kiamat sudah dekat sekali. Lalu ada firman Allah: “*Kembalilah kamu semuanya kepada Allah dan pasrahlah kepada-Nya sebelum datang suatu malapetaka secara mendadak dan kamu tidak lagi bisa menolong.*”<sup>91</sup>

Hari kiamat menurut al-Qur’ân, datangnya memang bisamendadak. Dan itu secara ilmiah, menurut Nurcholish Madjid, bisa dibuatkan analogi. Bumi ini pernah didominasi oleh dinosaurus selama 150 juta tahun. Tetapi menurut teori yang paling akhir, dinosaurus habis karena ada meteor yang menubruk bumi dan kemudian mengubah ekologi bumi secara keseluruhan, sehingga dinosaurus mati. Sedangkan manusia sebagai makhluk berbudaya baru berumur 6 ribu tahun, yaitu sejak bangsa Sumeria di Lembah Mesopotamia. Dan badan manusia jauh lebih lembek daripada dinosaurus. Artinya kalau ada meteor lagi yang menubruk bumi, tentunya tidak perlu sebesaryang dulu menimpa bumi dan mematikan dinosaurus. Meteor kecil saja bisa menghancurkan bumi dan semua penduduknya bisa

<sup>90</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Democracy Project, 2011), 116.

<sup>91</sup> Ibid, 118.

matimendadak. Karena itu dalam al-Qur'ân disebut istilah *baghdatan*, yang berarti “mendadaksontak tanpa ada aba-aba”.<sup>92</sup>

## 5. Pandangan Fazlur Rahman tentang *Asbâb al-nuz l*

### a. *Asbâb al-nuz l* Mikro dan *asbâb al-nuz l* Makro

Menurut Fazlur Rahman, pemahaman tentang *asbâb al-nuz l* tidaklah sesempit seperti pemahaman ulama' salaf. Pemahaman tentang *asbâb al-nuz l* yang dipahami ulama' seperti al-Zarkasi, al-Zarqani dan al-Suyuti merupakan sebagian kecil dari *asbâb al-nuz l* yang terdapat dalam al-Qur'ân. Rahman menilai bahwa *asbâb al-nuz l* yang dipahami ulama' salaf merupakan *asbâb al-nuz l* mikro yang memiliki jangkauan pemahaman yang sempit. Sedangkan selain *asbâb al-nuz l* mikro, terdapat *asbâb al-nuz l* lain yang disebut *asbâb al-nuz l* makro.<sup>93</sup>

Dalam memahami ajaran yang terkandung dalam al-Qur'ân tidak cukup hanya dengan mengkaji *asbâb al-nuz l* mikro, namun yang lebih penting adalah mengetahui *asbâb al-nuz l* makro. *Asbâb al-nuz l* makro adalah latar belakang sosio-historis masyarakat Arab secara keseluruhan, yaitu memahami situasi makro dalam kondisi Arab pra Islam dan ketika Islam datang. *Asbâb al-nuz l* makro tidak hanya membahas bagian-bagian individual al-Qur'ân saja, tetapi juga terhadap al-Qur'ân secara keseluruhan dengan latar belakang *paganisme* Makkah. Memahami unsur makro tersebut akan membantu seseorang dalam memahami pesan al-Qur'ân secara keseluruhan. Memahami al-Qur'ân tanpa *asbâb al-nuz l* mikro dan

<sup>92</sup> Ibid, 119.

<sup>93</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Tranformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 15.

makro akan menggiring pada kesalahan dalam menilai secara tepattentang dasar al-Qur'ân.<sup>94</sup>

Fazlur Rahman menggambarkan al-Qur'ân sebagai puncak dari sebuah gunung es. Sembilan sepersepuluh (9/10) dari bagiannya terendam di bawah perairan sejarah, dan hanya sepersepuluhnya (1/10) yang hanya dapat dilihat. Rahman lebih lanjut mengemukakan bahwa sebagian besar ayat al-Qur'ân sebenarnya mensyaratkan perlunya pemahaman terhadap situasi-situasi historis yang khusus, yang memperoleh solusi, komentar dan tanggapan dari al-Qur'ân.<sup>95</sup> Pemahaman tentang *asbâb al-nuz* mikro dan makro ini melahirkan metode penafsiran Fazlur Rahman yang disebut gerakan ganda atau *double movement*.

#### **b. Cara mengetahui *Asbâb al-nuz* I**

Melihat dari *asbâb al-nuz* versi Fazlur Rahman yang dibagi dalam dua bagian; mikro dan makro, maka terdapat dua cara juga dalam proses mengetahui *asbâb al-nuz* I, yaitu dengan cara periwayatan dan dengan ijtihad. Cara pertama (periwayatan) adalah cara mengetahui *asbâb al-nuz* mikro yang biasa dilakukan oleh para ulama' salaf, sedangkan ijtihad adalah cara untuk mengetahui *asbâb al-nuz* I makro.

Cara mengetahui *asbâb al-nuz* I dengan periwayatan adalah dengan cara melihat hadits-hadits yang diriwayatkan oleh para sahabat yang menjelaskan tentang sebab-sebab turunnya satu ayat. Penjelasan hadits yang menjelaskan tentang sebab-sebab turunnya ayat ini harus memenuhi kriteria sebuah hadits yang

<sup>94</sup> Ibid, 6-7.

<sup>95</sup> Rosihon Anwar, *Ulum Alquran*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 61

diterima, dalam hal ini hadits tersebut harus bersifat *shahih* atau *hasan*, bukan hadits *dhaif*, *matruk* (dibuang) atau berupa hadits *maudhu'* (palsu).<sup>96</sup>

Cara mengetahui *asbâb al-nuzul* dengan ijtihad dilakukan dengan bersandar pada sejumlah unsur dan tanda-tanda internal dan eksternal dalam suatu ayat. *Asbâb al-nuzul* hanyalah konteks sosial bagi suatu ayat sehingga sebab-sebab turunnya ayat dapat dicari dari dalam dan luar teks.<sup>97</sup>

Ijtihad sebagai cara untuk menentukan *asbâb al-nuzul* sebenarnya telah dilakukan oleh Imam al-Syafi'i dalam menjelaskan *asbâb al-nuzul* l QS. *Al-An'am* (6):145 yang secara lahiriah menyebutkan makanan yang diharamkan Allah SWT adalah bangkai, darah yang mengalir, daging babi dan hewan yang disembelih tidak karena Allah. Ayat ini menurut Imam al-Syafi'i bukan merupakan pembatasan sesuatu yang diharamkan Allah sebagaimana pendapat Imam Malik, tetapi ayat ini turun berkaitan dengan situasi orang-orang kafir yang mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan menghalalkan apa yang diharamkan Allah.<sup>98</sup>

Penjelasan di atas menjelaskan bahwa imam al-Syafi'i pernah menafsirkan al-Qur'an melalui *asbâb al-nuzul* l makro dengan melihat situasi dan kondisi bangsa Arab ketika itu. Beliau juga berijtihad ketika menafsirkan ayat tersebut karena penjelasan tentang kondisi bangsa Arab ketika itu tidak disebutkan dalam al-Qur'an atau dalam hadits-hadits Nabi SAW.

---

<sup>96</sup> Al-Zarkani, *Manahil*, 95.

<sup>97</sup> Abu Zaid, *Ma'fhum*, 125-127.

<sup>98</sup> Ibid, 119-120.

**c. Teori Penafsiran gerakan ganda (*double movement*)**

*Asbab an-Nuzul* mikro dan makro diperkenalkan oleh al-Syatibi dalam kitab *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, dan dikembangkan oleh Syaikh Waliyullah al-Dahlawi yang kemudian diperjelas dan dikembangkan kembali oleh Fazlur Rahman.<sup>99</sup> Menurut Fazlur Rahman, *asbâb al-nuzul* mikro yang merupakan pemahaman mayoritas penafsir klasik tentang *asbâb al-nuzul* adalah kejadian-kejadian yang bersamaan dengan turunnya satu ayat atau lebih, yang mana turunnya ayat tersebut guna menceritakan atau menjelaskan hukum tentang kejadian-kejadian yang dimaksud.<sup>100</sup> Sedangkan *asbâb al-nuzul* makro adalah latar belakangsosio-historis masyarakat Arab secara keseluruhan, yaitu memahami situasi makro dalam kondisi Arab pra Islam dan ketika Islam datang.<sup>101</sup>

Cara penafsiran al-Qur'ân dengan *asbâb al-nuzul* mikro sudah banyak dilakukan oleh para penafsir, baik penafsir klasik ataupun kontemporer. Sedangkan penafsiran al-Qur'ân dengan *asbâb al-nuzul* makro yang merupakan pemahaman tentang sosio-historis bangsa Arab dapat diketahui dari metode penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman yang disebut gerakan ganda atau *double movement*.<sup>102</sup>

Dalam menafsirkan al-Qur'ân dengan metode *double movement* ini memerlukan 3 langkah. Langkah pertama dimulai dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana teks al-Qur'ân tersebut merupakan jawabannya. Termasuk

<sup>99</sup> Ahsan Dawi, "Peran *Asbab al-Nuzul* Makro Dalam Pembentukan Hukum Islam", Artikel, (T.p: www.badilag.net, t.t), 1

<sup>100</sup> Muhammad Rasyid, *Asbab al-Nuzul Wa Atsaruhâ Fi Bayani al-Nushus*, (T.p: Dar al-Syihab, t.t), 23

<sup>101</sup> Dawi, "Peran", 6

<sup>102</sup> Ibid, 7.

dalam langkah ini mengkaji situasi makro dalam masyarakat, adat istiadat, lembaga-lembaga, termasuk kehidupan bangsa Arab secara keseluruhan. Hal ini dilakukan untuk mengetahui prinsip-prinsip umum dalam al-Qur’ân. Langkah kedua, berangkat dari prinsip-prinsip umum tersebut harus ada gerakan kembali ke kasus-kasus yang dihadapi sekarang, tentunya dengan mempertimbangkan kondisi sosial saat ini. Langkah terakhir adalah menafsirkan al-Qur’ân dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip umum dalam al-Qur’ân dan mengkelaborasikan prinsip-prinsip tersebut dengan kondisi sosial saat ini guna menjawab kasus-kasus kontemporer yang dihadapi hingga menghasilkan penafsiran yang *shalih li kulli zaman wa makan*.<sup>103</sup>

#### d. Implikasi pemikiran Fazlur Rahman bagi penafsiran al-Qur’ân

Teori *double movement* Fazlur Rahman ini bisa diimplikasikan dalam penafsiran ayat yang menjelaskan poligami dalam perkawinan, yaitu surat al-Nisa’ ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ

أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدِنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا<sup>104</sup>

Artinya: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> al-Qur’ân, 04:03.

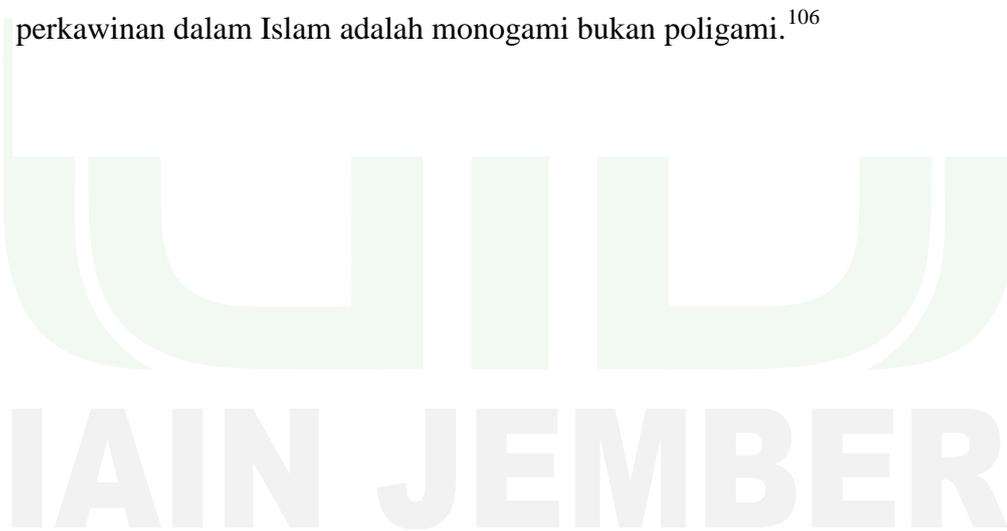
Pada dasarnya Fazlur Rahman mengakui adanya poligami dalam al-Qur'ân, tetapi saat ini hukum tersebut tidak berlaku lagi. Ia menjelaskan bagaimana kondisi Arab waktu turunnya al-Qur'ân sebagai gerak pertama dari teorinya. Pada saat itu tidak ada batasan jumlah wanita yang dinikahi. Maka al-Qur'ân meresponnya dengan melakukan pembatasan dengan empat istri. Maka gerak keduanya adalah mengklasifikasi legal formal dan ideal moral. Legal formal dari perkawinan adalah pembatasan empat istri, kemudian ia berspekulasi bahwa ideal moral dari pembatasan tersebut adalah satu istri (monogami) sebagai kelanjutan pembatasan yang pertama. Maka ketika ayat ini diaplikasikan pada saat ini, yang menjadi patokan adalah ideal moralnya.<sup>105</sup> Itu artinya ideal moral atau dalam literatur lain disebut dengan cita-cita moral dari ayat tentang poligami tersebut adalah monogami. Pada dasarnya ayat tersebut menghendaki agar orang Islam itu supaya bermonogami, namun redaksi dalam ayat itu tidak diungkapkan secara langsung melainkan dilakukan secara bertahap. Mulai dari keadaan bangsa Arab yang “suka” kawin dengan banyak wanita dibatasi hanya menjadi empat saja dan terakhir dianjurkan untuk kawin dengan satu saja. Inilah sebenarnya yang dikehendaki Fazlur Rahman terkait poligami berkenaan dengan teori *double movement*. Jadi pada intinya, al-Qur'ân dalam menyampaikan hukumnya dilakukan secara bertahap tidak spontan supaya tidak *mengagetkan* pembacanya. Apa yang disampaikan Fazlur Rahman terkait tahapan pensyariatan poligami ini sama ketika pensyariatan *khamr* yang tidak secara langsung dilarang melalui ayat

---

<sup>105</sup>Daden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Ahkam*. 30.

yang pertama turun tentang khamr dan benar-benar dilarang ketika turun ayat yang ketiga tentang *khamr* ini.

Fazlur Rahman mengatakan bahwa poligami merupakan perkawinan yang bersifat kasusistik dan spesifik untuk menyelesaikan masalah yang ada pada saat itu, yaitu tindakan para wali yang tidak rela mengembalikan harta kekayaan anak yatim setelah anak itu menginjak usia cukup umur atau baligh. Lantas al-Qur'ân membolehkan mereka (para wali) mengawini perempuan yatim itu dijadikan istri sampai batas empat orang. Tujuan al-Qur'ân di sini adalah untuk menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah, seperti, orang-orang miskin, anak-anak yatim kaum wanita, budak-budak, dan orang-orang yang terjerat hutang, sehingga tercipta sebuah tatanan masyarakat yang etis dan egaliter. Karena itulah, Fazlur Rahman dalam penafsirannya pada surat al-Nisa' ayat 3 mengatakan bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah monogami bukan poligami.<sup>106</sup>



---

<sup>106</sup>Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Terj. Anas Mahyuddin, Cet. II (Bandung: Pustaka, 1996), 68.

## **B. Refleksi Dan Relevansi Pandangan Pemikir Islam Kontemporer Tentang *Asbâb al-nuzûl* Terhadap Pengembangan Penafsiran Kontemporer**

Poin terpenting yang menjadi pemisah antara penafsiran klasik dan kontemporer terletak pada pemahaman kedua golongan penafsir dalam masalah *asbab an-nuzûl*. Para penafsir klasik yang lebih melihat sisi keumuman kata dari pada sisi sebab yang khusus, melihat bahwa pemahaman al-Qur'ân sudah sampai pada tahap tertinggi dan tidak bisa dirubah-rubah lagi sesuai dengan perkembangan zaman. Mereka melihat bahwa sekalipun zaman berubah, pemahaman al-Qur'ân tidak pernah berubah mengikutinya. Pandangan ini akhirnya melahirkan pemahaman tentang kesucian teks al-Qur'ân.<sup>107</sup>

Hal ini tentunya berbeda dengan pandangan para pemikir Islam kontemporer. Golongan penafsir ini menilai bahwa untuk mendapatkan penafsiran yang *shalih li kulli zaman wa makan* (cocok dalam segala masa dan tempat), diperlukan penafsiran yang bersifat kontekstual dengan menitik beratkan penafsiran terhadap sebab khusus.<sup>108</sup> Berangkat dari pandangan para pemikir Islam kontemporer ini, maka lahirlah berbagai macam metode penafsiran, seperti tekstualitas al-Qur'ân, kontekstualisasi al-Qur'ân, dialektika teks dan realitas, hermeneutika *ala* Syahrur, gerakan ganda (*double movement*), dan *asbab al-nuzûl* mikro dan makro.

Menurut para pemikir Islam kontemporer, metode penafsiran *asbab al-nuzûl* dengan melihat sisi kata umumnya saja tanpa melihat sebab yang khusus, akan berdampak pada hasil penafsiran itu sendiri, yang pada akhirnya akan

---

<sup>107</sup> Rachman, *Islam*, 110.

<sup>108</sup> *Ibid*, 113

berdampak negatif pada agama Islam itu sendiri. Islam akan dilihat sebagai agama yang sah untuk dirinya sendiri (*shalih li nafsih*), akan tetapi tidak sah untuk orang lain (*ghairu shalih li ghairih*). Hal ini merupakan dampak negatif dari kesalahan penafsiran terhadap konsep Islam yang aslinya relevan untuk semua ruang dan waktu.<sup>109</sup>

Namun perlu disadari, bahwa seiring berjalannya ruang dan waktu, umat Islam semakin berkembang dalam segi pemikirannya, begitu juga dalam segi corak penafsiran terhadap kitab sucinya. Hal ini menunjukkan bahwa tren penafsiran kontemporer yang lebih bersifat kontekstual telah mengalami perubahan dari tren penafsiran klasik yang lebih bersifat tekstual. Perubahan corak penafsiran ini menunjukkan bahwa iklim penafsiran al-Qur'ân telah mengalami perkembangan yang signifikan. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam penafsiran al-Qur'ân ini tidak lepas dari *ghirah* (minat) para pemikir Islam kontemporer yang menginginkan al-Qur'ân menjadi kitab suci yang *shalih li kulli zaman wa makan*, yang bisa menjadi pedoman umat Islam secara khusus dalam segala ruang dan waktu, serta menjadi pembimbing manusia secara umum.

Terlepas dari benar dan salah, penulis lebih cenderung mengikuti pendapat para penafsir klasik yang cenderung lebih mengedepankan *umum al-Lafdy* dari pada *khusus al-Sabab* di dalam masalah *asbab al-nuzul* ini. Pendapat penulis ini berdasarkan sebuah hadits shahih dari imam Muslim yang berbunyi:

---

<sup>109</sup> Ibid.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، - قَالَ إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا وَقَالَ عُثْمَانُ: حَدَّثَنَا - جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَيْدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ.....»<sup>110</sup>

Artinya: "Abdullah berkata: Rasulullah SAW ditanya "manusia mana yang paling bagus?". Beliau menjawab "Masaku, kemudian orang-orang yang (hidup) setelahnya, kemudian orang-orang yang (hidup) setelahnya...".

Dari hadits ini, penulis menganggap bahwa pendapat ulama' klasik lebih diunggulkan oleh Nabi SAW karena mereka lebih dekat masanya dengan beliau. Hadits di atas menilai bahwa orang-orang yang hidup di dalam masa yang lebih dengan Nabi itu lebih bagus dari pada orang yang hidup pada masa setelahnya. Tentunya, penilaian bagus tidak hanya terdapat dalam kuliatas diri, namun juga terdapat dalam kebagusan cara menalar, terlebih mengenai hal-hal yang berkaitan dengan al-Qur'ân.

Selain itu, penulis juga menyakini bahwa apa-apa yang sudah menjadi keputusan mayoritas ulama' klasik tidak salah. Pendapat ini berdasarkan sebuah hadits yang berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ تَمِيمِ الْأَصَمِّ، بِبَغْدَادَ، ثنا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ شَاكِرٍ، ثنا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ الْقَرْنِيُّ، ثنا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا» وَقَالَ: «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّهُ مَن شَدَّ شَدَّ فِي النَّارِ»<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Muslim, *Shahih Muslim: al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar Bi Naqli al-Adli 'Ani al-Adli Ila Rasulallah Shallahu 'Alaihi Wa Sallam*, (Bairut: Dar Ihya' i Tsuras al-'Arabi, T.t.), Juz 4, 1963.

<sup>111</sup> Abu Abdillah al-Hakim, *Al-Mustadrak 'Ala Shahihaini*, (Bairut: Dar Kitab al-Ilmiyah, 1990) Juz 1, 199

Artinya: “Rasulullah SAW bersabda: “Allah tidak akan mengumpulkan umat ini dalam kesesatan selama-lamanya”. Beliau juga bersabda: “Tangan (pertolongan) Allah terdapat dalam golongan, maka ikutlah golongan terbesar. Dan barang siapa yang memminoritaskan (diri), maka ia akan menjadi minoritas di neraka.””

Dengan dasar dua hadits di atas, penulis cenderung memposisikan diri mengikuti pendapat para ulama’ klasik. *Wallahu a’lam bi al-Shawab.*



## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Setelah melakukan penelitian terhadap objek penelitian yang berkaitan tema-tema yang disinggung dalam judul penelitian “Wacana *Asbâb al-Nuz 1* Dalam Perdebatan Ulum Al-Qur’ân Kontemporer”, serta tanpa mengindahkan fokus kajian, maka penulis menyimpulkan beberapa temuan dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Pandangan para pemikir Islam:
  - a. Nasr Hamid Abu Zaid berpendapat bahwa turunnya ayat al-Qur’ân pertama kali adalah ketika malam *lailatul qadar*, kemudian turun berangsur-angsur meninjau situasi dan kondisi yang dibutuhkan. Dalam masalah *umum al-Lafdy* dan *khusus al-Sabab*, Nasr Hamid lebih memilih *khusus al-Sabab* sebagai materi penafsiran yang menggunakan *asbâb al-nuz 1*.
  - b. Muhammad Syahrur memandang bahwa al-Qur’ân tidak memiliki *asbâb al-nuz 1* sama sekali.
  - c. Hasan Hanafi memandang bahwa al-Qur’ân memiliki *asbâb al-nuz 1*. Namun dalam teori penafsirannya, Hasan Hanafi lebih memilih menggunakan teori tekstual dengan alasan penafsiran harus sesuai dengan *maqasid syariah* tanpa melihat *asbâb al-nuz 1* ayat.
  - d. Nurcholish Madjid memandang bahwa untuk menghasilkan hasil penafsiran al-Qur’ân yang *shalih li kulli zaman wa makan*, tidak cukup menggunakan konsep *asbâb al-Nuz 1* yang hanya dipahami secara tekstual-

literalistik, namun juga harus melihat aspek historis yang terkandung di dalam *asbâb al-nuz l* itu sendiri.

e. Fazlur Rahman membagi *asbâb al-nuz l* dalam dua bagian; *asbâb al-nuz l* mikro yang bisa diketahui dengan riwayat, dan *asbâb al-nuz l* makro yang bisa diketahui dengan ijtihad.

2. Berikut adalah tema-tema perdebatan yang lahir dari dimanika kajian *asbâb al-nuz l* kontemporer: Tektualitas dan Historisitas al-Qur'ân, Hermeneutika “ala” Syahrur, dialektika teks dan realitas, kontekstualitas al-Qur'ân dan teori penafsiran *double movement*.

3. Implikasi pandangan para pemikir muslim kontemporer tentang *asbâb al-nuz l* bagi pengembangan penafsiran al-Qur'ân:

- a. Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid melahirkan metode dialektika naik sebagai antitesis terhadap dialektika turun yang banyak digunakan para ulama' tafsir.
- b. Pandangan Muhammad Syahrur melahirkan teori *hudud* (teori batas) di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan hukum.
- c. Pandangan Hasan Hanafi tentang dialektika teks dan realitas menghasilkan pembahasan secara detail tentang kata *mal* ( - harta) di dalam al-Qur'ân.
- d. Padangan Nurcholish Madjid tentang kontekstualisasi al-Qur'ân menghasilkan pembahasan tentang kiamat yang dibahas dalam al-Qur'ân dari sudut pandang ilmu-ilmu modern.

- e. Pandangan Fazlur Rahman tentang teori *double movement* menghasilkan pendapat bahwa hukum poligami sudah tidak berlaku lagi.

## **B. Saran-Saran.**

Setelah mengkaji secara mendalam tentang wacana *asbâb al-nuz 1* dalam penafsiran kontemporer, maka penulis menarik hal-hal yang penting untuk dijadikan saran sebagaimana berikut:

1. Bagi para pemikir dan pengkaji al-Qur'ân, kajian keilmuan tentang *asbâb al-nuz 1*, hendaknya terus ditingkatkan setinggi dan semaksimal mungkin. Hal ini dengan tujuan untuk menggali hazanah keilmuan Islam komtemporer dari sumber al-Qur'ân, terutama hal-hal yang berkaitan dengan *asbâb al-nuz 1* ayat itu sendiri.
2. Dinamika kehidupan umat manusia yang selalu dan terus mengalami perubahan seiring dengan proses perjalanan waktu, menuntut para pemikir muslim berikutnya untuk dapat terus mengembangkan khazanah keilmuan Islam agar dapat menjawab tantangan dari berbagai problematika umat manusia sepanjang zaman tanpa harus terbelenggu oleh berbagai pemikiran-pemikiran pada era-era sebelumnya.

## DAFTAR PUSTA

- A.W. Munawwir. 2002. *KAMUS AL-MUNAWWIR ARAB-INDONESIA TERLENGKAP*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Abdu Somat, Kurniawan. 2008. “*Asbâb al-Nuz l Dalam Tafsir Al-Misbah (Studi Terhadap Surat al-Maidah)*”. Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Abdullah, Mawardi. 2001. *Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdurrahman, Moeslim. T.t. *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga.
- Abû Syahbah, Muhammad Ibn Muhammad. 1992. *al-Madkhal li Dirâsah al-Qur’ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Jîl.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. 1990. *Maḥmum al-Nash Dirasah Fi Ulum al-Qur’ân*. T.tp: al-Hai’ah al-Misriyah al-Ammah Li al-Kitab.
- \_\_\_\_\_, Nashr Hamid. 1995. *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqiqat: al-Fikr al-Dini baina Iradat al-Ma’rifat wa Iradat al-Haiminah*. Bairut: Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi.
- \_\_\_\_\_, Nashr Hamid. 2003. *al-Nash wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*, terj: Sunarwoto Dema: *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LkiS Yogyakarta.
- \_\_\_\_\_, Nashr Hamid. 2005. *Maḥmum al-Nash Dirasah fi ‘Ulum al-Qur’an*, terj: Khoiron Bahdliyyin: *Tekstualitas al-Qur’an Kritik terhadap Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: LkiS Yogyakarta.
- \_\_\_\_\_, Nashr Hamid. 1994. *Naqd al-Khitab al-Diny*. Mesir: Sina Li al-Nasr
- \_\_\_\_\_, Nashr Hamid. 2010. *Tekstualitas Al-Qur’an: Kritik Terhadap Ulum Qur’an*. Yogyakarta: LKIS.
- Afrianshah, M. Aulia. 2009. “*ISLAM DAN ETIKA BANGSA, Pemikiran Nurcholish Madjid Tentang Etika, Kemanusiaan dan Keadilan Sebagai Tuntunan Politik Moral*”. Skripsi. Medan: Universitas Sumatera Utara.
- Al-Asymawi, Muhammad Said. 2004. *Nalar Kritis Syariat*. Yogyakarta: LkiS.
- al-Atsqalani, Muhammad Bin Hajar. 2002. *Al-Ujab Fi Bayani al-Asbab*. Libanon: Dar Ibnu Hazm.

- Al-Hakim, Abu Abdillah. 1990. *Al-Mustadrak 'Ala Shahihaini*, Bairut: Dar Kitab al-Ilmiyah.
- al-Jarami, Ibrahim Muhammad. 2001. *Mu'jam Ulum al-Qur'an, Ulum al-Qur'an, al-Tafsir, al-Tajwid, al-Qiraah*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- al-Qattan, Manna'. T.t. *Mabahits Fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qur'an
- Al-Syuyuthi, Jalaluddin. T.t. *al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an*. Saudi Arabia: Wazarah al-Syu'un al-Islamiyah Wa al-Auqaf Wa al-Dakwah Wa al-Irsyad
- Al-Wahidi, Ali. 2005. *Asbab al-Nuzul al-Qur'an*. Riyad: Dar al-Maiman.
- al-Zarkani, Muhammad Abdul Adzim. T.t. *Manahil al-Irfan Fi Ulum al-Qur'an*. T.tp: Dar al-Kutun al-Arabi.
- al-Zarkasyi, Muhammad Bin Abdillah. 2006. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadits.
- al-Zarqânî, 'Abdul 'Azhîm . 2003. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 2003.
- Anwar, Rosihon. 2009. *Ulum Alquran*. Bandung: Pustaka Setia.
- Azwar, Saifuddin. 1999. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Burhanuddin. 2003. *Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah al Hudud) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*, dalam buku Sahiron Syamsuddin, dkk: *Hermeneutika Al-Qur'an; Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- Dawi, Ahsan. T.t. "Peran Asbab al-Nuzul Makro Dalam Pembentukan Hukum Islam", Artikel. T.p: www.badilag.net.
- E. Sumaryono, 2013. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Faizah, Dian Dwi Alifatul. 2009. "Studi Analisis Teori Hudud Muhammad Syahrur Sebagai Upaya Pencegahan Tindak Pidana Korupsi Di Indonesia". Skripsi, Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
- Fitria, Vita. 2011. "Komparasi Metodologis Konsep Sunnah Menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur", Jurnal. Yogyakarta: Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 45 No II, Juli-Desember.
- Hadi, Sutrisno. 1977. *Metodologi Riset*. Yogyakarta: Gajahmada University Press.

- Hamad, Abdul Muhsin Bin. T.t. *Syarh Sunan Abi Daud*. T.tp: T.p.
- Hanafi, Hasan. 1983. *Qadhaya Muashirah*. Bairut: Dar al-Tanwir.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Min al-Nash Ila al-Waqi'*. Bairut: Dar al-Midar al-Islami.
- \_\_\_\_\_. T.t. *al-Din Wa al-Tsurah Fi al-Misr 1952-1981*. Mesir: Maktabah al-Matbuli.
- Hasanuddin, Ali. 2003. “*Relasi Asbâb al-Nuz l Dengan Asbab al-Wuru'*”. Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Ibn Khaldûn. T.t. *Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Itr, Nuruddin. 1993. *Ulum al-Qur'ân al-Karîm*. Damaskus: Mathba'ah al-Qubla.
- Kamil, Ilham. 2013. “*Pembacaan Al-Qur'an Secara Moderat: Sketsa Hermeneutika Muhammad Shahrour*”. Artikel. Makasar: Al-Fikr Universitas Panca Sakti Makasar, Vol.17 No.2.
- Kholifah, Dewi. “*Studi Komparatif Antara Pemikiran Fazlur Rahman dan Masdar Farid Mas'udi Tentang Pajak dan Zakat*”. Skripsi. Semarang: IAIN Walisongo.
- Lutfi, Mukhtar. 2012. “*Ijtihad Fazlur Rahman*”. Jurnal. Makasar: Al-Fikri Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin, Vol.16 No.02.
- Ma'bad, Muhammad Ahmad. 1986. *Nafahat Min Ulum al-Qur'an*. Madinah: Maktabah Thaiyibah.
- Mansur, Muhammad . 2006. “*Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an*” dalam M. Alfatih Suryadilaga [ed], *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH-Press.
- Muanan. 2001. “*Asbâb al-Nuz l Dalam Tafsir Al-Azhar (Studi Terhadap Surat An-Nisa')*”. Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Mubasyarah. 2010. *Model Penafsiran Hasan Hanafi*. Jurnal. Kudus, STAIN Kudus, ADDIN, Media Dialektika Ilmu Islam, Vol.2 No.2 Juli-Desember.
- Mufidah, Imro'atul. 2010. *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur*, dalam: Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Mulyono, Edi. T.t. *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD.

- Muhammad, Zainuddin. 1365 H. *Faid al-Qadir Bi Syarh al-Jami' al-Shaghir*. Mesir: al-Maktabah al-Tajariyah al-Kubra.
- Muslim. T.t. *Shahih Muslim: al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar Bi Naqli al-Adli 'Ani al-Adli Ila Rasulullah Shallahu 'Alaihi Wa Sallam*. Bairut: Dar Ihya'i Tsuras al-'Arabi.
- Nugroho, Muhammad Aji. “*Hermeneutika Al-Qur'an Hasan Hanafi: Dari Teks Ke Aksi*”,
- Rachman, Budhy Munawar. 2011. *Islam Dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Membaca Nurcholish Madjid*. Jakarta: Democracy Project.
- Rahman, Fazlur. 1996. *Tema Pokok al-Qur'an*, Terj. Anas Mahyuddin. Cet. II. Bandung: Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Islam dan Modernitas; Tentang Tranformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka Setia.
- Rahman, Daden Robi. *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Ahkam*.
- Rasyid, Muhammad. T.t. *Asbab al-Nuzul Wa Atsaraha Fi Bayani al-Nushus*. T.p: Dar al-Syihab.
- Rasyid, Muhammad. T.t. *Asbab al-Nuzul Wa Atsaraha Fi Bayani al-Nushush, Dirasah Muqaranah Bayna Usul al-Tafsir Wa Usul al-Fiqh*. T.tp: Dar al-Syihab.
- Saenong, Ibrahim B. 2002. *Hermeneutika Pembebasan, Metode Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju.
- Saifudin. 2005. “*Hermeneutika Sebagai Metode Pembaharuan Hukum Islam*”. Skripsi. Semarang: IAIN Walisongo.
- Shahrur, Muhammad. 1997. *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah Fi al-Daulah Wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahali Li al-Tiba'ah Wa al-Nasr Wa al-Tauzi'.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Nahw Ushul Jadid li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'a*. Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr.
- \_\_\_\_\_. 2004. *al-Kitab Wa al-Qur'an: Qiro'ah Mu'ashioh*, Terj: Sahiron Samsuddin: *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: EISAQ Press.

\_\_\_\_\_. 2008. *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press.

\_\_\_\_\_. T.t. *Al-Kitab Wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali Li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi'.

\_\_\_\_\_. T.t. *al-Kitab Wa al-Qur'ân, Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali.

Subana, 2005. *Dasar-Dasar Penelitian Ilmiah*. Bandung: CV. Pustaka Setia.

Sucipto, Hery . 2003. *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar Hingga Nasrdan Qardhawi*. Jakarta: Hikmah Mizan Publika.

Suparjo. 2007. "Pemikiran Kritis Abu Zaid terhadap Wacana Keagamaan: Implikasinya dalam Pengembangan Pembelajaran Teologi PTAF". Jurnal. Purwokerto, INSANIA P3M STAIN Purwokerto, Vol.12 No.2, Mei-Agustus.

Syamsuddin, Syahiron. 2011. *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat Reader*. Yogyakarta: Lembaga Penerbitan UIN Sunan Kalijaga.

\_\_\_\_\_. T.t. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wahyudi, Yudian. 2009. *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi*. Yogyakarta: Newesea Press.

Zen, Muhaemin. Rabu, 23/12/2009. *Diskusi Dosen Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta*. <http://www.iiq.ac.id/index.php?a=detilberita&id=61>

IAIN JEMBER

## **DAFTAR PUSTAKA INTERNET**

[http://En.wikipedia.org/wiki/Hassan\\_Hanafi](http://En.wikipedia.org/wiki/Hassan_Hanafi)

[http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr\\_Abu\\_Zayd#Biography](http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd#Biography)

[http://id.wikipedia.org/wiki/Fazlur\\_Rahman](http://id.wikipedia.org/wiki/Fazlur_Rahman)

[http://Id.wikipedia.org/wiki/Nurcholish\\_madjid](http://Id.wikipedia.org/wiki/Nurcholish_madjid)

<http://kbbi.web.id/konteks>

<http://kbbi.web.id/kontemporer>

<http://muhsinhar.staff.umy.ac.id/tekstualisasi-dan-kontekstualisasi-pemahaman-atas-teks/>



## **PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN**

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Dwi Marga Purnama Saputra  
NIM : 082102035  
Prodi/Fakultas : IAT/Ushuluddin, Adab dan Humaniora  
Institusi : IAIN Jember.

Dengan ini menyatakan bahwa isi skripsi ini adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 13 Mei 2015

Saya yang menyatakan

Dwi Marga Purnama Saputra  
NIM. 082 102 035

**IAIN JEMBER**

## **BIODATA PENULIS**



Nama : **Dwi Marga Purnama Saputra**

Alamat : **Alas Barat, Sumbawa-NTB**

TTL : **Sumbawa Besar, 12 Juli 1990**

Alamat Email : [dmarga12@gmail.com](mailto:dmarga12@gmail.com)

➤ **Riwayat Pendidikan Formal:**

1. SD Negeri 1 Labuhan Mapin
2. SMP Negeri 1 Alas
3. SMA Negeri 1 Sumbawa Besar
4. Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember.

**IAIN JEMBER**

**WACANA ASBÂB AL-NUZUL  
DALAM PERDEBATAN ULUM AL-QUR'AN  
KONTEMPORER**

**SKRIPSI**

diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember  
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar  
Sarjana Theologi Islam (S.Th.I) Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora  
Program Studi Tafsir Hadist / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh :

**Dwi Marga Purnama Saputra**  
N I M. 082102035

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER  
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN HUMANIORA  
MEI 2015**

**WACANA ASBÂB AL-NUZUL  
DALAM PERDEBATAN ULUM AL-QUR'AN  
KONTEMPORER**

**SKRIPSI**

diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember  
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar  
Sarjana Theologi Islam (S.Th.I) Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora  
Program Studi Tafsir Hadist /Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh :

**Dwi Marga Purnama Saputra**

N I M. 082102035

Disetujui Pembimbing

**Safruddin Edi Wibowo Lc, M.Ag**

NIP. 19730310 2000031 1 002

**WACANA ASBÂB AL-NUZUL  
DALAM PERDEBATAN ULUM AL-QUR'AN  
KONTEMPORER**

**SKRIPSI**

diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember  
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar  
Sarjana Theologi Islam (S.Th.I) Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora  
Program Studi Tafsir Hadist / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Hari : Rabu

Tanggal : 13 Mei 2015

Tim Penguji

Ketua,

Sekretaris,

**Dr. Imam Bonjol Juhari, S.Ag, M.Si**  
NIP. 19760611 199903 1 006

**Al Furqon, M.Th.I**  
NIP. 19780727 200912 1 004

Anggota

- |   |   |  |   |
|---|---|--|---|
| 1. <b>H. Mawardi Abdullah, Lc, M.A</b>      | ( |  | ) |
| 2. <b>H. Safruddin Edi Wibowo, Lc, M.Ag</b> | ( |  | ) |

Mengetahui  
Dekan Fakultas Ushuluddin,  
Adab dan Humaniora

**DR. Abdul Haris, M.Ag**  
NIP.19710107 200003 1 003.

MOTTO

وَقَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ اخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ<sup>1</sup>

Artinya:

“Sungguh telah diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa Ia bersabda “perbedaan (yang terjadi di antara) umatku adalah Rahmat”



<sup>1</sup>Yahya Bin Syarif al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim Bin al-Hajjaj*, (Bairut: Dar Ihya' al-Tsuras al-Arabi, 1392 H), Juz 11, 91. Hadits ini sebutkan tanpa sanad lengkap. Para periwayat hadits ini adalah al-Halimy, al-Qhadi Husain, Imam Haramain, al-Syuyuthi dan para ulama' lain. Disebutkan bahwa mungkin saja para periwayat tersebut meriwayatkan hadits ini di dalam kitab-kitab hadits yang tidak sampai pada zaman sekarang. Lihat : Zainuddin Muhammad, *Faid al-Qadir Bi Syarh al-Jami' al-Shaghir*, (Mesir: al-Maktabah al-Tajariyah al-Kubra, 1365 H), Juz 1, 209. Ada ulama' lain yang menyatakan bahwa hadits di atas bukan merupakan hadits shahih dari nabi. Lihat: Abdul Muhsin Bin Hamad, *Syarh Sunan Abi Daud*, (T.tp: T.p, T.t), 372.

## HALAMAN PERSEMBAHAN

*Kupersembahkan karya sederhana ini kepada orang yang sangat kukasihi dan kusayangi Ayahanda dan Ibunda Sebagai tanda bakti, hormat, dan rasa terima kasih yang tiada terhingga yang telah memberikan kasih sayang, segala dukungan, dan cinta kasih yang yang tiada mungkin dapat kubalas hanya dengan selembaar kertas yang bertuliskan kata cinta dan persembahan, semoga sehat wal afiat fi al-Dunya Wa al-Akhirah.*

*Kepada kakak yang selalu menjadi panutanku serta adik-adikku tercinta yang selalu menjadi semangat dan motivasi dalam menyelesaikan studiku ini.*

*Kepada Bapak Sunardi dan Ibu Trisnani yang telah menginspirasi dan mengajarkan banyak hal tentang kehidupan, serta memberiku tempat untuk bernaung selama masa studiku. Terima kasih yang tak terhingga ku sampaikan dan semoga Allah membalasnya.*

*Kepada Bapak Syafruddin Edi Wibowo, Lc, M.Ag selaku dosen pembimbing tugas akhir saya, yang telah sabar dalam membimbing, mengajarkan dan membantu menyelesaikan tugas akhir ini, Terima kasih*

*Kepada teman-temanku seperjuangan, mahasiswa tafsir hadits angkatan 2010 yang telah lulus terlebih dahulu, terutama untuk sahabat baikku “Miqdad Uwaisy” yang telah banyak membantu dalam menyelesaikan Tugas Akhir ini, semoga semua ilmu yang sudah kita peroleh selama duduk dibangku perkuliahan dapat bermanfaat fi al-Dunya Wa al-Akhirah.*

*Dan juga kepada almamater tercinta IAIN Jember....*

**IAIN JEMBER**

## ABSTRAK

*Dwi Marga Purnama Saputra, 2015: Wacana Asbab Al-Nuzul Dalam Perdebatan Ulum Al-Qur'an Kontemporer*

Kajian tentang *asbab al-nuzul* ini muncul dalam rangka untuk mengkomodifikasi pentingnya realitas tertentu yang dianggap punya korelasi dengan turunnya ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. *Asbab al-nuzul* tersebut, memiliki keterkaitan erat dengan diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an. Itulah kenapa kemudian sebagian ulama memandang bahwa ilmu *asbab al-nuzul* sangatlah penting dan sebagai prasyarat yang tidak boleh dinafikan pada saat hendak menafsirkan ayat-ayat tertentu yang diklaim mempunyai *asbab an-nuzul*. Seiring dengan perkembangan keilmuan, muncullah perdebatan-perdebatan terkait *asbab an-nuzul*, dari masa awal Islam sampai masa kontemporer saat ini. Pada masa awal Islam (periode klasik), perdebatan terpusat dalam dua hal: antara *umum al-lafdy - khusus al-sabab*, dan dalam cara mengetahui *asbab al-nuzul* itu sendiri. Perdebatan ulama' klasik ini berlanjut hingga masa kontemporer dengan mengalami berbagai proses modifikasi pemikiran.

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, penelitian ini akan difokuskan pada tiga rumusan masalah, yaitu: *Pertama*, Bagaimana pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbab al-nuzul*? *Kedua*, Tema-tema tentang *asbab al-nuzul* apa saja dihasilkan dari perdebatan dalam kajian Ulum al-Qur'an kontemporer? *Ketiga*, Bagaimana implikasi dari pandangan-pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbab al-nuzul* bagi pengembangan penafsiran al-Qur'an?

Tujuan dari penelitian ini adalah sebagaimana berikut: *Pertama*, Untuk mengetahui bagaimana pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbab al-nuzul*. *Kedua*, Untuk mengetahui tema-tema tentang *asbab al-nuzul* apa saja yang dihasilkan dari perdebatan dalam kajian Ulum al-Qur'an kontemporer. *Ketiga*, Untuk mengetahui bagaimana implikasi dari pandangan-pandangan pemikir muslim kontemporer tentang *asbab al-nuzul* bagi pengembangan penafsiran al-Qur'an.

Dari penelitian yang tergolong penelitian kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) ini, diperoleh kesimpulan bahwa secara umum, pandangan para pemikir muslim kontemporer dapat dikategorikan menjadi dua pandangan (1) Al-Qur'an memiliki *asbab al-nuzul*, (2) Al-Qur'an tidak memiliki *asbab al-nuzul*. Tema-tema yang lahir dari dinamika perdebatan *asbab al-nuzul* kontemporer adalah sebagaimana berikut: Tektualitas dan Historisitas al-Qur'an, Hermeneutika "ala" Syahrur, dialektika teks dan realitas, kontekstualitas al-Qur'an dan teori penafsiran *double movement*. Adapun implikasi dari pandangan-pandangan tersebut adalah bahwa ayat-ayat al-Qur'an tidak serta merta langsung bisa dipraktikkan dan diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat, perlu adanya peninjauan terhadap aspek sosio-historis yang meliputi kehidupan masyarakat itu sendiri, khususnya di era moderan saat ini.

## KATA PENGANTAR



Alhamdulillah, puji syukur kehadiran Allah Swt, yang telah melimpahkan rahmat, taufiq hidayah serta Inayah-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan tugas dan kewajiban akademik dalam bentuk skripsi dengan baik. Shalawat serta salam semoga tetap tercurahkan kepada junjungan kita Nabi besar Muhammad SAW, sebagai pembawa kabar gembira bagi umat yang bertaqwa.

Dalam penyusunan skripsi ini telah terselesaikan dengan judul **“WACANA ASB B AL-NUZ L DALAM PERDEBATAN ULUM AL-QUR’AN KONTEMPORER”** tersebut, berupa hasil karya dan upaya penulis yang sering banyak mengalami kesulitan karena menyadari akan keterbatasan kemampuan dalam menyusun skripsi ini. Sudah barang tentu skripsi ini masih jauh dari taraf kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis dengan tangan terbuka dan lapang hati menerima tegur dan kritik konstruktif demi sempurnanya penulisan skripsi ini.

Penulis yakin tanpa bantuan, motivasi, bimbingan serta petunjuk dari semua pihak, tentunya penulisan skripsi ini banyak mengalami hambatan-hambatan dan Alhamdulillah, akhirnya penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan dengan penuh ketabahan. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika disampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada :

1. Bapak Prof. Dr. H. Babun Suharto SE.MM, selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember.
2. Bapak Dr. Abdul Haris, M.Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora.
3. Bapak H. Syafruddin Edi Wibowo Lc, M.Ag, selaku Dosen Pembimbing yang telah sudi dan penuh kesabaran mendampingi dan mengarahkan peneliti dalam proses penyusunan skripsi ini.
4. Untuk keluarga tercinta yang tidak henti-hentinya selalu mendo'akan dan memberi dukungan, baik moril maupun materiil.
5. Untuk teman-teman program studi Tafsir Hadits (TH) angkatan 2010 - yang sekarang sudah berubah menjadi program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)-IAIN JEMBER. Selamat, kalian sudah lulus terlebih dahulu. Insyaallah saya segera menyusul. Amin.

Akhirnya, kritik yang konstruktif serta saran selalu penulis harapkan demi menambah pengetahuan peneliti dan kesempurnaan skripsi ini dan terlepas dari segala kekurangan , semoga skripsi ini dapat memberi manfaat khususnya bagi penulis dan seluruh pembaca yang berbudiman.

Jember, 13 Mei 2015  
Penulis

**Dwi Marga Purnama Saputra**  
NIM. 082102035

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN MOTTO .....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN .....	v
ABSTRAK .....	vi
KATA PENGANTAR .....	vii
DAFTAR ISI .....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN .....	xi
<b>BAB I     PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Fokus Kajian .....	8
C. Tujuan Penelitian .....	8
D. Manfaat Penelitian .....	9
E. Definisi Istilah .....	10
F. Metode Penelitian .....	12
G. Sistematika Pembahasan .....	14
<b>BAB II    KAJIAN KEPUSTAKAAN</b>	
A. Penelitian Terdahulu Yang Relevan .....	15
B. Kajian Teori .....	17
<b>BAB III   BIOGRAFI TOKOH PEMIKIR MUSLIM KONTEMPORER</b>	
A. Biografi Nasr Hamid Abu Zaid .....	32
B. Biografi Muhammad Syahrur .....	39
C. Biografi Hasan Hanafi.....	43
D. Biografi Nurcholish Madjid .....	46
E. Biografi Fazlur Rahman .....	50

## **BAB IV ASBAB AL-NUZUL DALAM ULUM AL-QUR'AN**

### **KONTEMPORER**

- A. Pandangan pemikir Islam kontemporer tentang  
*asbab al-nuzul* ..... 54
- B. Refleksi dan relevansi pandangan pemikir Islam  
Kontemporer tentang asbab al-nuzul terhadap penafsiran  
kontemporer ..... 99

## **BAB IV KESIMPULAN DAN SARAN-SARAN**

- A. Kesimpulan ..... 103
- B. Saran-Saran ..... 105

**DAFTAR PUSTAKA** ..... xx

**DAFTAR PUSTAKA INTERNET** ..... xx

**MATRIK PENELITIAN** ..... xx

**PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN** ..... xx

**BIODATA PENULIS** ..... xx

**IAIN JEMBER**

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi huruf-huruf Arab Latin dalam skripsi ini berpedoman pada pedoman penulisan karya ilmiah STAIN Jember 2013.<sup>2</sup>

No	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
1	ا		ط	
2	ب	b	ظ	zh
3	ت	t	ع	'
4	ث	ts	غ	gh
5	ج	j	ف	f
6	ح	h	ق	q
7	خ	kh	ك	k
8	د	d	ل	l
9	ذ	dz	م	m
10	ر	r	ن	n
11	ز	z	و	w
12	س	s	هـ	h
13	ش	sy	ء	'
14	ص	sh	ي	y
15	ض	dl	-	-

# IAIN JEMBER

<sup>2</sup> Tim Refisi Buku Pedoman Penulisan Karya Ilmiah STAIN Jember, *pedoman Karya Ilmiah* (Jember: STAIN Jember Press, 2013), 28.

## Matrik Penelitian

Judul	Variabel	Sub Variabel	Indikator	Sumber Data	Metodologi Penelitian	Fokus Kajian
WACANA ASB B AL-NUZ L Dalam Perdebatan Ulum Al-Qur'an Kontemporer	Asbab an-Nuzul dalam perdebatan Ulum Al-Qur'an Kontemporer	<ol style="list-style-type: none"> <li>Pandangan pemikir muslim kontemporer mengenai asbab an-nuzul.</li> <li>Tema-tema asbab an-nuzul hasil perdebatan dalam kajian Ulum Al-Qur'an Kontemporer</li> <li>Implikasi pandangan pemikir muslim kontemporer mengenai asbab an-nuzul bagi pengembangan penafsiran al-Qur'an.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Definisi dan pembahasan dasar mengenai asbab an-nuzul.</li> <li>Kategori pemikir muslim kontemporer.</li> <li>Pandangan pemikir muslim kontemporer.</li> <li>Tema-tema kajian Ulum Al-Qur'an yang lahir dari kajian asbab an-nuzul kontemporer.</li> <li>Implikasi pandangan pemikir muslim kontemporer.</li> </ol>	<p><u>Sumber Data Primer:</u> buku, kitab, artikel, jurnal dan tulisan-tulisan sejenis yang membahas tentang <i>asbâb an-nuz l</i>, serta yang membahas tentang pemikiran kontemporer mengenai <i>asbâb an-nuz l</i> yang ditulis oleh para pemikir muslim yang dikaji dalam penelitian.</p> <p><u>Sumber Data Sekunder:</u> buku dan tulisan sejenis yang tidak spesifik membahas tentang diskursus mengenai <i>asbab al nuzul</i> tetapi diperlukan untuk mendukung dalam melakukan pembahasan, serta yang ditulis oleh selain pemikir muslim yang dikaji dalam penelitian</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Penelitian kualitatif.</li> <li>Jenis Penelitian Kajian Kepustakaan (Library Reseach)</li> <li>Metode Pengumpulan Data Dokumentasi</li> <li>Metode Analisa Data ialah Induktif</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Bagaimana pandangan pemikir muslim kontemporer tentang <i>asbâb an-nuz l</i>?</li> <li>Tema-tema tentang <i>asbâb an-nuz l</i> apa saja yang diperdebatkan dalam kajian Ulum al-Qur'an kontemporer?</li> <li>Bagaimana implikasi dari pandangan-pandangan pemikir muslim kontemporer tentang <i>asbâb an-nuz l</i> bagi pengembangan penafsiran al-Qur'an?</li> </ol>