

HISTORICAL CONTEXT DALAM *ASBĀB AL-NUZŪL*: Analisis Atas Pembacaan Inklusif Nurcholish Madjid

Deden Bagus Saputra

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: deden.bagus21@mhs.uinjkt.ac.id

Abstract: *The majority of scholars believe Asbāb al-nuzūl to be a discipline of 'ulūm al-Qur'ān that can help interpretation because it contains historical context to be able to trace the meaning desired by the Qur'ān, but later asbāb al-nuzūl was categorized as a problematic science, even by Shahrūr had to be deleted from 'ulūm al-Qur'ān. Despite the controversy, Nurcholish Madjid sees the importance of this science. This type of research is qualitative and based on library research with an intellectual history approach. Data collection is carried out using documentation techniques. The results of this study concluded that Nurcholish Madjid's views on the urgency of asbāb al-nuzūl were the same as those of al-Suyūfī, al-Wāhidī, Muḥammad 'Imārah, M. Nur Kholish Setiawan, Naṣr Hamīd Abū Zayd, Fazlur Rahman, Marshall G.S. Hodgson, and Ahmad Ven Deffer, and differed from those of Muḥammad Shahrūr. Nurcholish's accentuation of asbāb al-nuzūl lies in the historical context; awareness of the historical context is expressed in the policy of 'Umar, so Nurcholish makes 'Umar a role model companion of the Prophet Muḥammad SAW, who understands the historical context of the Qur'ān verses. This historical awareness is projected by generalizing from the immediate meaning to the universal meaning of the Qur'ān. They intended to obtain the generality of values from a case so that the value is no longer casuistic and can be internalized to answer modern human problems.*

Keywords: *Asbāb Al-Nuzūl; Nurcholish Madjid; Historical Context*

Abstrak: *Asbāb al-nuzūl dipercaya oleh mayoritas ulama' merupakan disiplin ilmu dari 'ulūm al-Qur'ān yang dapat membantu penafsiran karena memuat historical context sehingga mampu menelusuri makna yang dikehendaki oleh al-Qur'ān, tetapi belakangan asbāb al-nuzūl dikategorikan sebagai ilmu yang problematis, bahkan oleh Syahrūr harus di-delete dari 'ulūm al-Qur'ān. Terlepas dari kontroversinya, Nurcholish Madjid memandang penting ilmu ini. Jenis penelitian ini adalah kualitatif berdasar kepustakaan (library reseach) dengan pendekatan sejarah intelektual. Pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik dokumentasi. Hasil dari penelitian ini menyimpulkan bahwa pandangan Nurcholish Madjid tentang urgensitas asbāb al-nuzūl sama seperti al-Suyūfī, al-Wāhidī, Muḥammad 'Imārah, M. Nur Kholish Setiawan, Naṣr Hamīd Abū Zayd, Fazlur Rahman, Marshall G.S. Hodgson, dan Ahmad Ven Deffer, dan berbeda dari pandangan Muḥammad Syahrūr. Aksentuasi Nurcholish pada asbāb al-nuzūl terletak pada historical context, kesadaran akan konteks historis itu terekspresi pada kebijakan 'Umar, sehingga Nurcholish menjadikan 'Umar sebagai role model sahabat Nabi Muḥammad SAW yang memahami historical context ayat al-Qur'ān. Kesadaran historis ini diproyeksi dengan melakukan generalisasi dari makna immediate ke makna universal al-Qur'ān. Dengan tujuan untuk mendapatkan generalitas nilai dari sebuah kasus*

sehingga nilai tersebut tidak lagi bersifat kasuistik dan dapat diinternalisasikan untuk menjawab problematika manusia modern.

Kata Kunci: *Asbāb Al-Nuzūl; Nurcholish Madjid; Historical Context*

PENDAHULUAN

Salah satu nikmat terbesar yang diberikan Allah SWT kepada hamba-hamba pilihan-Nya adalah diberikan kemampuan dalam menghafal al-Qur'an. Terdapat banyak keutamaan yang dijelaskan dalam al-Qur'an dan Hadis bagi para penghafal al-Qur'an. di surat al-Qamar ayat 17 Allah berfirman "*dan sesungguhnya telah kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran (dihafalkan), maka adakah orang yang mengambil pelajaran (menghafalkannya?).*" sedangkan dalam salah satu Hadis yang diriwayatkan oleh Darimi dari Abdullah bin Mas'ud Rasulullah SAW bersabda "*Bacalah al-Qur'an karena Allah benar-benar tidak akan mengadzab hati orang yang menghafal al-Qur'an dan al-Qur'an benar-benar merupakan jamuan Allah maka barang siapa yang mendatangnya ia akan aman, bergembiralah siapa saja yang sangat mencintai al-Qur'an.*" hal ini membuat umat islam berlomba-lomba dalam menghafalkannya. al-Qur'an yang diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi manusia hingga akhir zaman perlu dijaga keautentikannya agar umat islam tidak kehilangan petunjuknya, sehingga menghafal al-Qur'an menjadi suatu pekerjaan yang mulia. Namun dalam kenyataannya menghafal tidak semudah membalikkan telapak tangan. Banyak yang memiliki niat yang kuat dalam proses menghafal keinginannya tidak dapat diwujudkan karena menghadapi suatu kendala yang salah satunya adalah kesulitan menghafal ayat-ayat yang mirip (*mutashābihāt*) didalam al-Qur'an. jika mereka mempelajari langkah yang tepat dalam menghafal ayat *mutashābihāt* tersebut, niscaya kesulitan yang dihadapi dapat teratasi dengan baik, karena mengingat jaminan Allah bahwa al-Qur'an mudah untuk dipelajari. Pakar penghafal al Quran (*qurrā'*) KH. Muhammad Fathoni Dimiyati lc dalam bukunya *al Mutashābihāt al Lafziyyah fī al Qurān al Karīm* menyebutkan bahwa dari 6326 keseluruhan ayat dalam al Quran terdapat 2000 ayat yang mirip atau sekitar 30 persen dari al Quran.

Menurut penelitian Nurul Hidayah, antusiasme dunia pendidikan Islam yang mengemban tahfidz Qur'an perlu diberi respon positif dan perhatian khusus, terutama berkaitan dengan strategi dalam mengembangkan tahfidz Qur'an. Salah satu kesulitan yang dihadapi yakni mengenai mekanisme dan metode yang digunakan oleh guru tahfidz. Hal tersebut dapat diatasi dengan upaya penyempurnaan mekanisme dan metode yang digunakan, pengaktifan peran guru, maupun pemberian motivasi kepada siswa dengan melibatkan orang tua.

Asbāb al-nuzūl bagi Fazlur Rahman, baik mikro maupun makro merupakan informasi historis yang harus diketahui dan dijadikan pertimbangan dalam interpretasi. Muhammad ‘Imarah berpendapat bahwa *asbāb al-nuzūl* harus diletakkan pada format konteks aslinya, sehingga dapat membantu memahami ayat sesuai dengan makna pada saat ayat turun, sebab memahami *dilālah* al-Qur’ān harus berdasarkan pada penggunaan lafaz-lafaz pada saat turunnya ayat, bukan setelahnya.¹

Begitu urgennya ilmu ini, dalam beberapa penelitian dikatakan bahwa pendekatan yang hanya bertumpu pada sisi linguistik dan mengabaikan tinjauan historis pada *asbāb al-nuzūl* bisa berimplikasi penafsiran menjadi rancu, meskipun tidak semuanya,² sebab al-Qur’ān turun berbahasa Arab dan *dilālah* lafaznya berbeda-beda. Bisa jadi suatu lafaz memiliki makna *polysemi*, hakiki, metafora, dan variasi stilistiknya, sehingga bisa terjadi perbedaan pemahaman. Pada akhirnya, makna yang dikehendaki al-Qur’ān hanya dibatasi oleh al-Qur’ān sendiri. Persoalannya adalah bagaimana jika tidak ada *qarīnah* yang menunjukkan maknanya? Maka mau tidak mau harus merujuk kepada makna historis yang tergambar dalam *asbāb al-nuzūl*.³

Tetapi belakangan diketahui bahwa *asbāb al-nuzūl*⁴ dikategorikan sebagai cabang *‘ulūm al-Qur’ān* yang problematis, diantara problematiknya adalah tentang riwayat. Riwayat *asbāb al-nuzūl* menghadapi persoalan validitas dan kemampuan akses. Al-Wāhidī sendiri menulis karyanya karena didorong banyaknya riwayat yang tidak *ṣāhih*.⁵ Tapi sikap kehati-hatian al-Wāhidī tidak membuatnya selamat dari kesalahan. Belakangan, riwayat *asbāb al-nuzūl* dalam karyanya dipersoalkan oleh al-Suyūṭī dalam *Lubāb al-Nuqul*, karena al-Wāhidī tidak memverifikasinya ke kitab-kitab *mu’tabar*, itu artinya seperti menyebutkan riwayat tanpa mengetahui *mukharrij*-nya. Dan sebagian riwayat yang dicantumkan oleh al-Wāhidī dinilai *maqthu’* oleh al-Suyūṭī.⁶ Sebagaimana kata Watt bahwa koleksi al-Wāhidī memiliki banyak cacat, tidak lengkap, dan inkonsisten.⁷

¹ Muhammad ‘Imarah, *al-Tafsīr al-Markisi Li al-Islām*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Syurq, 1996), h. 60. Muhammad ‘Imarah, *Tahqīq, dalam Muhammad ‘Abduh Al-A’māl al-Kāmilah*, Cet I, (Kairo: Dar al-Syurūq, 1993), h. 11.

² Misalnya *asbāb al-nuzūl* mengenai potong tangan. Syahrūr, *Nahw Usul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Al-Ahalli, 2000), h. 97-101. Tentang penafsiran warisan. Syahrur, *Nahw Ushul Jadīdah*, h. 94.

³ Perbandingan model penafsiran Abū Zayd yang mempertimbangkan *asbāb al-nuzūl* dan Syahrūr yang mengabaikannya, menghasilkan penafsiran yang sama, yakni 66,6 % sebagai batas maksimal harta warisan bagi laki-laki dan 33,3 % bagi perempuan. Jadi, potensi perempuan mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki. Lihat: Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan al-Qur’an: Teori Hermeneutika Naṣr Hāmid Abū Zayd*, Cet I, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 144-149.

⁴ Dalam kitab *al-Itqān*, al-Suyūṭī menyebut ulama pertama kali yang menyusun kitab *Asbāb al-nuzūl* adalah Alī Ibn al-Madāni (gurunya Imam al-Bukhari), yang paling populer adalah kitabnya al-Wāhidī yang oleh al-Ja’bari diringkas dengan membuang sanad-sanadnya dan tidak menambah data baru, Abul Faḍl Ibn al-Hājar juga menyusun kitab *asbāb al-nuzūl*, hanya saja belum sempurna, masih berbentuk tulisan tangan dikarenakan terburu wafat, kemudian al-Suyūṭī dengan kitab yang bernama *Lubābun Nuqul Fī Asbābin Nuzul*. Lihat: Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Jilid 5, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), h. 123.

⁵ Alī al-Hāsan ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Wāhidī al-Naisaburī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Kairo: Dār al-Harām li al-Turath, 1996), h. 6.

⁶ Al-Suyūṭī mengaku ada enam hal yang membedakan *Lubāb al-Nuqul*-nya dengan *Asbāb al-Nuzūl*-nya al-Wāhidī. Lihat lebih lanjut: Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqul Fī Asbāb Al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), h. 5-6.

⁷ Lihat kitab aslinya, Al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*.

Al-Suyūṭī mengklaim secara kualitas koleksinya merupakan pelengkap dari koleksi al-Wāhidī.⁸ Tapi belakangan, validitas al-Suyūṭī juga digugat.⁹ Al-Zarkasyi mengakui bahwa kebanyakan riwayat *asbāb al-nuzūl* tidak bisa dipercaya, meskipun tidak semuanya.¹⁰ Dengan kata lain, proses transmisi periwayatan harus memiliki format *naql* yang ideal.

Di samping persoalan riwayat, juga kemampuan akses antar ulama' berbeda-beda. Seperti, di saat para ulama tidak *capable*, Ibn Jarīr al-Ṭabarī justru mampu menghimpun riwayat-riwayat tafsir (*ahādīts al-tafsir, exegetical hadīs*) yang tersebar dari abad-abad pertama, termasuk riwayat *asbāb al-nuzūl* yang tidak diketahui oleh para ulama lain, kemudian menuliskannya pada *Jāmi' al-Bayān*.¹¹

Bahkan bagi Syahrūr, teks al-Qur'ān adalah rekaman kalam Allāh SWT yang abadi dan universal, sehingga dalam menafsirkannya tidak ada keharusan untuk mempelajari *asbāb al-nuzūl*¹² (*historical context*) dan sejarah Nabi Muḥammad SAW, baginya, cukuplah teks al-Qur'ān berbicara sendiri pada pembacanya. Jika setiap pembacaan harus selalu dikembalikan ke situasi Arab ketika ia diturunkan, maka makna universalitasnya menjadi abstrak.¹³ Pendekatan yang dipilih Syahrūr ini mengharuskan penegasian *asbāb al-nuzūl* dari 'ulūm al-Qur'ān. Tidak hanya menolak, Syahrūr juga mengkritik *asbāb al-nuzūl* yang pada umumnya dipandang sebagai alat bantu penafsiran.¹⁴ Meskipun belakangan diketahui Syahrūr juga mengutip riwayat *asbāb al-nuzūl* pada pembahasan tertentu, meskipun ia tidak menggunakannya.¹⁵

Fakta tersebut dapat difahami karena esensi 'ulūm al-Qur'ān adalah produk kesarjanaan para ulama, dengan format harus memiliki dalil *naṣ* yang didesain oleh para ulama generasi awal. Bukti dari kesarjanaan tersebut adalah *pertama*, 'ulūm al-Qur'ān baru lahir beberapa abad pasca nabi Muḥammad wafat.¹⁶ *Kedua*, karena

⁸ Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqul fī Asbāb al-Nuzūl*, h. 13.

⁹ Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Tamhid Fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Jilid 1, Cet III, (ttp: Mu'assasah al-Naṣr al-Islāmi, 1416 H), h. 247-253.

¹⁰ Al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), h. 156.

¹¹ Riwayat *asbāb al-nuzūl* yang ada dalam kitab *Jamī' al-Bayān* karya al-Ṭabarī telah dikompilasi, ditakhrij, dan dikaji oleh Ḥasan Muḥammad 'Alī dalam disertasinya di Universitas Umm al-Qurra', Makkah pada 1998 dengan judul *Asbāb al-Nuzūl al-Waridah fī Jamī' al-Bayān li al-Imām Ibn Jarir al-Ṭabarī: Jam'an wa Takhrijan wa Dirāsatan*.

¹² Fazlur Rahman dan Abū Zayd menyatakan sebaliknya. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, cet VIII, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1998), h. 5-7. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 112. Bahkan dalam metode tafsir kontekstual sangat diperlukan pengetahuan sejarah makro Arab. Lihat: Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, "A Contextual Approach to the Qur'an" dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approach To The Qur'an In Contemporary Indonesia*, (London: Oxford University Press: 2005), h. 116-118.

¹³ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Cet. II, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 164. Lihat: Muḥammad Syahrūr, *Nahw Ushul Jadīdah*, h. 93-94.

¹⁴ Muḥammad Syahrūr, *Nahw Ushul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*, h. 93-94.

¹⁵ M. Thohar Al-Abza, *Kritik Muḥammad Syahrūr Terhadap Asbāb Al-Nuzūl Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jurnal QUHAS, Vol. 1, No. 1, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012), h. 59.

¹⁶ 'Alī ibn Ibrāhīm ibn Sa'id al-Hufī (w. 330) disebut sebagai ulama pertama yang secara lengkap menulis kajian 'ulum al-Qur'an dalam kitabnya *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* 30 jilid, tetapi ada yang berpendapat al-Harīṣ ibn Asad al-Muhasibī (w. 243 h) dengan karyanya *Fahm al-Qur'ān*. Lihat: Hazim Sa'id Haidar, *'Ulūm al-Qur'ān Bayna al-Burhān Wa al-Itqān: Dirāsah Muqaranah*, (Madinah: Dār al-Zaman, 1420), h. 6. Karya al-Muhasibi, *Fahm al-Qur'ān* diterbitkan bersama karyanya, *al-'Aql* dengan judul *al-'Aql wa Fahm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr dan Dār al-Kindi, 1982). Karya ini dimulai dengan pengantar tentang *tanzih* dan akal, kemudian tujuh bagian bahasan, yaitu: (1) keutamaan al-Qur'an, (2) fiqh al-Qur'an, (3) *muhkam* dan *mutasyabih*, (4) penganuliran (*naskh*), (5) kritik terhadap

merupakan hasil ijtihad para ulama', meski substansinya memiliki hubungan *inheren* dengan al-Qur'an, maka konsekuensinya disiplin ini mengalami dinamika yang dinamis seiring dengan perkembangan zaman. Al-Zarkasyi mengkategorikan ilmu ini sebagai ilmu yang belum mapan (*'ilm la nadhija wa la 'khtaraq*),¹⁷ itu artinya terbuka terhadap teori-teori baru. *Ketiga*, kesejarahan *'ulūm al-Qur'an* memuat ragam perbedaan, diantaranya perbedaan dalam mengkategorikan objek kajiannya. Sebagai contoh, al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* menghimpun 80 jenis (*genre*) persoalan,¹⁸ dalam *al-Tahbir fi 'Ilm al-Tafsīr* dengan mengembangkan 52 persoalan yang ditawarkan oleh al-Bulqini, tokoh yang disebutkan sebagai peletak pertama disiplin ini, tapi dalam *al-Mawāqī al-'Ulūm* menjadi 102 persoalan. Di sini, al-Suyūṭī menambah 50 persoalan yang sebagian dianalogikannya dari persoalan *mushthalah al-hdīs*, karena ilmu tafsir menurutnya sama dengan *ilmu mushṭalah al-hadīs*. Sementara al-Zarkasyi dalam *al-Burhan* hanya menghimpun 47 persoalan.¹⁹ Elaborasi di atas tersebut menjadi bukti kebenaran opini bahwa ulum al-Qur'an adalah produk keserjanaan 'ulama.

Konsekuensi logisnya, di era kontemporer banyak muncul tulisan yang mengkaji *'ulūm al-Qur'an* termasuk *asbāb al-nuzūl*, baik berupa kompilasi dan analitis maupun karya yang berupaya mendekonstruksikannya dengan tinjauan hermeneutis. Di antara karya kompilasi dan analitis adalah *Al-Ṣāhih Al-Musnad Min Asbāb al-nuzūl* karya Abū 'Abd Al-Rahmān Muqbil bin Hadi Al-Wadi'²⁰, *Asbāb al-nuzūl: Tahdid Mafahim War Add Syubuhāt* karya Muḥammad Sālim Abū 'Aṣi,²¹ *Al-Muharrar Fi Asbāb al-nuzūl (Min Khilal Al-Kutub Al-Tis'ah): Dirasat Al-Asbab Riwayatan Wa Dirayatan* karya Khalid Bin Sulayman Al-Muzayni,²² *Asbāb al-nuzūl 'An Al-Shahabah Wa Al-Mufassirin* karya 'Abd al-Fattah 'Abd al-Ghani al-Qadhi²³, *Asbāb al-nuzūl Al-Qur'āni* karya Ghazi 'Inayah²⁴, *Ghayat Al-Ma'mul Fi Al-Ta'liqat 'Ala Al-Ṣāhih Al-Musnad Min Asbāb al-nuzūl* karya Abū Abdillāh 'Utsman Al-Salimi Al-'Atmi,²⁵ *Asbāb al-nuzūl Asaniduha Wa Atsaruha Fi Al-Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya Jumū'ah Sahl,²⁶ *Asbāb al-nuzūl Wa Atsaruha Fi Bayan Al-Nushush: Dirasah Muqaranah Bayna Ushul Al-Tafsir Wa Ushul Al-Fiqh* karya 'Imad Al-Dīn Muḥammad Al-Rasyid²⁷, *Al-Ṣāhih Min Asbāb al-nuzūl* karya 'Isham bin 'Abd Al-Hamid Al-Humaidan,²⁸ *Tashil Al-Wushul Ila Ma'rifat Asbāb al-nuzūl Al-Jami' Bayna Riwayat Al-Thabari Wa Al-NaisAbūri Wa Ibn Al-Jauzi Wa Al-Qurthubi Wa Ibn Katsir*

Mu'tazilah, (6) ayat-ayat hukum yang teranulir dan yang menganulir, dan (7) tentang gaya bahasa (*uslub*) al-Qur'an.

¹⁷ Sebagaimana dikutip dalam Khalid ibn 'Utsman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1, (Mishr: Dār Ibn 'Affān, 1421), h. 2.

¹⁸ Diriwayatkan bahwa al-Suyūṭī menulis *al-Itqān* bertolak dari *al-Burhān* karya al-Zarkasyi. Lihat: al-Suyuthi, *al-Itqān*, Juz 1, h. 5-6. Meski begitu, *al-Itqān* memuat tambahan pembahasan yang tidak terdapat dalam *al-Burhan*. Lihat: Haidar, *'Ulum al-Qur'an Bayna al-Burhan wa al-Itqan*.

¹⁹ Al-Suyūṭī, *Al-Tahbir Fi 'Ilm Al-Tafsīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 7-13.

²⁰ (Ṣan'a/Yaman: Dār al-Aṣar, 2009).

²¹ (Cairo: Dār al-Baṣa'ir, 2002).

²² (Makkah: Dār Ibn al-Jauzi, 1427 H).

²³ (Cairo: Dār al-Salām, 2003).

²⁴ (Beirut: Dār al-Jīl, 1991).

²⁵ Sha'a/Yaman: Maktabat Shan'a al-Aṣariyyah, tt).

²⁶ (Makkah: Universitas Umm al-Qurra', 1998). Karya ini adalah disertasi doktor di Umm al-Qurra Makkah tahun 1982.

²⁷ (Damaskus: Dār al-Syihāb, 1999). Karya ini adalah disertasi doktor yang diujikan tahun 1419 H di Universitas Damaskus).

²⁸ (Makkah: Mu'assasat al-Rayyan dan Dar al-Dzakha'ir, 1999).

Wa Al-Suyūṭī karya Khalid ‘Abd Al-Rahman Al-‘Akk²⁹, dan *Asbāb al-nuzūl Al-Waridah Fi Jami’ Al-Bayan Li Al-Imam Ibn Jarir Al-Thabari: Jam’an Wa Takhrijan Wa Dirasatan* karya Hasan Muḥammad ‘Ali.³⁰

Tulisan yang berupaya mendekonstruksi teori ‘*ulūm al-Qur’ān* termasuk *asbāb al-nuzūl* dilakukan oleh para reformis Islam modern dengan langkah analitik kritis. Di antara kajian mereka seperti karya-karya yang ditulis oleh Fazlur Rahman dalam *Islam dan Modernity*, Muḥammad Syahrūr dalam *Al-Kitab Wa Al-Qur’ān: Qira’ah Mu’ashirah*, Naṣr Hamīd Abū Zayd dalam *Mafhum Al-Nāṣ: Dirāsah Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, dan Muḥammad Sa’id Al-‘Asymawi dalam *Ushul Al-Syarī’ah*.³¹

Tidak hanya pada kesarjanaan Barat dan Timur Tengah, di Indonesia juga muncul tulisan tentang *asbāb al-nuzūl*, baik berupa artikel jurnal, tulisan bebas di *platform*, website, blog, skripsi, tesis, disertasi maupun buku. Secara konten, ada yang berupa repetisi (menuliskan kembali) baik berupa penerjemahan kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* maupun pengembangan konten dan analisisnya, mengkomparasikan teori *asbāb al-nuzūl* antar ulama’ klasik atau antara ulama’ klasik dan kontemporer atau antar ulama’ kontemporer. Diantara tokoh yang mengkaji *asbāb al-nuzūl* adalah Nurcholish Madjid, uniknya Nurcholish yang konsennya adalah Filsafat Islam, ia tercatat sebagai Guru Besar di bidang Filsafat Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menaruh perhatian yang serius untuk membahas kajian Qur’an secara filosofis hermeneutis, diantara yang dikajinya adalah masalah penafsiran, takwil, penafsiran praktis, kosmologi al-Qur’ān dan lainnya termasuk *asbāb al-nuzūl*, itu bisa dilihat di Karya Lengkap Nurcholish Madjid yang diedit oleh Budhy Munawwar Rachman³² karena itu penulis tertarik untuk menganalisis secara kritis konsep *asbāb al-nuzūl* yang dirumuskan Nurcholish Madjid.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif berdasar kepustakaan (*library reseach*) yang data-datanya berasal dari sumber-sumber tertulis.³³ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sejarah. Pendekatan sejarah yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sejarah intelektual. Sejarah intelektual adalah cabang sejarah yang menelusuri gagasan atau pemikiran pada karya-karya tertulis, mengkaji tokoh-tokohnya, dan menjelaskan konteks dari gagasan dan para pencetusnya. Premis utama pendekatan ini adalah gagasan tidak berkembang dalam keterisolasian dari orang-orang yang mengkonstruksi dan menggunakannya dan seorang sejarawan harus mengkaji gagasan bukan hanya sebagai proposisi abstrak, tetapi dalam kerangka konteks budaya, kehidupan dan sejarah yang melahirkannya.³⁴ Teknik pengumpulan data adalah

²⁹ Sebagaimana dikutip dalam al-Muzaini, al-Muharrar, Juz 1, h. 43.

³⁰ (Makkah: Universitas Umm al-Qurra’, 1998). Karya ini adalah disertasi doctor di Umm al-Qura’ Makkah tahun 1998.

³¹ Akh Fauzi Aseri, dkk, *Kesinambungan Perubahan Dalam Pemikiran Kontemporer Tentang Asbab Al-Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Dan Nashr Hamid Abu Zayd*, (Banjarasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 5.

³² Budhy Munawwar Rahman, *Membaca Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2008).

³³ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 134.

³⁴ *Intellectual History* dalam http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_ideas, diakses 27 Mei 2023.

prosedur yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang diperlukan.³⁵ Pengumpulan data dilakukan dengan teknik dokumentasi.³⁶ Teknik ini dilakukan dengan cara mengumpulkan berbagai dokumen terkait objek penelitian yang didapat dari perpustakaan.³⁷ Data yang diperoleh dari sumber-sumber yang telah dikumpulkan (heuristik) serta diuji kredibilitas dan otentisitasnya (kritik ekstern dan interal) selanjutnya dianalisis menggunakan analisis sejarah. Analisis dilakukan dengan menganalisis data sehingga diperoleh fakta sejarah. Fakta sejarah tersebut kemudian dikelompokkan dengan menggunakan bantuan konsep atau teori, kemudian melakukan generalisasi dengan menyusunnya menjadi interpretasi yang universal.³⁸ Interpretasi pada sejarah intelektual sama seperti pada sejarah yang lain, dilakukan dengan menganalisis pelbagai unsur dan faktor penyebab yang melatarbelakangi gejala sejarah (*causal explanation*). Dalam penelitian ini, digunakan model penafsiran monistik dengan menjelaskan faktor tunggal yaitu kondisi sosio-politik yang menyebabkan aksentuasi *historical context* pada *asbāb al-nuzūl* dalam pembacaan inklusif Nurcholish Madjid.³⁹

Selain mendeskripsikan faktor penyebab, sejarah intelektual juga menelusuri sebuah gagasan dan penyebaran gagasan tersebut dalam masyarakat tertentu. Selain itu, sejarah intelektual juga berusaha memahami hubungan antara gagasan tersebut, kecenderungan (*drives*) dan kepentingan (*interest*), serta faktor-faktor non intelektual pada umumnya dalam sosiologi perorangan dan masyarakat.⁴⁰ Sebagai suatu konsep sejarah, pengaruh didefinisikan sebagai efek yang tegar dan membentuk pikiran dan perilaku manusia, baik terhadap individu maupun kolektif. Pengaruh dibedakan dari faktor-faktor yang terkait satu kejadian tunggal seperti dorongan atau bujukan dan karena bersifat membentuk maupun merupakan suatu efek, pengaruh dibedakan dari penerimaan pasif belaka seperti misalnya penerimaan terhadap mazhab pemikiran yang sedang menjadi mode atau *conflict interest* sesaat.⁴¹

HASIL DAN PEMBAHASAN

Definisi Asbāb Al-Nuzūl

Nurcholish Madjid mendefinisikan *asbāb al-nuzūl* sebagai teori, konsep, atau berita tentang adanya sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'ān, baik satu atau beberapa ayat

³⁵ Abdul Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2010), 171.

³⁶ Dalam penelitian kualitatif, teknik pengumpulan data dapat dilakukan dengan observasi, *interview* (wawancara), kuisioner (angket), dokumentasi, dan triangulasi (gabungan keempatnya). Lihat: Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif Dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2008), 225.

³⁷ Dokumen bisa berupa tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seseorang. Lihat: Sugiono, 240.

³⁸ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1997), 101–2.

³⁹ Dikutip dari Louis, “setidaknya ada dua model eksplanasi sejarah yang menjelaskan faktor-faktor yang mempengaruhi peristiwa sejarah. *Pertama, madzhab monism*, yang hanya mencatat peristiwa-peristiwa besar dan perubahan orang-orang terkemuka yang menjadi sebab terjadinya perubahan sejarah. *Kedua, madzhab pluralis* yaitu antitesis *madzhab monism*. Madzhab ini menyarankan untuk mencatat perkembangan-perkembangan sosial, budaya, politik, dan ekonomi dan perkembangan peradaban dari peristiwa sejarah.” Lihat: Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, 163. Lihat juga Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 35–46.

⁴⁰ Crone Briston, “Sejarah Intelektual,” dalam Taufiq Abdullah, *Ilmu Sejarah*, h. 201.

⁴¹ Crone Briston, “Sejarah Intelektual,” h. 170-171.

atau satu surah. Pendefinisian tersebut terilhami dari kenyataan, bahwa sejarah al-Qur’ān maupun sejarah Islam memiliki relasi antara situasi atau konteks tertentu dengan ayat yang turun. Beberapa diantaranya dapat langsung dipahami secara tekstual dari redaksi ayat. Seperti surah al-Masad (*Tabbat*), jelas turun berkaitan dengan Abū Lahab (seorang tokoh kafir Quraisy, paman Nabi Muhammad SAW) beserta istrinya. Contoh lain, lafal permulaan ayat pertama surah al-Anfal yang menunjukkan dengan jelas bahwa ayat itu diturunkan kepada Nabi untuk memberi petunjuk kepadanya tentang masalah yang ditanyakan orang, *bagaimana membagi harta rampasan perang*. Demikian juga dari lafal dan konteksnya masing-masing dapat diketahui dengan jelas sebab-sebab turunnya surah ‘Abasa, al-Tahrīm, ayat tentang perubahan bentuk rembulan (*al-ahillāh*) dalam surah al-Baqarah (2): 189,⁴² dan lain sebagainya.⁴³

1. Ciri-Ciri *Asbāb Al-Nuzūl*

Menurut Nurcholish Madjid, ada beberapa indikasi untuk mengetahui *asbāb al-nuzūl*, yaitu sebagai berikut:

- a. Jika dimulai dengan ungkapan dialogis, seperti: “katakan kepada mereka” atau “mereka bertanya kepadamu (Nabi)” atau dengan ungkapan berupa pengaduan, seperti yang dicontohkan oleh Manna’ Khalil al-Qaṭṭān, menurut penuturan ‘Aisyah ra, Khaulah binti Ša’labah dijatuhi *zihar* oleh suaminya (‘Aus bin Šamit), maka ia berkata kepada Rasul Allāh, “wahai Rasul Allāh, suamiku telah menghabiskan masa mudaku dan beberapa kali aku mengandung anaknya, setelah aku tua dan tidak beranak lagi, ia menjatuhkan zihar kepadaku! Ya Allāh aku mengadu kepada-Mu.” Setelah itu, tiba-tiba malaikat Jibril turun membawa ayat ini: “*Sesungguhnya Allāh telah mendengar perkataan perempuan yang mengadu kepadamu tentang suaminya, yaitu Aus bin Shamit.*”⁴⁴
- b. Jika disebutkan nama orang seperti Abū Labab dan Zaid (ibn Hariṣah).⁴⁵

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة/2: 189)

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang bulan sabit). Katakanlah: Itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia dan (ibadah) haji. Bukanlah suatu kebajikan memasuki rumah dari belakangnya, tetapi kebajikan itu adalah (kebajikan) orang yang bertakwa. Masukilah rumah-rumah dari pintu-pintunya dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.” Lihat: LPMQ RI, *Al-Qur’an Dan Terjemah*, (Jakarta: LPMQ RI, 2020), h. 29.

⁴³ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbāb Al-Nuzūl: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-Segi Tertentu Ajaran Keagamaan*, dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemandirian*, Budhy Rachman Munawwar (ed), (Jakarta: Nurcholish Madjid Society NCMS, 2020), h. 1437.

⁴⁴ *Zihar* adalah bila suami mengatakan kepada istrinya, engkau bagiku seperti punggung ibuku, redaksi lain selain ini masih diperselisihkan. Lihat: Manna’ Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2005), h. 95.

⁴⁵ Senada dengan itu, Manna’ Khalil al-Qaṭṭān juga menyebut dua ciri, tetapi Manna’ Khalil membahasakannya dengan (1) jika terjadi fenomena (2) jika rasulallah ditanya tentang suatu hal. Hemat penulis, senada dan dengan konten yang sama. Lihat: Manna’ Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*,... h. 94-95.

Manfaat *Asbāb Al-Nuzūl*Pro-Kontra Urgensitas *Asbāb al-Nuzūl* Terhadap Penafsiran

No	Pro	Kontra	Catatan
1	Al-Suyūṭī	M. Syahrūr	M. Syahrūr memandang yang lebih signifikan adalah <i>present context</i> bukan <i>historical context</i> sebagaimana yang ada pada <i>asbāb al-nuzūl</i> , menganggap <i>asbāb al-nuzūl</i> destruktif, ia hanyalah bentuk penafsiran awal, dan Syahrūr menginginkan agar <i>asbāb al-nuzūl</i> di- <i>delete</i> dari <i>‘ulūm al-Qur’ān</i> .
2	Al-Wāhidī		
3	Andrew Rippin		
4	Nurcholish Madjid		
5	Naṣr Hāmid Abū Ziyād		
6	Nur Kholish Setiawan		
7	Muḥammad ‘Imarah		
8	Fazlur Rahman		

Pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* dapat membantu memahami konteks kronologi ayat, menurut Nurcholish Madjid, konteks tersebut memberi penjelasan tentang implikasi ayat yang diperlukan untuk memahami dan melakukan kontekstualisasi penafsiran ayat.⁴⁶ Nurcholish Madjid mengutip argument Ahmad von Denffer yang mengatakan ada beberapa manfaat mengetahui *asbāb al-nuzūl*, sebagai berikut:

- a. Dapat mengetahui makna dan implikasi ayat dengan melihat konteksnya
- b. Dapat menjelaskan sebab yang melatarbelakangi kepentingan hukum
- c. Dapat mengetahui maksud asli ayat
- d. Dapat menentukan objek ayat, apakah bersifat khusus atau umum dan cara mereaktualisasikan pada kehidupan sehari-hari secara kontekstual.⁴⁷

Berbeda dengan Nurcholish dan Ahmad ven Deffer, Syahrūr justru menganggap *asbāb al-nuzūl* destruktif, jika benar, hanya membantu untuk menjelaskan historisitas pemahaman dan proses interaksi manusia dengan ayat-ayat *al-tanzil* pada waktu diturunkan. Adapun untuk saat ini, karena al-Qur’ān adalah korpus tertutup, ia tidak berkepentingan dengan *asbāb al-nuzūl* tersebut karena substansi al-Qur’ān terdapat pada dirinya, dan cukup dengan dirinya sendiri, sementara pemahaman terhadap teks al-Qur’ān bersifat historis. Teks al-Qur’ān secara substansial adalah sakral, hidup, dan selalu dalam kondisi berada, artinya teks al-Qur’ān tidak tunduk pada ketetapan hukum sejarah yang berada pada poros kondisi berproses dan tidak tunduk pada ketetapan keberakhiran yang berada pada poros kondisi menjadi sebagaimana dianggap oleh sebagian orang.⁴⁸ Syahrūr mengklaim bahwa *asbāb al-nuzūl* hanyalah bentuk penafsiran awal terhadap al-

⁴⁶ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbāb Al-Nuzūl: Relevansinya Bagi Pandangan Historis*, h. 2.

⁴⁷ Senada dengan Nurcholish, al-Suyūṭī dalam kitabnya menyebutkan beberapa manfaat mengetahui *asbāb al-nuzūl*, yaitu (1) mengetahui hikmah di balik pensyari’atan hukum, (2) mengkhususkan hukum bagi orang yang berpendapat *al-‘ibrah bi khushusi al-sabab*, (3) memperoleh makna yang dimaksud dan menghilangkan *isykal*, *al-Wāhidī* berkata tidak mungkin kita dapat menafsirkan ayat tanpa mengetahui kronologi ayat, Ibn al-Daqq berkata mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah cara yang efektif untuk memahami al-Qur’ān, Ibnu al-taimiyyah berkata mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat membantu memahami ayat, karna mengetahui sebab akan melahirkan ilmu tentang musabbab, (4) menghindari kesalahpahaman terhadap adanya pembatasan dalam ayat, (5) mengetahui tujuan ayat apabila bersifat kasuistik dan personal. Lihat: Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, h. 124-126.

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbāb Al-Nuzūl: Relevansinya Bagi Pandangan Historis*, h. 33 dan 34.

Qur'ān pada abad ke VII yang bersifat historis, sehingga ia bersifat lokal-temporal. Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Wāhidī bahwa tidak halal memperbincangkan *asbāb al-nuzūl* kecuali dengan riwayat dan mendengarkan langsung (*sima'i*) dari orang-orang yang menyaksikan proses turunnya ayat...⁴⁹ Ini mengandung arti bahwa sahabat sebagai penyaksi sama dengan posisi penafsir yang memaknai dari yang ia saksikan. Tidak salah jika *asbāb al-nuzūl* dikatakan sebagai bentuk penafsiran awal yang bersifat relatif.

Sementara tokoh hermeneutika lain, Abū Zayd memandang ilmu *asbāb al-nuzūl* penting, ia menguak informasi historis untuk bahan pertimbangan dalam penafsiran.⁵⁰ Karena padanya tercerminkan hubungan dan dialektika antara teks (*nāṣ*) dan realitas atau dialog antara keduanya. Ia membandingkan antara teks sastra dengan teks suci. Dalam perspektif sastra, teks berinteraksi dengan realitas yang bisa dipahami dari konsep seperti penyerupaan (*tasybih*), sedangkan dalam *asbāb al-nuzūl*, teks merespon realitas yang ada atau terjadi pada masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur'ān, baik menguatkan atau menolaknya.⁵¹ Fazlur Rahman dan Muḥammad 'Imarah dengan redaksi yang sedikit berbeda, tapi senada dengan perspektif Abū Zayd seperti yang penulis sampaikan pada awal latar belakang penulisan kajian ini.

Nur Kholish Setiawan mengatakan bahwa dalam pandangan sarjana muslim, *asbāb al-nuzūl* adalah informasi historis dan dijadikan sebagai salah satu pertimbangan penafsiran, bukan dalam pengertian yang dipersepsikan oleh pengkaji al-Qur'ān di Barat yang mengklaim *asbāb al-nuzūl* sebagai penafsiran itu sendiri bukan informasi historis di belakang turunnya ayat.⁵² Seperti Rippin yang menyimpulkan⁵³ bahwa secara primer, fungsi *asbāb al-nuzūl* dalam teks tafsir bukanlah bentuk *halakhic exegesis*,⁵⁴ tetapi peran utama materi tersebut dapat ditemukan dalam *haggadic exegesis*.⁵⁵ Pandangan Rippin membantah kesimpulan John Wansbrough yang menyatakan bahwa fungsi esensial *asbāb al-nuzūl* tidak tampak pada *haggadic exegesis*.⁵⁶ Namun demikian, keduanya memiliki titik temu, yakni sama-sama memandang bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan bentuk penafsiran itu sendiri.

2. Sumber Berita *Asbāb Al-Nuzūl*

Pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* diperoleh dari penuturan para sahabat Nabi. Nilai berita *asbāb al-nuzūl* sama dengan nilai berita hadīṣ. Karena adanya penyeleksian terhadap keabsahan berita *asbāb al-nuzūl*, baik *ṣāhih* atau *ḍa'if*, maupun otentik atau palsu yang merupakan otoritas para ahli ilmu kritik hadīṣ (*ilmu*

⁴⁹ Syahrūr, *Nahw Usul Jadīdah*, h. 94.

⁵⁰ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmū al-Nāṣ*, h. 97-116. Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīni*, (Kairo: Sina Li al-Naṣr, 1992), 144. Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, h. 112.

⁵¹ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmū al-Nāṣ*, h. 97.

⁵² M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Cet. 1, (Yogyakarta: ELSAQ, 2005), h. 100.

⁵³ Yaitu tafsir yang berkaitan dengan hukum dan prosedur penafsirannya memakai analogi, *naskh-mansukh*, dan *asbāb al-nuzūl*. Lihat: Yusuf Rahman, *Awal Penafsiran al-Qur'an dan Literatur Tafsir Abad Pertama Hijriyah*, Refleksi, Vol. 2, No. 1, (tt: tt, 2000), 23.

⁵⁴ Yaitu tafsir naratif yang ditandai dengan penggunaan hadīṣ Nabi, identifikasi (*ta'yin*) dan anekdot. Lihat: Yusuf Rahman, *Awal Penafsiran al-Qur'an dan Literatur Tafsir*, h. 23.

⁵⁵ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (New York: Prometheus, 2004), h. 141, 146, 147.

⁵⁶ Andrew Rippin, "The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Qur'anic Exegesis," *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 51, No. 1, (1988).

tarjih dan *ta'dil*). Sama halnya dengan persoalan hadīs pada umumnya, penuturan sebab turunnya ayat juga problematis dan dinamis.⁵⁷

3. *Graduasi Turunnya al-Qur'ān dan Hubungannya dengan Asbāb Al-Nuzūl: Mengapa dan Bagaimana?*

Untuk menuliskan bahasan ini, penulis mengutipnya dari sub bab implikasi *asbāb al-nuzūl* dan masalah historis ajaran keagamaan pada *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*,⁵⁸ Menurut Nurcholish Madjid, salah satu masalah yang banyak di bahas oleh para ahli Agama di bidang hukum adalah sejauhmana penetapannya ditentukan oleh keadaan ruang dan waktu. Para ahli Fiqh sepakat bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu, sebagaimana sebuah kaidah yang berbunyi: *taghayyur al-ahkām bi al-taghayyur al-zamān wa al-makān* (perubahan hukum karena perubahan ruang dan waktu). Dengan kata lain, para fuqaha' sepakat adanya kemungkinan perubahan pada hukum agama, tetapi mereka berbeda pendapat dalam menentukan batasan pada perubahan itu.⁵⁹ *Khilāfiyah* itu dapat dirumuskan dengan satu pertanyaan, bagaimana memperoleh generalitas nilai dari sebuah kasus agar nilai tersebut tidak lagi bersifat kasuistik dan dapat diinternalisasikan pada problematika kehidupan manusia yang lain. Karena itu, selanjutnya para fuqaha' membuat kaidah: pengambilan makna dilakukan berdasarkan universal lafal (umum), tidak berdasarkan partikular sebab (khusus) (*al-'ibratu bi 'umūm al-lafzhi, lā bi khusushi al-sabābi*). Dengan cacatan, pesan ayat dapat dipahami oleh pembaca.⁶⁰ Senada dengan yang disampaikan Nurcholish, Abū Zayd berpendapat sama, lebih lanjut Abū Zayd memberi catatan teknis, diaktualkan melalui mekanisme analogi (*qiyās*). Mekanisme perpindahan dari masalah yang kasuistik ke umum tersebut harus melalui sirkularitas (*diwāl*), baik dalam struktur teks ayat sendiri atau melalui konteks sosial ayat (*asbāb al-nuzūl*).⁶¹

Asbāb al-nuzūl menunjukkan adanya relasi antara *istinbath al-ahkam* dengan realitas di zaman nabi, untuk memperkuat argumennya itu, Nurcholish mengelaborasi kisah Zaid pada surah QS. Al-Ahzab (33): 37-40 :

﴿وَأَذِّتُ قَوْلَ لَلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴿٣٨﴾ الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ

⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbab Al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis...* h. 1439.

⁵⁸

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbab Al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis...* h. 7.

⁶⁰ Lihat di *Karya Lengkap Nurcholish*

⁶¹ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Nāṣ*, h. 102-104.

رَجَالِكُمْ وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَقَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾ ﴿٣٧﴾
 الاحزاب/33: 37-40

“(Ingatlah) ketika engkau (Nabi Muhammad) berkata kepada orang yang telah diberi nikmat oleh Allāh dan engkau (juga) telah memberi nikmat kepadanya, “Pertahankan istrimu dan bertakwalah kepada Allāh,” sedang engkau menyembunyikan di dalam hatimu apa yang akan dinyatakan oleh Allāh, dan engkau takut kepada manusia, padahal Allāh lebih berhak untuk engkau takuti. Maka, ketika Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami nikahkan engkau dengan dia (Zainab) agar tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (menikahi) istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila mereka telah menyelesaikan keperluan terhadap istri-istrinya. Ketetapan Allāh itu pasti terjadi. (37) Tidak ada keberatan apa pun pada Nabi tentang apa yang telah ditetapkan Allāh baginya. (Allāh telah menetapkan yang demikian) sebagai sunah Allāh pada (nabi-nabi) yang telah terdahulu. Ketetapan Allāh itu merupakan ketetapan yang pasti berlaku, (38) (yaitu) orang-orang yang menyampaikan risalah-risalah Allāh, dan takut kepada-Nya serta tidak merasa takut kepada siapa pun selain kepada Allāh. Cukuplah Allāh sebagai pembuat perhitungan. (39) Muhammad itu bukanlah bapak dari seseorang di antara kamu, melainkan dia adalah utusan Allāh dan penutup para nabi. Allāh Maha Mengetahui segala sesuatu.” (40)⁶²

Jadi ayat itu turun kepada Nabi, dapat dilihat dalam peristiwa Zaid dan Zainab yang dikatakan langsung oleh ayat qur’an bahwa terdapat korelasi antara nilai hukum *kulli* (universal) dengan kasus *juz’i* (partikular) yaitu pembatalan makna legal praktik mengangkat anak dengan perceraian Zaid dari Zainab dan pernikahan Nabi dengan Zainab, mantan menantunya. Karena terjadi perceraian antara Zaid (ibn Muhammad) dan istrinya Zainab, maka menjadi dasar ditetapkannya pembatalan atau pemberhentian makna kehukuman (*legal significance*) pengambilan anak angkat (tanpa memperhatikan siapa orang tua biologis). Pembatalan ini terjadi dengan dinikahkannya Nabi oleh Allāh dengan Zainab setelah bercerai dengan Zaid, bekas anak angkatnya. Kemudian Zaid pun tidak lagi dinisbahkan pada nama ibn Muhammad tapi dikembalikan kepada nama aslinya, yaitu ibn Haritsah.

Menurut Nurcholish, *tafsīr* atau *takwīl* (interpretasi metaforis) adalah kajian yang kontroversi. Sebab selalu ada kemungkinan adanya pandangan atau sikap yang secara zahir seperti menyimpang dari nilai substantif ayat. Contohnya seperti kebijakan-kebijakan Umar ibn al-Khattab pada saat menjabat sebagai Khalifah, ia mengabstraksikan ayat tidak seperti tekstual ayat, berikut pembahasannya:

a. Melarang menikah dengan *ahl al-kitab* (Yahudi dan Nasrani)

Umar melarang, sementara al-Qur’an membolehkan nikah dengan *ahl al-kitab* (Yahudi atau Nasrani), argumentasinya adalah penyebutan kebolehnya ada pada pembahasan tentang kehalalan makanan *ahl al-kitab* bagi muslim, sebagaimana makanan muslim bagi mereka, seperti terdapat pada QS. al-

⁶² LPMQ RI, *Al-Qur’an Dan Terjemah*, h. 423-424.

Mā'idah (5): 4-5.⁶³ Hudzaifah ibn al-Yamman meminta Umar menyebutkan dalil atas kebijakannya yang bertindak berbeda dari beberapa ajaran normatif al-Qur'an. Dan ia mengirim surat kepada Umar yang isinya menceritakan tentang pernikahannya dengan wanita Yahudi di kota al-Mada'in. Umar menjawab surat itu dengan memberi peringatan keras dengan mengatakan:

Kuharap engkau tidak akan membuang surat ini sampai engkau menceraikannya. Sebab aku khawatir umat Islam akan mengikutimu, lalu lebih memilih wanita *ahl al-dzimmah* (*ahl al-kitab* yang dilindungi) karena kecantikannya, itu akan menjadi bencana bagi wanita muslim.⁶⁴

Menurut penuturan jalur lain, Umar menegaskan bahwa lelaki muslim tidak dilarang menikahi wanita *ahl al-kitab*. Ia hanya mengkhawatirkan wanita muslim menjadi terlantar, karena *impact*-nya yang menjadi rakyat pada daerah kekuasaan kekhalifahan Islam adalah wanita non muslim, sehingga akan sangat mungkin yang dikhawatirkan Khalifah menjadi kenyataan, jika lelaki muslim diizinkan menikahi wanita *ahl al-kitab*. Saat itu, kaum muslim pada kekuasaan politik dan militer adalah minoritas, hampir terdiri hanya dari bangsa Arab saja, belum banyak dari bangsa lain, meskipun berada di negara Islam. Larangan sementara Umar itu lambat laun ditinggalkan namun kebijakan Umar itu menjadi preseden dalam yurisprudensi Islam tentang kemungkinan dilakukannya kebijakan khusus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu. Jadi ada tinjauan historis dan humanis dalam menetapkan suatu hukum.⁶⁵

Berdasarkan tindakan Umar itu, para ahli hukum Islam Klasik seperti Muḥammad ibn al-Husain mengatakan: Kita ikuti pendapat Umar, namun kita tetap tetapkan hukum lelaki muslim menikahi wanita *ahl al-kitab* dilarang, tapi kita sebenarnya hanya menganjurkan agar wanita muslim diutamakan, itu juga pendapat Abū Hanifah. Dikutip oleh Nurcholish Madjid, Rektor Universitas Al-

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ يَعْلَمُونَ هُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا
 أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٥﴾ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا
 الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
 أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ
 ﴿٥﴾ (المائدة/5: 4-5)

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad), Apakah yang diharamkan bagi mereka? Katakanlah: Yang diharamkan bagimu adalah (makanan-makanan) yang baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang pemburu yang telah kamu latih untuk berburu, yang kamu latih menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka, makanlah apa yang ditangkapnya untukmu dan sebutlah nama Allah (waktu melepaskannya). Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan-Nya. (4) Pada hari ini diharamkan bagimu segala (makanan) yang baik. Makanan (sembelihan) ahl al-kitab itu halal bagimu dan makananmu halal (juga) bagi mereka. (Diharamkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab suci sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak untuk menjadikan (mereka) pasangan gelap (gundik). Siapa yang kufur setelah beriman, maka sungguh sia-sia amalnya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.” (5) Lihat: LPMQ RI, *Al-Qur'an Dan Terjemah*, 107-108.

⁶⁴ Abdullah Saed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Eryan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2015), h. 62-63.

⁶⁵ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbab Al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis...* h. 1447.

Azhar, Syeikh Abd al-Fattah Husaini mengatakan bahwa tindakan Sayyidina Umar menyalahi *naş*, juga menyalahi yang dilakukan sebagian sahabat Nabi. Sebab selain Hudzaifah, ada beberapa sahabat Nabi yang beristrikan wanita *ahl al-kitab*, seperti Thalhah ibn ‘Ubaidillah yang istrinya adalah wanita Yahudi dari Syam (Syiria) dan ‘Utsman ibn Affan, istrinya wanita Kristen Arab (Na’ilah al-Kalbiyah). Tetapi, sebenarnya ‘Umar tidak melarang, kecuali jika ada diskriminasi terhadap kaum muslim. Dengan kata lain, ‘Umar tidak mengharamkan, melainkan hanya sekedar menentukan sikap dengan pedoman para ahli: pemerintah boleh melarang sementara yang sebenarnya halal jika ada entitas yang dirugikan, tetapi hukum ini tidak bersifat permanen).⁶⁶

Pendapat lain mengatakan bahwa tindakan Umar itu merupakan tindakan politik (*tasharruf siyasi*) yang timbul karena pertimbangan kemanfaatan (*expediency*) menurut konteks saat itu. Kekhalifahan Umar adalah masa permulaan pembebasan negeri-negeri sekitar Arabia, khususnya Syiria, Mesir, dan Persia yang dalam hal ini jauh lebih kaya daripada Hijaz di Jazirah Arab. Kekayaan yang melimpah secara tiba-tiba karena harta *ghanimah* termasuk juga wanita tawanan (yang menurut hukum perang pada waktu itu, tawanan laki-laki dan perempuan sepenuhnya milik perampas), membuat Madinah mengalami perubahan sosial yang dapat menjadi sumber krisis. Maka Umar berusaha meminimalisir dampak dari perubahan sosial itu. Umar tidak hanya menerapkan

- b. Meniadakan hukum potong tangan bagi pencuri di masa sulit seperti paceklik
- c. Kebijakan politik melarang sementara
- d. Menghapus perlakuan khusus pada mu'allaf,⁶⁷
- e. Pengefektifan hukum talak tiga (*talak ba'in* yang dilarang rujuk) bagi yang menyatakan talak tiga kali meskipun diucapkan sekali,
- f. Larangan berkumpul bagi wanita dan laki-laki yang tidak dinikahi selama masa *'iddah*
- g. Pembagian penerima ransum (semacam gaji tetap) bagi tantara Islam berdasarkan jarak dan loyalitas pengabdianya sejak masa nabi (Abū Bakr menerapkan prinsip penyetaraan antara semuanya)
- h. Pembagian tanah-tanah pertanian di Syiria dan Irak kepada penduduk setempat tidak kepada tantara Islam

Jika dilihat dari psikologi masa itu, pandangan Umar mungkin dapat dikatakan liberal. Tapi jika dilihat pada konteks abad 21 saat ini, maka pandangan Umar bisa dikatakan genealogi munculnya penafsiran-penafsiran kontekstual di era pertengahan-kontemporer, tidak hanya bertumpu pada teks qur'an tetapi melihat

⁶⁶ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbab Al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis*, h. 1448.

⁶⁷ Tentang kebijakan ini, menurut Baltaji, ‘Umar tidak meninggalkan pesan al-Qur'an, hanya saja sebagai seorang khalifah ia berhak menilai apakah syarat-syarat tentang keberadaan mu'allaf terpenuhi. Muhammad Baltaji dalam tesis magisternya, *Manhaj 'Umar bin al-Khattab fi al-Tasyri': Dirasah Mustau'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhimatih*, terj. Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*, (Jakarta: Khalifa, 2003), h. 203-204. Sementara menurut Abu Zayd, ijtihad ‘Umar tersebut adalah hasil dari pemahaman terhadap hikmah di balik teks, bukan mengabaikan teks, bahwa pemberian zakat kepada mu'allaf dimaksud untuk memperkuat Islam, sedangkan kondisi ketika ‘Umar memimpin Islam telah menjadi kuat. Secara analogis, bisa dikatakan bahwa hikmah tidak memberikan zakat kepada mu'allaf sebanding dengan hikmah diwajibkan zakat kepada orang kaya dalam keadaan normal. Hikmah tersebut menurut Abu Zayd bisa dipahami dari konteks umum ayat, bukan secara langsung dari struktur teks ayat, karena seiring dengan perkembangan Islam yang semakin kuat di Jazirah Arab, sehingga ia tidak lagi melihat hikmah di baliknya. Ketika itu dengan memberi zakat pada mu'allaf. Lihat: Naşr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmū al-Nāş*, h. 102-104.

adanya pertimbangan-pertimbangan sesuai tuntutan ruang dan waktu. Seperti kata Nurcholish Madjid bahwa kebijakan khalifah Umar itu menjadi preseden dalam yurisprudensi Islam, adanya kemungkinan dilakukan kebijakan khusus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu, sehingga ada pertimbangan historis dan humanis dalam *istimbath al-ahkam*.

Menurut Abd al-Fattāh sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, kebijakan-kebijakan Umar bukan hasil *conflict interest*, tetapi diproyeksi berdasarkan paradigma semua hukum agama mengandung alasan hukum (*'illah ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum *mashlahah al-'ammah* dan sesuai dengan tanggung jawab pemimpin dan pelaksana hukum.⁶⁸

Contoh di atas merupakan praktik penelusuran makna umum (*general*) nilai hukum yang berkaitan dengan pemahaman dan interpretasi. Karena pemahaman antar interpreter dapat berbeda-beda maka hasilnya dapat berbeda pula. Seperti dikatakan Rektor al-Azhar, pendirian Abū Bakr dan Umar membuktikan yang dituju oleh hukum adalah makna atau pesannya (*al-ahkām turaddu lima'aniha*). Dilihat dari sumbernya, konsep *asbāb al-nuzūl* dan naskh-mansukh memiliki korelasi, meskipun teori naskh-mansukh berpolemik, namun dipedomani oleh Sebagian besar ulama. Menurut Hodgson, konsep naskh Mansukh mengandung kesadaran historis, dengan menggali kesadaran historis pada konsep *asbāb al-nuzūl* dan *naskh Mansūkh* maka akan mampu menjawab problematika social keagamaan umat. Senada dengan Nurcholish dan Hodgson, al-Suyūfī berpendapat tanpa pengetahuan *asbāb al-nuzūl* pemahaman terhadap al-Qur'ān tidak akan tercapai.⁶⁹ Berbeda dengan Nurcholish, Syahrūr justru menegaskan *historical context* pada *asbāb al-nuzūl*, tetapi *present context* bahkan Syahrūr menganggap *asbāb al-nuzūl* harus di *delete* dari *'ulūm al-Qur'ān*⁷⁰ lebih lanjut Nurcholish mengutip pernyataan Hodgson, sebagai berikut:

Potensi terbesar Islam ada pada kesadaran historisnya yang sejak dulu berdialektika dengan realitas, sebab dengan kesadaran bahwa tradisi agama dibentuk berdasarkan *setting* geografis dan temporis, maka agama menjadi elastis, inklusif, dan semakin kreatif melalui penelitian ilmiah atau pengalaman spiritual. Al-Syafi'i tampil dengan mengasimilasi pemahaman Qur'an yang *laten* tekstual dengan sirah Nabi melalui perspektif historis.⁷¹

⁶⁸ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbāb Al-Nuzūl: Relevansinya Bagi Pandangan Historis*, h. 1450.

⁶⁹ Al-Suyūfī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), Cet 1, 59.

⁷⁰ Dalam *Nahw Ushul Jadīdah*, diinformasikan bahwa bagi Syahrūr, *asbāb al-nuzūl* itu sendiri rapuh. Doktrin bahwa tanpa pengetahuan *asbāb al-nuzūl* pemahaman terhadap al-Qur'ān tidak akan tercapai, dipandang Syahrūr sebagai menyesatkan. Sebab, tidak semua ayat al-Qur'ān memiliki sebab-sebab khusus. Lihat: Syahrūr, *Nahw Ushul Jadīdah*, 93-94. Penolakan Syahrūr terhadap *asbāb al-nuzūl* sepertinya didasarkan atas "Dialektika Filsafat Proses" *Kainunah [Being]*, *Sairurah [Procesing]*, *Sairurah [Becoming]*. Dengan kacamata ini, Riwayat *asbāb al-nuzūl* meskipun berkualitas sahih, ia tidak lebih dari sekedar bentuk penjelasan awal proses interaksi yang historis antara manusia dengan al-Qur'ān pada abad VII. Sementara makna al-Qur'ān eksis pada dirinya sendiri (*kainunah*), ia tidak terikat pada proses perjalanan sejarah (*sairurah*). Dengan demikian, *asbāb al-nuzūl* hanyalah salah satu bentuk varian penafsiran yang bersifat partikular-historis dan lokal-temporal. Sebab, pada dasarnya ia terletak dalam tempurung sejarah dan lebih tepat dikatakan sebagai bagian dari ilmu sejarah. Lihat: Syahrūr, *Nahw Usul Jadīdah*, 27-58, dan 94. Pandangan ini telah didahului oleh al-Zarkasyi, ia membantahnya dalam bukunya *al-Burhān*. Lihat: al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), Juz 1, 45-51.

⁷¹ Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Jilid 3, h. 437.

Nurcholish Madjid menghadirkan pendapat Ibn ‘Arabī dari *Fush al-Hikām* dan *Syarah al-Syaikh Abd al-Razzaq al-Qīsyānī* dikatakan bahwa konteks sejarah pada ajaran-ajaran agama mempengaruhi sikap berbeda dan dinamis dalam beragama. Dalam *Fush al-Hikām* dikatakan jika cara penurunan wahyu kepada setiap nabi yang dimaksud dengan kesatuan cara diturunkannya semua ajaran Tuhan, mengapa agama para Nabi berbeda-beda? Jawabannya karena terdapat perbedaan kesiapan umat pada penerimaannya sehingga membentuk jalan tauhid yang berbeda-beda, sementara maksud dan tujuannya sama. Seperti halnya pengobatan, caranya berbeda-beda tapi tujuannya sama-sama untuk menyembuhkan.⁷²

Pendekatan historis ini bukan untuk merevitalisasi total ajaran normatif agama dan bukan juga hanya produk pengalaman sejarah belaka. Justru dalam kesatuan agama para nabi terdapat makna universal dari setiap agama dan menjadi titik temu antar agama. Tapi trajektorinya sama yaitu menggali *maghza* dari latar suatu hukum. Maka kemudian banyak ulama mencoba mengkaji linguistik ajaran agama untuk melakukan generalisasi dari makna *immediate* ke makna universal seperti terlihat dalam QS. Ibrāhīm (14): 4.⁷³

Menurut Ibnu Taimiyah, Tuhan mengajari manusia untuk mengungkapkan pikirannya melalui bahasa. Allāh mewahyukan firman-Nya kepada nabi Musa dengan bahasa Ibrani dan kepada nabi Muḥammad dengan bahasa Arab, meskipun dalam bahasa yang beda tapi semuanya adalah Firman Allāh, melalui Firman-Nya, Allāh menjelaskan yang dikehendaki makhluk-Nya dan yang menjadi perintah-Nya.⁷⁴ Namun masalah bahasa tidak hanya terbatas pada aspek linguistik saja, tetapi juga budayanya. Misal, jika al-Qur’ān menyebut bahwa Allāh menciptakan tujuh lapis langit (QS. al-Mulk [67]: 3), terdapat kemungkinan, tujuh langit adalah bahasa kultural (*historis*), karena secara kosmologi yang umum pada waktu itu khususnya sekitar Timur Tengah memang mengenal adanya konsep tersebut. Masalah kebahasaan yang mengandung aspek kultural, maka *asbāb al-nuzūl*-nya termanifestasi dalam ayat yang lebih imparial dan tidak hanya bersifat kasuistik tetapi meliputi suluruh kultur dunia, khususnya Timur Tengah, Jazirah Arab. Sejatinya pendekatan historis dan ilmiah dalam penelitian terhadap al-Qur’ān merupakan kelanjutan dari ide imam al-Syāfi’i, tidak hanya mendapati pengetahuan latar ayat tetapi juga mengetahui pola budaya Arab sebelum Islam, semasa Nabi dan sekarang.⁷⁵ Aksentuasi Nurcholish Madjid pada kesadaran historis ayat dan penelusuran makna generik ayat dapat terbaca pada aplikasi penafsirannya QS. Ali ‘Imrān (3): 64.

⁷² Lihat Syaikh Abd al-Razzaq, *Syarah Fush al-Hikām li al-Syaykh Muhy al-Dīn ibn al-‘Arabī*, (Kairo: Muṣṭhafa al-Babi al-Halabī, 1987), h. 8.

⁷³ Nurcholish Madjid, *Konsep Asbāb Al-Nuzūl: Relevansinya Bagi Pandangan Historis*, h. 1454.

⁷⁴ Ibn Taimiyah, h. 82

⁷⁵ Lihat berita Arkeologis ini dalam Time, 17 Februari 1992, h. 30.

KESIMPULAN

Pandangan Nurcholish Madjid tentang urgensi *asbāb al-nuzūl* sama seperti al-Suyūṭī, al-Wāhidī, Muḥammad ‘Imarah, Nur Kholish Seriawan, Naṣr Hāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman, Marshall GS Hodgson, Ahmad Ven Deffer, dan berbeda dari pandangan Muḥammad Syahrūr. Pada tulisannya, Nurcholish Madjid tidak membangun teori baru *asbāb al-nuzūl* yang dibangun oleh ‘ulama sebelumnya (misal al-Wāhidī dan al-Suyūṭī), dan tidak juga mengkritisi dan mempersoal problematika pada *asbāb al-nuzūl* sebagaimana yang dilakukan oleh Muḥammad Syahrūr yang bahkan menegasikan *asbāb al-nuzūl* dari ulum al-Qur’ān, hemat penulis Nurcholish hanya melakukan analisis dari konsep *asbāb al-nuzūl* dari ulama sebelumnya, aksentuasi Nurcholish pada *asbāb al-nuzūl* terletak pada *historical context*, kesadaran pada konteks historis itu tereskpresi pada kebijakan ‘Umar, sehingga Nurcholish menjadikan ‘Umar sebagai *example*-nya. Bagi Nurcholish, kebijakan khalifah ‘Umar memang kontroversi tapi menjadi preseden hukum Islam yang meng-*cover* konteks historis dan humanis untuk bahan *istimba* hukum. Kesadaran historis ini, diproyeksi dengan melakukan generalisasi dari makna immediate ke makna universal. Dengan tujuan untuk mendapatkan generalitas nilai dari sebuah kasus agar nilai tersebut tidak lagi bersifat kasuistik, sehingga dapat diinternalisasikan pada kasus-kasus baru. Sejauh ini, menurut penulis belum menemukan motif atau *conflict interest* yang melatarbelakangi Nurcholish menulis *asbāb al-nuzūl* pada karyanya, mungkin karena Nurcholish melihat banyak intelektual muslim yang menafikan atau belum menyadari kesadaran historis yang terkandung dalam *asbāb al-nuzūl* yang diperlukan untuk memahami ajaran historis secara kontekstual dan humanistik sehingga agama mampu menghadirkan solusi untuk menyelesaikan problematika kehidupan manusia, dan mungkin dengan ini ia bermaksud untuk memperkuat argumentasinya tentang keniscayaan spektrum Islam, Keindonesiaan, dan Kemodernan.

REFERENSI

- Imarah, Muḥammad. 1993. “Tahqīq” dalam *al-A’mal al-Kamīlah*. Muḥammad ‘Abduh. Kairo: Dār al-Syurūq.
- ‘Imarah, Muḥammad. *Al-Tafsīr al-Markisi Li al-Islām*. Kairo: Dār al-Syuruq. _____ 1427. Makkah: Dar Ibn al-Jauzi.
- _____. 1991. Beirut: Dār al-Jīl.
- _____. 1998. Makkah: Universitas Umm al-Qurra’.
- _____. 1999. Damaskus: Dār al-Syihab.
- _____. 1999. Makkah: Mu’assasat al-Rayyan dan Dar al-Dzakha’ir.
- _____. 2002. Cairo: Dār al-Basha’ir.
- _____. 2003. Cairo: Dār al-Salām.
- _____. 2003. *Manhaj ‘Umar bin al-Khattab Fī al-Tasyri’: Dirāsah Mustau’ibah li Fiqh ‘Umar wa Tanzhimatih*. terj. Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*. Jakarta: Khalifa.
- _____. 2009. Shan’a/Yaman: Dar al-Atsar.

- Adnan Amal, Taufik, Samsu Rizal Panggabean. 2005. "A Contextual Approach to the Qur'an" dalam *Approach To The Qur'an In Contemporary Indonesia*, Abdullah Saeed ed. London: Oxford University Press.
- Al-Hasan 'Alī ibn Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Wāhidī al-Naisabūri, Ali. 1996. *Asbāb Al-Nuzūl*. Kairo: Dār al-Harām li al-Turath.
- Al-Razzaq, Abd. 1987. *Syarh Fushūsh al-Hikam li al-Syaykh Muhy al-Dīn ibn al-'Arabī*. Kairo: Muṣṭhafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Suyūṭī. 1998. *Al-Tahbir Fī 'Ilm Al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyūṭī. 2000. *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Jilid 5. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyūṭī. tt. *Lubāb Al-Nuqul Fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zarkasyi. 2001. *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Elposito, John. 1994. *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas (terj)*. Jakarta: Mizan.
- Fauzi Aseri, Akh, dkk. 2014. *Kesinambungan Perubahan Dalam Pemikiran Kontemporer Tentang Asbāb al-nuzūl: Studi Pemikiran Muḥammad Syahrūr Dan Naṣr Hāmid Abū Zayd*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Gaus, Ahmad. 2010. *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*, Jakarta: Kompas.
- Gottschalk, Louis, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, trans. Nugroho Notosusanto, 4th ed. Jakarta: UI, 1985.
- GS Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hadi Ma'rifat, Muḥammad. 1416. *Al-Tamhid Fī 'Ālūm Al-Qur'ān*. ttp: Muassasah al-Naṣr al-Islami.
- Hamid Abū Zayd, Naṣr. 1992. *Naqd al-Khitāb al-Dīni*. Kairo: Sina Li al-Naṣr.
- Hamid Abū Zayd, Naṣr. 2003. *Teks, Otoritas, Kebenaran*. terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS.
- Hāmid Abū Zayd, Naṣr. 2005. *Maḥmūd al-Nāṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Maroko: Dār al-Baydha', al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- Hidayat, Komaruddin. 2004. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju.
<http://nurcholishmadjid.org/>
http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_ideas, diakses 27 Mei 2023.
- Ibn 'Utsman al-Sabt, Khalid. 1421. *Qawa'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirasatan*. Mesir: Dar Ibn 'Affan.
- Idrus, Junaidi. 2004. *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid*. Yogyakarta: Longung Pustaka.
- Jamaluddin Malik, Dedy, Idi Subandi Ibrahim. 1998. *Zaman Baru Islam: Pemikiran dan Aksi Politik*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Kaelan, 2010. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma.
- Khalid Aris, Abdul. *Penafsiran Nurcholish Madjid Atas Al-Qur'ān: Studi Analisis Surah Ali Imran Ayat 64*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Khalil al-Qattān, Manna'. 2005. *Mabahits Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. terj. Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta: Pustaka al-Kaustar.
- Kuntowijoyo, 1997. *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Benteng Budaya.
- Kuntowijoyo, 2008. *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Madjid, Nurcholish. 1990. *Gagasan dan Latar Belakang Perumusan NDP HMI dalam HMI Menjawab Tantangan Zaman*. ed. Muchriji Fauzi dan Ade Komaruddin Mochaman. Jakarta: PT. Gunung Kulabu.

- Madjid, Nurcholish. 2003. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 2013. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 2020. "Konsep Asbāb al-nuzūl: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-Segi Tertentu Ajaran Keagamaan." dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*. Budhy Rachman Munawwar (ed), Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS)
- Mu'in Salim, Abdul, 2010. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras.
- Munawwar Rahman, Budhy. 2008. *Membaca Nurcholish Madjid*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat.
- Nadrah, Siti. 1999. *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Nur Ichwan, Moch. 2003. *Meretas Kesarjanaan al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naşr Hamid Abū Zayd*. Jakarta: Teraju.
- Nur Kholis Setiawan, M. 2005. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: ELSAQ.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation og an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. 1998. *Islam and Modernity*. Chicago dan London: The University of Chicago Press.
- Rahman, Yusuf. 2000. "Awal Penafsiran al-Qur'an dan Literatur Tafsir Abad Pertama Hijriyah". *Refleksi* 2 (1).
- Rasjidi, M. 1972. *Korelasi terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rippin, Andrew. 1988. "The Function of Asbāb al-nuzūl in Qur'anic Exegesis". *Bulletin of The School of Oriental and African Studies University of London*, 51 (1).
- Sa'id Haidar, Hazim, 1420. *'Ulūm al-Qur'an Bayna al-Burhan Wa al-Itqan: Dirāsah Muqaranah*, Madinah: Dar al-Zaman.
- Saed, Abdullah. 2015. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan.
- Sitompul, Agussalim. 1976. *Sejarah Perjuangan HMI*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Sugiono, 2008. *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif Dan R & D*, Bandung: Alfabeta.
- Syahrūr, Muḥammad. 2000. *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Al-Ahali.
- Thohar Al-Abza, M. 2012. "Kritik Muḥammad Syahrūr Terhadap Asbāb Al-Nuzūl Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal QUHAS*, 1 (1).
- _____. tt. Sha'a/Yaman: Maktabat Shan'a al-Atsariyyah.
- Wansbrough, John. 2004. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus.