

Kritik Muḥammad Shahrūr terhadap *Asbāb al-Nuzūl* dalam Penafsiran al-Qurʾān

M. Thoḥar Al-Abza¹

Abstract

This article proves that Asbāb al-Nuzūl is an important element in interpreting the Qurʾān and is a part of Ulūm al-Qurʾān. The result of this article has proven the weakness of Shahrūr's opinion (1938-...) expressing that present-time interpretation does not need the Asbāb al-Nuzūl, because, according to him, that tradition was only a form of history in interpretation, which is applicable only for the time of revelation, and not applicable in the present time. This article strengthens Abū Zaid's opinion (1943-...) which considers Asbāb al-Nuzūl as historical information and as important element in Qurʾānic interpretation at the same time. This article also supports Fazlurrahman's view (d. 1988) which makes Asbāb al-Nuzūl -- either in macro or in micro -- as historical information that must be known and used in interpretation.

Keywords: *Asbāb al-Nuzūl, Ṣaḥābat, 'Adālat al-Ṣaḥābat.*

Pendahuluan

Ada sebuah kecenderungan penafsiran yang menjadikan *present context* sebagai pertimbangan dalam penafsiran, dan di saat yang sama mengabaikan *historical context*.² Pandangan ini meyakini bahwa teks al-Qurʾān adalah rekaman *kalām* Allah SWT yang abadi dan universal, sehingga dalam menafsirkan al-Qurʾān tak ada keharusan untuk mempelajari *asbāb al-nuzūl*³ dan

¹ Dosen STAIN Al Falah Jayapura. Alamat: Jl. Merah Putih, Distrik Heram, Buper Waena, Kota Jayapura, Papua, 99538. E-mail: hyangtoḥ@yahoo.co.id.

²Komaruddin Hidayat, *Manafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), cet II, 164. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap al-Qurʾān," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qurʾan dan Hadits* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 8, No. 2 (Juli: 2007), 198-200. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qurʾān pada Masa Kontemporer," Makalah dipresentasikan pada *Annual Conference Kajian Islam*, dilaksanakan oleh Ditpertaís DEPAG RI, 26-30 November 2006 di Bandung, 13-15.

³Fazlur Rahman dan Abū Zaid menyatakan sebaliknya. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago & London: The University of Chicago Press: 1998), cet VIII, 5-7. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS: 2003), 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 Qurʾān," dalam Abdullah Saeed (ed.),

sejarah Muḥammad SAW. Bagi pandangan ini, cukuplah teks al-Qur'ān berbicara sendiri pada pembacanya, dan jika setiap pembacaan harus selalu dikembalikan ke situasi Arab ketika ia diturunkan, maka makna universalitasnya akan berkurang.⁴

Pandangan ini dianut oleh Muḥammad Shahrūr (1938-...),⁵ yang menurutnya al-Qur'ān diperuntukkan bagi generasi saat ini dan mendatang, seakan-akan Nabi Muḥammad baru wafat kemarin.⁶ Dengan demikian, segala jenis produk tafsir masa lalu bersifat lokal-temporal, termasuk penafsiran Nabi SAW yang merupakan bentuk awal penafsiran.⁷ Hal ini berarti bahwa pemahaman terhadap al-Qur'ān saat ini harus sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang *up to date*.

Implikasinya, pendekatan yang dipilih Shahrūr mengharuskan penegasian *Asbāb al-Nuzūl* dari ilmu-ilmu al-Qur'ān.⁸ Tidak hanya menolak, Shahrūr juga mengkritik *Asbāb al-Nuzūl* yang umumnya dipandang sebagai bagian dari Ulumul Qur'ān dan alat bantu dalam penafsiran. Inilah yang menarik untuk dikaji, sebagaimana penulis sajikan dalam tulisan ini, merujuk pada beberapa sub bab dalam bukunya *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*.

Asbāb Al-Nuzūl: Cacat Terbesar 'Ulūm al-Qur'ān' ?

Tampaknya alasan penolakan Shahrūr terhadap *Asbāb al-Nuzūl*, didasarkan atas “Dialektika Filsafat Proses” (*Kainūnah [Being], Sairūrah*

Approach To The Qur'ān In Contemporary Indonesia (London: Oxford University Press: 2005), 116-118.

⁴ Hidayat, *Manafsirkan Kehendak Tuhan*, 164. Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahālī, 2000), cet I, 93-94.

⁵ Ia seorang Linguist sekaligus Arsitek dalam bidang teknik sipil. Lihat biografinya dalam Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1990), 823. Hasil kajian-kajiannya, sebagaimana dikatakan Hallaq, sangat dipengaruhi oleh latar belakang pendidikannya sebagai seorang arsitektur. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245.

⁶ Muḥammad Shahrūr, *The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*, di <http://www.muslim.org/shahroor.htm>, <http://www.quran.org/library/articles/shahroor.htm>.. Diakses 23 Maret 2008. Sebagaimana ungkapan Muḥammad Iqbal yang dikutip oleh M. Quraish Shihab: “*Bacalah al-Qur'ān seakan-akan ia diturunkan kepadamu*”. Lihat Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan: 1994), cet VI, 14.

⁷ Ulama berpendapat bahwa ijtihad Rasulullah meliputi pemahaman terhadap *naṣṣ* al-Qur'ān. ‘Abd al-Jalil ‘Isā Abū al-Naṣr, *Ijtihad Rasulullah SAW*, terj. Wawan DS (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), cet I, 222. Hal ini berarti bahwa penafsiran Rasulullah bersifat relatif, atau paling tidak hanya berlaku temporal atau lokal.

⁸ Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 93-94.

[*Procesing*], *Ṣaiūrah* [*Becoming*]).⁹ Dengan kacamata ini, riwayat *asbāb al-nuzūl* meskipun berkualitas *ṣaḥīḥ*, ia tak lebih dari sekedar bentuk penjelasan awal proses interaksi yang historis antara manusia dengan al-Qurʾān pada abad VII. Sementara makna al-Qurʾān eksis pada dirinya sendiri (*kainūnah*), ia tidak terikat pada proses perjalanan sejarah (*ṣairūrah*).¹⁰ Dengan demikian, *asbāb al-nuzūl* hanyalah salah satu bentuk varian penafsiran yang bersifat particular-historis dan lokal-temporal. Sebab, pada dasarnya ia terletak dalam tempurung sejarah dan lebih tepat dikatakan sebagai bagian dari ilmu sejarah.¹¹

Faktor lain penolakan Shaḥrūr, dikarenakan rapuhnya *asbāb al-nuzūl* itu sendiri. Doktrin bahwa tanpa pengetahuan *asbāb al-nuzūl* pemahaman terhadap al-Qurʾān tidak akan tercapai,¹² dipandang Shaḥrūr sebagai menyesatkan. Kegelisahan akademis ini cukup beralasan. Sebab, pandangan tersebut mengandung problem cukup serius yang tidak disadari, yakni bukti nyata bahwa tidak semua ayat al-Qurʾān memiliki sebab-sebab khusus.

Roem Rowi membuktikan, bahwa al-Wāḥidī mengoleksi riwayat *asbāb al-nuzūl* sebanyak 82 surat atau sekitar 72% dan 32 surat tidak memiliki *asbāb al-nuzūl*. Dari jumlah 32 itu, menurut al-Suyūṭī, 23 di antaranya memiliki *asbāb al-nuzūl*. Hanya ada 9 surat saja yang disepakati oleh kedua kitab tersebut yang tidak memiliki *asbāb al-nuzūl*. Jika keduanya digabungkan, maka jumlah surat yang ber- *asbāb al-nuzūl* bisa lebih banyak lagi. Jumlah seluruh ayat al-Qurʾān berdasarkan mushaf *al-Qurʾān al-Karīm Wa Tarjamatuh al-Indūnisiyyah* yang diterbitkan oleh kerajaan Arab Saudi adalah 6234 ayat. Dari jumlah tersebut, ada 715 atau sekitar 11,5 % di antaranya memiliki *asbāb al-nuzūl*.¹³

Dari sisi kualitas, al-Suyūṭī mengklaim bahwa koleksinya merupakan pelengkap dari koleksi al-Wāḥidī.¹⁴ Sebagaimana kata Watt bahwa koleksi al-Wāḥidī memiliki banyak cacat, tidak lengkap dan tidak konsisten.¹⁵ Bahkan hanya memuat riwayat-riwayat yang menceritakan peristiwa-peristiwa yang

⁹Tentang hal ini baca selengkapnya Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 27-58.

¹⁰Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 94.

¹¹Pandangan ini bukanlah hal baru. Al-Zarkashī telah membantahnya dalam bukunya *al-Burhān*. Lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), Juz I, 45-51. Hanya saja Shaḥrūr memunculkannya dengan polesan filsafat, sehingga tampak betul-betul baru.

¹²Sebagaimana juga dikutip oleh al-Suyūṭī dalam bukunya, *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), Jil I, cet I, 59.

¹³Roem Rowi, *Menafsir Ulumul Qurʾān: Upaya Apresiasi Tema-Tema Pokok Ulumul Qurʾān* (Sidoarjo: al-Fath Press, 2005), cet II, 47.

¹⁴Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm, tth), 13.

¹⁵Lihat kitab aslinya, Abī al-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAlī al-Wāḥidī al-Naisāburī, *Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 1996).

tanggal kejadiannya tidak diketahui.¹⁶ Namun demikian, al-Wāḥidī memeringatkan agar dalam periwayatan lebih selektif, yakni *asbāb al-nuzūl* harus didapat dari pendengaran langsung dari para saksi proses turunnya ayat.¹⁷ Namun demikian, al-Zarkashī mengakui bahwa kebanyakan riwayat *asbāb al-nuzūl* tidak bisa dipercaya, meskipun tidak semuanya.¹⁸ Dengan kata lain, proses transmisi periwayatan harus dengan cara *naql* yang *ṣaḥīḥ*.

Sikap kehati-hatian al-Wāḥidī tidak membuatnya selamat dari kesalahan. Al-Suyūṭī menilai bahwa al-Wāḥidī terlalu bersemangat mengoleksi riwayat-riwayat yang bercampur, *ṣaḥīḥ* dan *da'if*. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya riwayat melalui jalur transmisi dari Kalbī dari Abī Ṣāliḥ dari Ibnu 'Abbās yang dipandang tidak berdasar dan lemah.¹⁹ Ternyata, al-Suyūṭī juga “tidak selamat” dari kesalahan yang sama, dalam memilah dan memilih riwayat-riwayat *Ṣaḥīḥ*.²⁰ Jika demikian, maka kitab-kitab yang mengutip dari dua kitab tersebut sebagai rujukan utama, maka akan berakibat pada kualitas yang sama, sesat dan menyesatkan.

Inilah yang disayangkan oleh Shaḥrūr, sehingga menurutnya *Asbāb al-Nuzūl* layak di~~delete~~ dari tradisi Ulumul Qur'ān.²¹ Dalam rangka inilah, Shaḥrūr mengajukan kritik sebagaimana berikut ini.

Antara *Asbāb al-Nuzūl* dan *Munāsabāt al-Nuzūl*: Sebuah Polemik Semantik

Istilah *Asbāb al-Nuzūl* tidak muncul di masa dan oleh Rasulullah, bahkan sahabat sekalipun. Rippin membuktikan bahwa istilah ini muncul dan terkenal belakangan, sejak masa al-Wāḥidī bersama bukunya *Asbāb al-Nuzūl*, dan menjadi terpatenkan setelah itu.²² Al-Zarkashī dan al-Suyūṭī tidak membicarakan istilah, hanya saja mereka menengarai awal munculnya koleksi riwayat “*peristiwa turunnya al-Qur'ān*” sejak Ibn 'Ali al-Madinī (w. 848).²³ Bisa jadi, istilah ini dipandang tidak memiliki implikasi teoritis sebagaimana Shaḥrūr

¹⁶W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, terj. Lillian D. Tedjasuzana (Jakarta: INIS, 1998), 95.

¹⁷Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, hal 10. Hal ini diperkuat oleh al-Zarqānī. Muḥammad 'Abd al-'Adhim al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jil I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996 M), 115.

¹⁸Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, hal 156.

¹⁹Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 17.

²⁰Muḥammad Hādī Ma'rīfat, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Ttp: Muassasah al-Nashr al-Islāmī: 1416 H), jilid 1, cet III, 247-253.

²¹Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 93-94.

²²Andrew Rippin, “The Exegetical Genre “Asbāb al-Nuzūl”: A Bibliographical and Terminological Survey,” *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 48, No. 1, 1985, 15.

²³Ibn 'Ali al-Madinī (w. 848) dengan bukunya “*Kitāb al-Tanzīl*”. Lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 45. al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 13.

yang memandangnya sebagai problem yang cukup serius.

Shaḥrūr lebih memilih istilah “*Munāsabāt al-nuzūl*”²⁴ yang dipandanginya lebih tepat untuk peristiwa-peristiwa yang menyertai turunnya ayat, daripada *Asbāb al-Nuzūl* yang memiliki *stressing* makna sikap *sūʾ al-adab* kepada Allah.²⁵

Istilah *Munāsabāt al-nuzūl* lebih memiliki makna sebuah keadaan di mana wahyu turun di dalamnya, dan ia tidak mempunyai pengaruh sama sekali terhadap turun-tidaknya teks, dengan asumsi bahwa *al-Munāsabāt* secara bahasa berarti kesesuaian. Sementara istilah *Asbāb al-nuzūl* lebih dipahami sebagai sebuah keadaan yang menuntut turunnya sebuah ayat, sehingga ia memiliki pengaruh terhadap keberadaan teks. Hal ini berangkat dari pemahaman bahwa kata “*sabab*” adalah sesuatu yang meniscayakan keberadaannya karena adanya penyebab, dan ketiadaannya karena tidak adanya penyebab.²⁶

Bagi Shaḥrūr, pengakuan terhadap *asbāb al-nuzūl* sama saja dengan menghapus sifat universalitas risalah Muḥammad SAW dan membatasinya dalam batas-batas temporer. Menurutnya, pengakuan terhadap *asbāb al-nuzūl* juga berarti menduga akan historisitas kitab Allah SWT, yang bisa lenyap dengan lewatnya sebab-sebab yang diturunkannya.²⁷

Jika *asbāb* bersifat historis, maka konsekuensinya adalah teks yang memiliki relasi dengan *asbāb*nya juga harus bersifat historis. Padahal, sejarah merupakan peristiwa-peristiwa masa lalu yang terletak terpisah dari peristiwa saat ini. Oleh karena itu sejarah tidak bersifat universal, sebab ia terpagari oleh ruang, waktu dan pelaku pada saat terjadinya peristiwa. Sementara yang demikian itu, bukan karakteristik teks syarʿī yang bersifat universal-kontekstual.

Tampaknya istilah *munāsabāt al-nuzūl* mirip dengan istilah *shaʿn al-nuzūl*. Hādī Maʿrifat mengatakan, istilah *shaʿn al-nuzūl* memiliki jangkauan makna yang lebih umum daripada istilah *asbāb al-nuzūl*. Jadi, setiap ada peristiwa berkaitan dengan seseorang atau suatu masalah yang terjadi pada masa lalu, saat ini dan masa mendatang, terkait dengan hukum, diturunkan satu atau beberapa ayat, maka semua ini disebut dengan *shaʿn al-nuzūl* dari ayat-ayat yang diturunkan. Sementara *asbāb al-nuzūl* adalah sebuah peristiwa yang

²⁴Menurutnya istilah ini pernah diucapkan oleh ‘Alī ra. Namun tidak jelas, apakah istilah itu benar-benar telah diucapkan oleh ‘Alī ra sendiri atau hanya oleh pengagumnya saja.

²⁵Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 84.

²⁶Lihat diskusi tentang *Munāsabāt al-Nuzūl Lā Sabab al-Nuzūl*, diakses 04 Desember 2007 di <http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?t=8975>

²⁷Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 204-205.

disusul oleh turunnya ayat atau beberapa ayat.²⁸ Namun demikian, pendapat ini masih menyetujui adanya *asbāb al-nuzūl* dalam bingkai yang lebih khusus.

Sāmīr Islāmbūlī tidak menggunakan terma ”*sabab*”. Menurutny, kata ”*sabab*” menunjuk makna sesuatu yang meniscayakan adanya sesuatu karena adanya penyebab, dan meniscayakan ketiadaannya karena tiadanya penyebab. Sehingga, istilah yang tepat adalah *Tārikhiyyat Nuzūl al-Tashrī‘ (Historisitas Turunnya Tasyrī‘)*. Istilah ini mengandung makna bahwa waktu dan peristiwa memiliki kesesuaian dan kecocokan, yang secara sempurna telah ditentukan oleh Allah SWT untuk menurunkan teks dengan format yang sesuai pada saat itu.²⁹

Istilah yang ditawarkan Sāmīr justru tampak terjebak pada sifat lokalitas dan temporalitas. Jika demikian, maka shalat, puasa, atau syari’at lainnya hanya berlaku lokal-temporal. Sebab, sejarah terkait erat dengan ruang, waktu dan pelaku pada saat tertentu.³⁰ Padahal, syari’at meskipun ia tampak bersifat historis, sebenarnya ia melampaui dimensi historis itu sendiri. Ia di*setting* untuk diturunkan pada konteks tertentu dan tidak tunduk pada historisitas, seperti *asbāb* lain yang tunduk pada relativitas dan partikularitas. Justeru ia yang menjustifikasi, mewujudkan dan memberikan pengaruh dalam sejarah, dan bukan sebaliknya.

Penolakan Shahrūr terhadap istilah *asbāb al-nuzūl* juga didasarkan pada pandangan *Uṣūl al-Fiqh* bahwa istilah tersebut menunjuk pengertian bahwa suatu ayat tidak akan turun kecuali dengan adanya sebab-sebab tertentu, sebagaimana hubungan antara *al-ma‘lūl* dan *al-‘illahnya*.³¹ Sehingga, ketika sebab ini tidak ada, maka ayatpun tidak akan turun.³²

Kenyataannya, para ahli *uṣūl* berpandangan bahwa *asbāb al-nuzūl* bukan berarti temporalitas hukum dan tidak terbatas sebagai sebab, sehingga kaedah

²⁸M. Hadi Ma’rifat, *Sejarah al-Qur’ān*, terj. Thoha M. (Jakarta: al-Huda: 2007), cet II, 98.

²⁹Sāmīr Islāmbūlī, *Zāhirat al-Naṣṣ al-Qur’ānī Tārikh wa Mu’aṣīrah* (Damaskus: Dār al-Awā’il: 2002), 130.

³⁰Abd al-‘Aziz Kāmil, *al-Qur’ān wa al-Tārikh* (Kuwait: Dār al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah: 1984), cet I, 11-74.

³¹Ulama berbeda pendapat tentang “‘illat”: *Pertama*, golongan yang tidak mensyaratkan kesesuaian antara sifat dan hukum. Alasannya, bahwa baik ada kesesuaian atau tidak di antara keduanya, tetap saja dianggap sebagai asbab dan ‘illat. *Kedua*, golongan yang mensyaratkan adanya kesesuaian antara keduanya. Alasannya, jika sifat dan hukum tidak ada kesesuaian yang jelas, maka hanya dianggap sebagai *asbāb* dan bukan ‘illat. Lihat Zakīy al-Dīn Sha‘bān, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Nashr: Tth), 248.

³²Muḥammad b. al-Amīr al-Ṣan‘ānī, *Uṣūl al-Fiqh: Ijābat al-Sā’il Sharḥ Bughyah al-‘Āmil* (Beirut: Muassasah al-Risālah: 1986), cet. I, 51. Lihat juga ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-‘Ilm” 1978), cet XII, 117.

yang dipegang adalah ”*al-ʿIbrah bi ʿumūm al-lafẓ, lā bi khusūṣ al-sabab*”.³³ Shaḥrūr, sebenarnya juga memegang kaedah ini. Hanya saja, ia tidak mempertimbangkannya sama sekali dalam penafsiran sebagaimana ulama lainnya.

Penggunaan istilah *asbāb* dalam tradisi ulumul Qurʿān disandarkan pada kata “*sabab*” sebelum kata “*nuzūl*” atau juga disandarkan pada huruf *fāʾ al-sababiyyah* yang dirangkaikan dengan kata “*nazalat*”, sehingga wajar ketika riwayat-riwayat yang berkaitan dengan peristiwa turunnya yang menggunakan redaksi tertentu disebut “*sabab*”.³⁴ Dengan demikian, penggunaan kata *asbāb* lebih bersifat redaksional dalam riwayat. Bukan *asbāb* dalam pengertian kausalitas yang mengharuskan wujudnya *musabbab*.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa istilah *asbāb al-nuzūl* sebagai peristiwa yang mengiringi turunnya ayat tidak merusak nilai universalitas al-Qurʿān dan penggunaan istilah tersebut tidak berakibat pada *sūʾ al-adab*.

Doktrin ʿAdālah dan ʿIsmah al-Ṣaḥābah atas Umat Islam

Shaḥrūr berpandangan bahwa di antara sebab peletakan ilmu *Asbāb al-Nuzūl* dikarenakan adanya anggapan bahwa riwayat sahabat tentang *asbāb al-nuzūl* adalah sakral dan tidak boleh diragukan, sebab mereka semua adalah adil. Dengan begitu para ulama hadits menyusun sebuah judul tertentu tentang apa-apa yang telah diriwayatkannya itu dalam kitab-kitab hadits Nabi yang disebut *al-Musnad*,³⁵ yang hanya berisi riwayat-riwayat lemah dan tidak berarti.³⁶

Untuk memperkuat argumen, Shaḥrūr mengutip riwayat al-Wāḥidī³⁷ sebagai sebab turunnya QS: al-Furqān: 10. Dari riwayat ini, ada beberapa kemustahilan yang meniscayakan Shaḥrūr menolaknya. Di antaranya ayat

³³Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terjemah dari *Dawāʿir al-Khauf: Qirāʿah fī Kḥiṭāb al-Marʿah*, oleh: Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill: 2003), cet I, 180.

³⁴Adnān Kāmil, *ʿUlūm al-Qurʿān* (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmī, Tth), 31.

³⁵*Al-Musnad* adalah sebuah riwayat yang diriwayatkan dari seorang syaikh dan secara jelas didapat melalui *simāʾī* dari syekhnya, kemudian dari syekhnya hingga sampai pada sahabat. al-Ḥākim mensyaratkan bahwa *al-Musnad* tidak berupa riwayat yang *mauqūf*, *mursal*, *muʿdal* dan dalam periwayatan itu tidak ada seorang *mudallis*. Selanjutnya dalam mata rantai periwayatan tidak ada redaksi “*أخبرت عن فلانة*”, “*حدثت عن فلان*”, “*بلغني عن فلان*”, “*رفعه فلان*”, “*أظنه مرفوعا*”, dan lain sebagainya. Jika ditemukan dalam sebuah riwayat musnad yang menggunakan redaksi ini, maka al-Ḥākim tidak menghukuminya sebagai *ṣāḥiḥ*. al-Ḥākim al-Naisābūrī, *Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth*, ṭaḥqīq: Sayyid Muʿzam Ḥusain (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah: 1977), 56.

³⁶Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 88.

³⁷Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 224.

tersebut dibawa oleh malaikat Ridwan yang bertugas sebagai penjaga Surga, bukan oleh Jibril yang bertugas menyampaikan wahyu.³⁸ Muatan riwayat ini tidak rasional, sebab, Ridwān adalah malaikat penjaga surga, bukan penyampai wahyu yang sebenarnya diemban oleh Jibril. Bisa jadi, riwayat tersebut dibuat oleh tukang cerita, atau dihembuskan oleh orang yang memiliki tendensi tertentu.

Tampaknya kritik Shahrūr terhadap riwayat di atas juga searah dengan pandangan para sarjana Muslim dalam bidang hadits, yakni sebagaimana telah penulis telusuri,³⁹ ternyata diperoleh hasil negatif, *da'if*.⁴⁰

Shahrūr selanjutnya mengkritisi riwayat al-Suyūṭī tentang kasus persetubuhan 'Umar dengan isterinya di malam Ramadhan.⁴¹ Dalam hal ini, penulis mencoba *recheck* ke buku aslinya (karya al-Suyūṭī) dan tidak menemukan redaksi yang sama dengan apa yang dikutip Shahrūr.⁴² Justeru riwayat tersebut dapat ditemukan hanya dalam tafsir *al-Kashf wa al-Bayān*,⁴³ tidak yang lain. Itupun sanadnya tidak jelas, sehingga tidak bisa dihukumi (*Iam aqif 'alaih*). Ada indikasi bahwa para ulama telah mengantisipasi sebelumnya dan selektif dalam pengutipan riwayat. Dengan demikian, di samping Shahrūr salah kutip, juga kutipannya tidak tepat dijadikan dasar untuk melontarkan kritik.

Terkait dengan pandangan Shahrūr bahwa penanaman konsep '*adālah al-Ṣahābah*' merupakan penyebab diletakkannya ilmu *Asbāb al-Nuzūl*, menurut penulis perlu dicermati lebih lanjut, sebab perdebatan mengenai keadilan sahabat bukanlah hal baru, dan tampaknya telah memiliki akar perdebatan yang panjang, antara Sunni dan Syi'ah. Hal ini tidak lepas dari akar permasalahan, siapa sebenarnya sahabat, dan apa konsep *al-'adālah* itu sendiri?

Sahabat dalam pandangan *Ahl al-Ḥadīth* adalah setiap muslim yang

³⁸Lihat selengkapnya Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 89-90.

³⁹Riwayat itu ditemukan dalam Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tha'labī al-Naysabūrī, *al-Kashf wa al-Bayān*, taḥqīq: Abū Muḥammad b. 'Ashūr (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī: 2002), cet I, Juz VIII, 124. Abū 'Abd al-Raḥmān Iṣām al-Dīn al-Ṣābi'ī, *Jāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyyah, Qism al-Ḍa'if wa al-Mawḍū'* (Ttp: Tth) juz I, h. 54. Abū al-Ḥasan al-'Alī b. Muḥammad 'Arrāq al-Kannānī, *Tanzīh al-Syarī'ah al-Marfū'ah 'An al-Aḥādīth al-Syanī'ah al-Mawḍū'ah*, taḥqīq: 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf dan Abdullāh b. Muḥammad al-Ghumārī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah: Tth), Juz I, 386.

⁴⁰Lihat halaman lampiran I, M. Thohar al-Abza, "Kontekstualitas al-Qur'an: Studi Kritis atas Metodologi dan Pandangan Muḥammad Shahrūr tentang *Asbāb al-Nuzūl* dan Penafsiran," Tesis S2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

⁴¹Lihat Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 91

⁴²Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 90. Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 17.

⁴³Dalam Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tha'labī al-Naysabūrī, *al-Kashf wa al-Bayān*, Juz II, 76.

melihat Rasulullah SAW.⁴⁴ Pengertian ini mengecualikan Abdullāh b. Umm Maktūm yang buta penglihatannya dan orang-orang semisalnya. Padahal dia bersahabat dengan Rasulullah SAW. Al-Bukhārī meredefinisi dengan menambahkan kata ”*sahiba*” yang berarti menemani. Jadi, sahabat adalah muslim yang pernah menemani Nabi SAW atau melihatnya.⁴⁵ Pengertian ini berarti memasukkan Ibnu Umm Maktūm sebagai sahabat.

Kemudian al-ʿAsqalānī meredefinisi dengan pengertian yang lebih longgar bahwa sahabat adalah orang yang (pernah) bertemu dengan Rasulullah SAW, beriman kepada beliau dan meninggal dalam keadaan Islam,⁴⁶ termasuk dari golongan Jin.

Pengertian di atas mengecualikan orang yang bertemu dengan Rasulullah SAW sebagai muslim, namun kemudian konversi ke agama lain. Seperti ʿAbdullāh b. Jaḥsh al-Asadī beserta isterinya Umm Ḥabībah b. Abī Sufyān b. Ḥarb yang kemudian berhijrah ke tanah Ḥabashah, dan pada akhir hayatnya ia murtad.⁴⁷

Mengenai *ʿadil*, al-Ḥākim mensyaratkan perawi yang ʿadil harus muslim, tidak mengajak kepada perbuatan bidʿah, dan tidak melakukan maksiat yang menggugurkan keadilan (fasik).⁴⁸ Al-Subkī menambahkan secara ketat, perawi harus mampu menghindari hal-hal mubah yang dianggap rendah, misalnya makan di jalan dan kencing di pinggir jalan.⁴⁹ Jadi, perbuatan yang bisa menggugurkan sifat keadilan adalah perbuatan yang merusak *murūʿah* termasuk perbuatan fasik. Dengan kata lain, rawi yang adil adalah harus beragama Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan agama dan memelihara *murūʿah*.

Memang redefinisi “*sahabat*” di atas diamini mayoritas umat Islam,

⁴⁴Zain al-Dīn al-ʿIrāqī, *al-Taḥqīq wa al-Idārah: Sharḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*, taḥqīq ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān (Beirut: Dār al-Fikr: 1970), cet I, 291.

⁴⁵Al-Bukhārī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, taḥqīq: Muḥammad Dīb al-Baghā (Beirut: Dār Ibn Kathīr: 1978), cet III, Juz III, Kitāb: *Faḍāʾil al-Ṣaḥābat*, Bāb: *Faḍāʾil Aṣḥāb al-Nabī*, 1333. Pembahasan lebih jauh dalam Ibnu Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī; Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Maʿrifat: 1379 H), Juz VII, Bāb: *Qauluh Faḍāʾil al-Ṣaḥābat*, 3.

⁴⁶Al-ʿAsqalānī, *Nukhbat al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-Athar* (Beirut: Dār al-Maʿshāri, 2001), cet I, 59. Secara apik, Fuad Jabalī juga membahas tentang perkembangan definisi ini dalam, “A Study of The Companions of The Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments” (Ph.D Thesis: Institut of Islamic Studies McGill University Montreal: 1999), 53-89.

⁴⁷Ibnu Saʿad al-Baṣrī al-Zuhri, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār Ṣādir: Tth), Juz I, Bāb *Dhikr Biʿthat al-Rasūl*, 259.

⁴⁸Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth*, 99.

⁴⁹Ali b. ʿAbd al-Kāfī al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj ʿAlā Minhāj al-Wuṣūl Ilā ʿIlm al-Uṣūl Li al-Baiḍāwī*, taḥqīq: Jamāʿat Min al-ʿUlamāʾ (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah: 1404H), cet I, Juz II, 315. Bandingkan dengan pandangan Ibn Ṣalāh dalam *Muqaddimah*nya. Ibnu Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn Ṣalāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿaṣir: 1977), 104.

namun yang menjadi perdebatan adalah pelekatan sifat adil bagi seluruh sahabat oleh Sunni. Menurut Ibn Hibbān, kesepakatan teologis ini,⁵⁰ didasarkan pada riwayat yang melarang celaan atas sahabat.⁵¹ Dari riwayat ini Sunni sampai kepada sebuah kesimpulan bahwa seluruh sahabat bersifat adil.⁵² Pengakuan ini tampak jelas pada ketidakberanian (*ta'atan*) ulama hadits melakukan *jarh* terhadap seorangpun pada tingkatan sahabat.⁵³ Inilah yang disayangkan, kriteria adil tidak menyentuh pada ranah sahabat. Ia hanya diberlakukan bagi generasi tabi'in dan generasi seterusnya. Tinggallah kelompok sahabat yang semuanya adalah adil.

Al-Ash'ath b. Qais pernah murtad pada masa Nabi SAW dan masuk Islam kembali pada masa Abū Bakar.⁵⁴ Walid b. 'Uqbah pernah menjadi imam salat subuh dalam keadaan mabuk, dan melakukannya 4 rakaat, kemudian, 'Uthmān b. 'Affān memberikannya hukuman cambuk.⁵⁵ Al-Ḥakam b. Abī al-'Āṣ b. Umayyah yang masuk Islam pada waktu Fatḥ Makkah dan berdomsili di Madinah, kemudian diasingkan oleh Nabi SAW dari Madinah ke tanah Ṭāif, dan kembali lagi ke Madinah pada masa Khalifah 'Uthmān b. 'Affān. Dia pernah dilaknat oleh Nabi SAW karena telah mengintip di saat beliau sedang bersama isterinya.⁵⁶ Para pelaku tersebut terasa tidak adil jika disejajarkan dengan Ibn 'Umar atau Ibn 'Abbās, karena alasan sama-sama sahabat.

Tampaknya, pandangan sifat adil bagi seluruh sahabat lebih didasarkan pada keyakinan teologis, bukan didasarkan pada penelitian historis mengenai biografi para sahabat.

Sebuah pendapat mengatakan bahwa masalah keadilan sahabat secara

⁵⁰Ibnu Hibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān* (Beirut: Muassasah al-Risālah: 1993), Juz XVI, Kitāb: *Ikhbārūhu 'An Manāqib al-Ṣaḥābah*, Bāb: *Faql al-Ṣaḥābah*, no: 7253, 238.

⁵¹Al-Bukhārī, al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar, Juz III, Kitāb: *Faḍā'il al-Ṣaḥābah*, Bāb: *Qaul al-Nabi Walau Kunta...*, hadits no. 3470, 1343.

⁵²Lihat catatan kaki Taqiy al-Dīn al-Nadwī dalam Mālik b. Anas, *Muwatta' al-Imām al-Mālik: Riwayāt Muḥammad b. Al-Ḥasan*, taḥqīq: Taqiy al-Din al-Nadwi (Damaskus: Dār al-Qalam: 1991), cet I, Juz II, 462.

⁵³Lihat kitab-kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dil*. Misalnya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Taqrib al-Tahdhīb* (Suriah: Dār al-Rashīd, 1986), cet I; al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Muassasah al-'Ālamī, 1986), cet I; Ḥamd b. Aḥmad al-Dhahabī, *al-Kāshif fī Ma'rifat Man Lahu Riwayāt fī al-Kutub al-Sittah* (Jeddah: Dār al-Qiblat Li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah: 1992), cet I.

⁵⁴Izz al-Dīn b. Al-Athīr Abī al-Ḥasan b. Muḥammad al-Jazarī (Ibn al-Athīr), *Usd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah*, taḥqīq: Khairī Sa'id (Kairo: al-Maktabah al-Taūfiqiyyah: Tth), 136-138.

⁵⁵Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, taḥqīq: Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī: Tth), Juz III, *Kitāb al-Ḥudūd*, Bāb *Ḥadd al-Khamr*, no: 1707, 1321. Sulaimān b. al-Ash'ath Abū Dāwūd al-Sijistānī al-Azdī, *Sunan Abī Dāwūd*, taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamid (Beirut: Dār al-Fikr: Tth), Juz II, *Kitāb al-Ḥudūd*, Bāb *Ḥadd al-Khamr*, no: 4480, 568.

⁵⁶Al-'Asqalānī, *al-Iṣābah*, Juz II, Bāb *al-Ḥā' Ba'dah al-Kāf*, no: 1783, 104-105.

keseluruhan bisa diterima, dengan catatan hanya terhitung sampai pada terjadinya tragedi “*Fitan*”, dan setelah masa itu, maka harus diteliti terlebih dahulu.⁵⁷ Misalnya kasus pembunuhan terhadap ‘Ali ra. Menurut Muʿtazilah, si pembunuh masuk dalam kategori fasiq.⁵⁸ Artinya, si pembunuh tersebut adalah bukan sahabat yang ‘*ādil*. Sebab, salah satu ciri dari ‘*adālah*, baik dalam persaksian maupun periwayatan adalah selamat dari perbuatan fasiq.⁵⁹

Oleh karena itu ulama hadits menegaskan pentingnya mengetahui biografi para sahabat berikut klasifikasinya yang menunjukkan ketidaksetaraan.⁶⁰ Bagi Syi’ah, klasifikasi tersebut menunjukkan ketidakbenaran pandangan bahwa sahabat seluruhnya adil. Oleh karena itu, Syi’ah menilai bahwa pandangan Sunni tersebut sebagai batil, sebab, menurut Syi’ah doktrin *al-‘adālah* sengaja diciptakan untuk mencapai ambisi politik tertentu dengan cara memengaruhi masyarakat agar menerima bahwa konsep ini merupakan bagian akidah yang tak terpisahkan dari Islam,⁶¹ sehingga yang mengingkarinya menjadi kafir.

Tampaknya kritik Shaḥrūr selaras dengan pendapat Syi’ah, atau paling tidak, sejalan dengan pendapat Muʿtazilah. Melalui celah inilah, Shaḥrūr berupaya memasuki wilayah perdebatan klasik yang tak berhujung hingga kini. Kemudian dengan celah ini pula, Shaḥrūr menolak dan mengklaim bahwa

⁵⁷Pendapat ini tampaknya berangkat dari pernyataan Ibn Sirrīn (w. 110 H): “*Dulu, orang-orang tidak bertanya tentang isnād. Ketika telah terjadi fitnah, mereka berkata: Jelaskan nama-nama isnād kalian..! Jika berasal dari ahl al-Sunnah maka hadits kalian diterima dan jika berasal dari Ahl al-Bida’ maka hadits kalian diabaikan*”. Muslim b. al-Ḥajāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb *Muqaddimah*, bāb *al-Isnād min al-Dīn*, 15. Ungkapan ini juga dikutip oleh Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Thaqāfah al-Islāmiyyah: 1985), 9-10. Pernyataan tersebut, setidaknya telah melahirkan dua teori tentang kelahiran sanad. *Pertama*, sebagian besar ahli hadits dari abad pertengahan hingga sekarang sepakat bahwa yang dimaksud fitnah dalam pernyataan Ibnu Sirrīn adalah perang sipil pertama yang ditandai dengan terbunuhnya Khalifah ‘Uṣmān pada 35 H/ 656 M sebagai awal perkembangan isnād. M. M. Muṣṭafā al-‘Azamī, *Studies in Early Hadīth Literature* (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1968), 216-217. *Kedua*, Joseph Schacht (w. 1969) berpendapat bahwa fitnah yang disebut oleh Ibn Sirrīn adalah perang sipil ketiga yang dimulai dari terbunuhnya Khalifah Banī Umayyah, Walīd b. Yazīd pada 126 H/ 743 M. Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 36.

⁵⁸Zain al-Dīn al-‘Iraḳī, *al-Taḥqīq wa al-Idārah: Sharḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, 302.

⁵⁹“...*wa salāmatihi min al-fisq...*”. al-Khaṭīb al-Baḡhdādī, *al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*, ḥaḥqīq: Abū ‘Abd al-Lāh al-Sūraqī (Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, Tth), 80.

⁶⁰Kelengkapan klasifikasi atau tingkatan sahabat ini, lihat al-Amīr al-Ṣan‘ānī, *Tauḍīḥ al-Afkār li Ma‘ānī Tanqīḥ al-Anzār*, ḥaḥqīq: Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamid (al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah: Tth), Juz II, 433.

⁶¹Aḥmad Ḥusain Ya‘qūb, *Keadilan Sahabat: Sketsa Politik Awal Islam* (Jakarta: al-Huda: Tth), 38-39, 71.

konsep *al-'adālah* telah menjadi salah satu sebab peletakan ilmu *Asbāb al-Nuzūl*.

Menurut penulis, adalah penting mencermati kalimat "*Kulluhum 'udūl'*". Kata "*Kullu*" tidak selalu menunjuk makna keseluruhan tanpa pengecualian. QS al-Anbiyā': 30 menyatakan bahwa *setiap* sesuatu yang hidup itu diciptakan dari air.⁶² Di tempat lain, al-Qur'ān juga menyatakan bahwa ada makhluk hidup yang diciptakan dari kilatan api, QS: al-Rahmān: 15.⁶³ Dengan demikian, tidak selamanya kata "*Kullu*" menunjuk makna keseluruhan, tanpa pengecualian. Jadi, tidak semua sahabat bersifat adil secara keseluruhan tanpa kecuali, tetapi ada juga sahabat yang melakukan perbuatan yang menyebabkan gugur keadilannya.

Tampaknya makna ini dikehendaki oleh al-Ghazālī yang meyakini bahwa pada dasarnya seluruh sahabat adalah adil, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, kecuali jika ada bukti yang menetapkan bahwa di antara mereka secara pasti telah melakukan perbuatan fasiq secara sadar.⁶⁴ Pendapat ini lebih logik dan realistis secara historis, sebab sangat sulit diterima jika seorang sahabat yang jelas munafik dikategorikan sebagai adil. Seperti Abd al-Lāh b. Ubayy b. Salūl yang munafik, sehingga Allah melarang Rasulullah untuk melakukan salat atasnya, QS: al-Taubah: 84. Seorang munafik adalah seorang yang fasiq (QS: al-Taubah: 67), dan orang fasiq bukanlah orang yang adil.

Jika Shaḥrūr menengarai adanya sahabat yang tidak adil, maka seharusnya secara rinci ia menyebutkan siapa dan apa yang telah diperbuat, sehingga menggugurkan keadilannya. Namun Shaḥrūr tidak melakukan hal itu.

Patut dicermati pula, bahwa sahabat yang pernah berbuat jahat belum tentu tidak obyektif dalam periwayatan. Mu'āwiyah secara politis memang pernah berbuat licik terhadap 'Ali. Di sisi lain tidak ditemukan data historis bahwa ia telah melakukan pemalsuan riwayat. Meskipun Mu'āwiyah memiliki rival politis dengan 'Ali, tetapi Mu'āwiyah masih bersikap obyektif dalam masalah agama. Hal ini terbukti, ketika Mu'āwiyah mendengar berita kewafatan 'Alī ra, ia membaca *istirjā'* dan langsung menangis. Istrinya, Fakhātah bint Qurṭah mempertanyakan kesedihannya dan mengungkit masalah rivalitas politisnya dengan 'Alī. Kemudian, ia berkata kepadanya sambil marah, bahwa menangisnya tidak ada kaitannya dengan politik, tetapi sebab masalah agama, yakni orang-orang telah kehilangan kebaikan, keutamaan serta kedalaman ilmu 'Alī.⁶⁵ Mu'āwiyah hanya bermain dalam ranah politis, bukan

⁶²Lihat pendapat al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wil Āy al-Qur'ān*, Juz IX, 19.

⁶³Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wil Āy al-Qur'ān*, Juz XI, 583.

⁶⁴*al-Faṣl al-Rābi'...*. Lihat Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fi 'Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Salām Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H), cet I, 130.

⁶⁵Ibn Kathir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Juz. VIII, 16.

dalam masalah agama.

Penulis menyayangkan pandangan Syaḥūr bahwa peletakan *Asbāb al-Nuzūl* karena adanya penanaman doktrin '*adālat al-Ṣaḥābah*' dalam benak kaum Muslimin, sebab pandangan ini berakibat pada sikap *inkār al-sunnah*, karena memandang bahwa eksistensi riwayat-riwayat hadits bukan berasal dari Nabi SAW, tetapi karena adanya doktrin.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa peletakan *Asbāb al-Nuzūl* disebabkan adanya penanaman doktrin '*adālat al-Ṣaḥābah*' adalah tuduhan yang tendensius dan lemah.

Tendensi Fanatisme Madzhab dan Golongan

Shaḥrūr berkesimpulan bahwa salah satu sebab peletakan ilmu *Asbāb al-Nuzūl* adalah karena adanya sikap sektarianisme dan fanatisme. Menurutnya, adalah kenyataan pengaruh sektarianisme aliran dan madzhab masa lalu masih membekas di kalangan umat Islam hingga saat ini. Tidak sedikit riwayat-riwayat yang "menguntungkan" atas golongan tertentu, misalnya Syi'ah, Mu'tazilah, Khawarij, Murji'ah ataupun Asy'ariyah.⁶⁶

Tampaknya hal ini juga diakui oleh para akademisi ilmu hadits, misalnya 'Ajjāj al-Khaṭīb.⁶⁷ Syi'ah menengarai bahwa Imam Bukhārī memiliki motif tertentu, sehingga ia tidak pernah berhujjah dengan riwayat dari Imām Ja'far. Padahal umat Islam telah mengakui bahwa ia merupakan guru dari Imam empat madzhab.⁶⁸ Pada masa paruh pertama abad III H merupakan masa yang rawan dalam periwayatan, sehingga muncul riwayat-riwayat palsu. Hal ini juga disadari oleh Izzat Darwazah, sehingga ia menganjurkan agar para penafsir jeli dan tidak salah dalam memilah dan memilih riwayat.⁶⁹

Untuk memperkuat klaim, pertama-tama Shaḥrūr mengutip sebuah riwayat dari buku al-Suyūṭī, yakni terkait turunnya QS: al-Raḥmān: 46. Riwayat itu menceritakan tentang Abū Bakar yang menyebutkan waktu terjadinya hari kiamat, hisab amal, surga dan neraka. Dalam kondisi seperti itu

⁶⁶Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 91.

⁶⁷Banyaknya pemalsuan riwayat terjadi akibat perpecahan politik dalam tubuh Islam sejak masa Mu'āwiyah. Pemalsuan ini biasa dilakukan untuk mendukung klaim masing-masing kelompok yang berseteru, para zindiq, tukang cerita dan lain sebagainya. Namun, para sarjana Muslim, terutama dalam bidang ilmu hadits telah mencurahkan tenaganya untuk membuat aturan untuk menjaga keotentikan sebuah riwayat: mulai dari *Itizām al-Isnād*, memerangi para pembohong, memperkenalkan biografi para perawi dan membuat kaedah-kaedah untuk mengetahui riwayat-riwayat palsu. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), cet VI, 129-164.

⁶⁸Husain Ya'qūb, *Keadilan Sahabat: Sketsa Politik Awal Islam*, 38.

⁶⁹Muḥammad Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000), cet III, Juz I, 205-210.

Abū Bakar menginginkan dirinya menjadi sayur-mayur yang diberikan kepada binatang.⁷⁰

Riwayat tersebut dapat ditemukan dalam kitab *Lubāb al-Nuqūl* dan *Durr al-Manthūr*,⁷¹ karya al-Suyūṭī. Riwayat tersebut ditemukan lengkap dengan sanadnya hanya dalam kitab *al-‘Uzmah* karya Ibn Ḥayyān al-Aṣbahānī.⁷² Riwayat ini berkualitas *ḍa‘īf*.⁷³

Shahrūr menengarai bahwa penyusun riwayat ini bermaksud mengangkat derajat Abū Bakar, sebab menurutnya tidak mungkin orang sekaliber Abū Bakar berandai-andai seperti itu. Padahal beliau telah merasakan manisnya bersahabat dengan Rasulullah SAW.⁷⁴ Namun, menurut penulis, bisa jadi justeru merupakan upaya pelecehan terhadap pribadi Abū Bakar, sebab itu sama saja menganggap Abū Bakar tidak puas menerima kenyataan atas keadaan yang dihadapinya.

Riwayat lainnya berkaitan dengan turunnya QS: al-Ḥujurāt: 12. Riwayat itu berbicara mengenai kebiasaan Salmān al-Fārisī yang tidur setelah makan, sehingga perutnya gendut. Ketika seseorang menyebut-nyebut kebiasaannya, maka turunlah ayat tersebut.⁷⁵ Riwayat ini bisa ditemukan dalam *Durr al-Manthūr*⁷⁶ dan *Rūḥ al-Ma‘ānī*.⁷⁷ tanpa menyebutkan sanadnya secara lengkap. Hanya dalam kitab *al-Taubīkh wa al-Tanbīh* yang menyebutkan sanadnya secara lengkap.⁷⁸ Riwayat ini, berkualitas *ḍa‘īf*.⁷⁹

Shahrūr menengarai adanya tendensi kuat para perawi mengangkat derajat Salmān al-Fārisī, yang memiliki kedudukan tersendiri bagi sebagian golongan.⁸⁰ Menurut penulis, Shahrūr perlu memperkuat argumennya dengan cara mengkaji secara historis hubungan antara Salmān al-Fārisī dengan Ibn Juraij, dan menyajikan dalam bukunya secara ilmiah, sehingga tidak hanya mengira-ngira.

Riwayat lainnya adalah tentang ‘Ali ra yang menggantikan pesuruhnya untuk menyiram pohon kurma dan sedikit biji gandum. Setelah gandumnya

⁷⁰Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 203.

⁷¹Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mantsūr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), Juz VII, 706

⁷²Abdullāh b. Muḥammad b. Ja‘far b. Ḥayyān al-Aṣbahānī, *al-‘Uzmah*, taḥqīq: Riḍā’ al-Lāh b. Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī (Riyād: Dār al-‘Aṣimah, 1408 H), Juz I, 308.

⁷³Lihat M. Thohar al-Abza, “Kontekstualitas al-Qur’ān,” Lamp.

⁷⁴Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 92.

⁷⁵Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 194.

⁷⁶Al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Juz VII, 570

⁷⁷Abū al-Faḍl Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Tth), Juz XXVI, 159.

⁷⁸Abū al-Shaiḥ al-Aṣbahānī, *al-Taubīkh wa al-Tanbīh* (Ttp: Tth), Juz 1, 255.

⁷⁹Lihat M. Thohar al-Abza, “Kontekstualitas al-Qur’ān,” Lamp.

⁸⁰Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 93.

berbuah, dia menumbuk 1/3 nya untuk dibuat roti. Setelah matang, seorang miskin datang dan roti itu diberikannya. Kemudian, 2/3 dari gandum tersebut dibuat roti lagi. Ketika telah matang, datanglah seorang anak yatim, dan diberikannya. Sisa 1/3 terakhir diberikannya kepada seorang tawanan dari kaum musyrik. Sehingga mereka melewatkan hari dengan hal itu, maka sebab itulah turun ayat QS: QS: al-Insān: 8.⁸¹ Riwayat ini oleh Ibn Ḥajar dinilai sebagai riwayat yang sangat lemah, bahkan *mauḍūʿ*.⁸²

Shaḥrūr menilai riwayat ini muncul karena adanya tendensi tertentu untuk mengangkat derajat ʿAli ra, oleh para pengagumnya. Shaḥrūr mempertanyakan tentang kemungkinan perubahan ayat yang turun jika orang yang datang kedua adalah juga orang miskin dan orang ketiga juga orang miskin, apakah kemudian ayat akan berbunyi:

ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ومسكينا ومسكينا

Menurut penulis, jika dikembalikan kepada pandangan Shaḥrūr dalam bukunya yang pertama, yakni *Asbāb al-Nuzūl* terkait erat dengan ayat-ayat *al-Risālah*, dan oleh karenanya tergantung pada *Asbāb al-Nuzūl*, maka bisa saja terjadi perubahan, dan bentuk redaksi ayat akan seperti di atas.⁸³ Jika dikembalikan kepada bukunya yang kedua, maka suatu peristiwa sama sekali tidak dapat memengaruhi turunnya ayat, sehingga jika riwayat itu benar, maka bentuk redaksi ayat tetap seperti itu.

Terkait klaim adanya tendensi fanatisme madzhab dan golongan sebagai penyebab peletakan ilmu *Asbāb al-Nuzūl*, maka hal yang perlu disadari adalah bahwa kemunculan kelompok-kelompok dalam Islam terjadi jauh setelah al-Qurʾān turun. Dalam hal ini terdapat dua kemungkinan:

Pertama, masing-masing golongan mengambil ayat dan riwayat tertentu yang dirasa menguntungkan bagi golongannya.⁸⁴ Para sejarawan dan para ilmuwan hadits tidak mengingkari bahwa hal itu terjadi. Namun demikian, tidak

⁸¹Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 336.

⁸²Lihat M. Thoḥar al-Abza, "Kontekstualitas al-Qurʾān," Lamp.

⁸³Dalam buku pertamanya, Shaḥrūr mencontohkan sebab turunnya ayat yang termasuk kategori *al-Risālah (Umm al-Kitāb)*; QS: ʿAbasa: 1-2 yang merupakan koreksi Allah SWT kepada Muḥammad SAW atas sikap cemberutnya, saat kedatangan Ibnu Ummi Maktūm. Menurutnya, seandainya Nabi tidak berpaling dari Abd al-Lāh b. Ummi Maktūm tentu secara mutlak ayat ini tidak akan turun dan tidak akan bisa terdengar hingga saat ini. Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān*, 159.

⁸⁴Oleh karena itu, perlu dilakukan penelitian terhadap otentitas riwayat: apakah ia betul-betul dari tulisan muallif atau hanya sekedar nukilan, atau juga meneliti sumbernya. *Nahjul Balaghah* ditengarai telah dipalsukan oleh orang-orang Syiʿah untuk memperkuat kebenaran madzhabnya. Setelah diteliti dan uji materi ternyata banyak yang bukan dari Imam Ali ra, melainkan dari mereka sendiri (para pengikutnya). Muḥammad bin Ṣāmil al-Sulmī, *Manhaj al-Tārikh al-Islāmī* (Makkah: Dār al-Risālah al-ʿIlmiyyah, 1998), cet II, hal 173-174.

dapat dipungkiri bahwa ada kelompok yang berpandangan obyektif dan bersikap moderat, yakni *Ahl al-Hadīts* yang berusaha menjaga riwayat melalui kekuatan hafalan.⁸⁵ Dengan demikian, ketika ada sebuah riwayat yang “tampak” menguntungkan salah satu golongan dan merugikan golongan lain tidak serta merta dapat dikatakan lemah atau palsu, sebelum adanya penelitian tentang otentisitas riwayat tersebut, baik secara *dirāyah* maupun *riwāyahnya*.

Kedua, pada awal kemunculan sekte-sekte dalam Islam, riwayat-riwayat tersebut belum terkodifikasi secara rapi. Sehingga, dimungkinkan suatu kelompok hanya mendapat riwayat dari ulama tertentu, tanpa dapat membandingkan (permasalahan yang sama) dengan riwayat dari ulama lain. Padahal Nabi SAW telah melakukan komunikasi dengan semua lapisan masyarakat Arab, baik yang terpelajar maupun terbelakang. Sebagai sumber keputusan dan hukum, tentu beliau memberikan solusi yang tidak selalu sama antara satu orang dengan orang yang lain, walaupun dalam suatu masalah yang sama.

Agar tidak terjebak pada dominasi madzhab atau golongan tertentu, seorang peneliti harus melakukan pelacakan dari setiap riwayat dan kitab-kitab hadits yang menjadi pegangan masing-masing golongan tersebut, kemudian melakukan kajian masing-masing riwayat dengan perangkat penelitian riwayat sebagaimana telah disepakati oleh para ulama.

Riwayat-riwayat yang dikutip Shaḥrūr dari dua buku koleksi riwayat-riwayat al-Wāḥidī dan al-Suyūṭī ternyata tidak ada yang sampai pada derajat *ṣaḥīḥ*, sehingga para ulama tidak memakainya. Jikapun mengutip, kualitas riwayat juga disertakan. Misalnya Ibnu Kathir yang mengutip riwayat tentang turunya QS: al-Qadr: 1-3 menyebutkan kemunkarannya.⁸⁶

Hal ini menunjukkan bahwa ulama sangat ketat dalam proses penyeleksian riwayat, sehingga mayoritas mufassir tidak serampangan mengutip *asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu perangkat metodis dalam penafsiran. Dengan demikian, riwayat itu hanya menjadi dokumen yang tidak digunakan dalam penafsiran.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa peletakan *Asbāb al-Nuzūl* karena adanya tendensi fanatisme madzhab dan golongan sangat lemah dan oleh karena itu tidak bisa diterima.

Relasi Antara al-Qur’ān Dan *Asbāb al-Nuzūl*

Abū Zaid memandang *asbāb al-nuzūl* sebagai informasi historis sekaligus

⁸⁵Lihat tata cara prosesi periwayatan dalam kitab-kitab ulumul hadits.

⁸⁶Lihat selengkapnya dalam Ibnu Kathir, *Tafsir al-Qur’ān al-‘Azīm* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000), cet I, 2012-2013.

sebagai pertimbangan dalam penafsiran al-Qurʾān.⁸⁷ Fazlurrahman menjadikan *asbāb al-nuzūl*, baik mikro maupun makro sebagai informasi historis yang harus diketahui dan dijadikan pertimbangan dalam penafsiran.⁸⁸

Muḥammad ʿImārah menyatakan bahwa *asbāb al-nuzūl* harus diletakkan dalam kerangka konteks aslinya, sehingga dapat membantu dalam memahami ayat sesuai makna ketika ia diturunkan, sebab memahami *dilālah* al-Qurʾān harus berdasarkan pada penggunaan lafaz-lafaz pada saat turunnya wahyu, dan bukan setelahnya.⁸⁹ Jadi, menafsirkan al-Qurʾān berdasarkan makna-makna yang dipakai pada saat turunnya. Dengan demikian, *asbāb al-nuzūl* berfungsi sebagai informasi historis dan sebagai pertimbangan dalam penafsiran al-Qurʾān.

Nur Kholis Setiawan menyatakan bahwa *asbāb al-nuzūl* adalah informasi historis dalam pandangan sarjana Muslim dan menjadi salah satu pertimbangan penafsiran mereka, dan bukan dalam pengertian lain sebagaimana pengkaji al-Qurʾān lain di Barat yang menetapkan bahwa *asbāb al-nuzūl* sebagai penafsiran itu sendiri dan bukan informasi historis di belakang turunnya ayat.⁹⁰

Rippin menyimpulkan⁹¹ bahwa secara primer, fungsi *asbāb al-nuzūl* dalam teks tafsir bukanlah bentuk *halakhic exegesis*,⁹² tetapi peran utama materi tersebut dapat ditemukan dalam *haggadic exegesis*.⁹³ Penelitian tersebut membantah kesimpulan John Wansbrough yang menyatakan bahwa fungsi esensial *asbāb al-nuzūl* tidak tampak pada *haggadic exegesis*.⁹⁴ Namun

⁸⁷Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Beirut: Markaz al-Thaqāfah al-ʿArabī, 1998), cet IV, 97-116. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā Li al-Naṣr, 1992), 144. Naṣr Ḥāmid Abū Zeid, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, 112.

⁸⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 5-7.

⁸⁹Muḥammad ʿImārah, *al-Tafsīr al-Markīsī Li al-Islām* (Kairo: Dār al-Syurūq: 1996), cet I, 60. Muḥammad ʿImārah, *Tahqīq*, dalam Muḥammad ʿAbduh, *al-Aʿmāl al-Kāmilah* (Kairo: Dār al-Shurūq: 1993), cet I, 11.

⁹⁰M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qurʾān Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: ELSAQ, 2005), cet I, 100.

⁹¹Andrew Rippin, "The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Qurʾānic Exegesis," *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 51, no. 1 (1988).

⁹²Yakni tafsir yang berkaitan dengan hukum dan prosedur penafsirannya memakai analogi, *naskh-mansūkh*, dan *Asbāb al-Nuzūl*. Lihat Yusuf Rahman, "Awal Penafsiran al-Qurʾān dan Literatur Tafsir di Abad Pertama Hijriyah," *Refleksi*, Vol. II, no: 1 (2000), 23.

⁹³Yakni tafsir naratif yang ditandai dengan penggunaan hadits Nabi, identifikasi (*taʿyīn*) dan anekdot. Lihat Yusuf Rahman, "Awal Penafsiran al-Qurʾān dan Literatur Tafsir," 23.

⁹⁴John Wansbrough, *Qurʾānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), 141, 146, 147.

demikian, keduanya memiliki titik temu, yakni sama-sama memandang bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan bentuk penafsiran itu sendiri.

Shahrūr mengklaim bahwa *asbāb al-nuzūl* hanyalah bentuk penafsiran awal terhadap al-Qurʿān pada abad ke VII yang bersifat historis, sehingga ia bersifat lokal-temporal.⁹⁵ Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Wāḥidī bahwa tidak halal memperbincangkan *asbāb al-nuzūl* kecuali dengan riwayat dan mendengarkan langsung (*simāʿī*) dari orang-orang yang menyaksikan proses turunnya ayat...⁹⁶ Ini mengandung arti bahwa sahabat sebagai penyaksi sama dengan posisi penafsir yang memaknai dari apa yang ia saksikan. Tidak salah jika *asbāb al-nuzūl* dikatakan sebagai bentuk penafsiran awal yang bersifat relatif.

Implikasi teoritisnya adalah jika *asbāb al-nuzūl* dipandang sebagai penafsiran, maka ia terkait erat dengan subyektifitas penafsir, situasi dan kondisi yang melatarbelakanginya, sehingga ia tidak bisa dijadikan sebagai perangkat metodis dalam penafsiran al-Qurʿān. Sebaliknya, jika *asbāb al-nuzūl* dipandang sebagai informasi historis yang melatarbelakangi turunnya ayat, maka ia bisa dijadikan perangkat metodis dan pertimbangan dalam penafsiran, sebab ia terkait dengan proses turunnya ayat. Dengan demikian, makna asli teks dapat dipahami melalui gambaran situasi dan kondisi yang terbingkai dalam *asbāb al-nuzūl*.

Memandang *asbāb al-nuzūl* sebagai bentuk penafsiran awal, bukan berarti mendalaminya sebagai hal terlarang. Justeru ia harus dipandang sebagai “keharusan” untuk memperluas cakrawala sebagai pengkaji al-Qurʿān, sehingga al-Qurʿān sebagai teks yang diajak berbicara tidak merasa jenuh dengan si pembaca. Pada akhirnya, dalam dialog itu terjadi pertemuan antara dua kutub cakrawala, yakni cakrawala teks dan cakrawala pembaca yang melebur menjadi satu, dan kemudian menghasilkan *new horizon* yang bersifat *future time*.⁹⁷

Kutipan al-Wāḥidī: ”*man kadhdhaba .dst*”,⁹⁸ untuk melegitimasi kewajiban mengetahui *asbāb al-nuzūl*, tidak seharusnya terjadi. Dalam hal ini, penulis setuju dengan pendapat Shahrūr,⁹⁹ sebab al-Wāḥidī tidak memerhatikan bahwa hadits tersebut berbicara mengenai periwayatan hadits, bukan *asbāb al-nuzūl*.

Pada hakikatnya, persoalan mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah satu hal, sementara mempertimbangkannya dalam penafsiran merupakan hal lain.

⁹⁵Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 94.

⁹⁶Al-Wāḥidī, *Asbab al-Nuzūl*, hal 10.

⁹⁷Lihat M. Thohar al-Abza, “Kontekstualitas al-Qurʿān,” 42-43.

⁹⁸Al-Tirmidhī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Tth), Juz. V, Kitāb *Tafsīr al-Qurʿān*, Bāb: *Mā Jāʾa fī al-Ladhī Yufassir al-Qurʿān bi Raʾyihī*, no: 2951, 199.

⁹⁹Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 87.

Shaḥrūr telah memiliki pengetahuan *asbāb al-nuzūl*, namun tidak mempertimbangkannya dalam penafsiran.¹⁰⁰

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pengetahuan *asbāb al-nuzūl* adalah penting sebagai cakrawala bagi pembaca al-Qurʾān. Sedangkan mempertimbangkan atau mengabaikannya dalam proses penafsiran hanyalah pilihan, yang masing-masing memiliki implikasi tersendiri.

Penutup: Penafsiran Tanpa *Asbāb al-Nuzūl*: Antara Problem dan Solusi Alternatif

Riwayat *asbāb al-nuzūl* memiliki problem yang cukup serius, baik dalam hal kualitasnya, fungsinya sebagai tafsir maupun sebagai informasi historis yang melatarbelakangi turunnya ayat. Dalam hal ini tampaknya ada perbedaan mendasar antara dua model penafsiran, yakni penafsiran yang mempertimbangkan *asbāb al-nuzūl* dan yang mengabaikannya sama sekali.

Shaḥrūr, meskipun memandang bahwa al-Qurʾān tidak memiliki konteks historis (sebab al-Qurʾān turun baru kemarin) dan menolak keberadaan *asbāb al-nuzūl*, namun dalam pembahasan tertentu ia juga mengutip riwayat *asbāb al-nuzūl*, meskipun ia tidak menggunakannya.

Pendekatan yang hanya bertumpu pada sisi linguisitic bisa berimplikasi pada penafsiran yang rancu, meskipun tidak semuanya,¹⁰¹ sebab al-Qurʾān turun berbahasa Arab dan *dalālah* lafaznya berbeda-beda. Bisa jadi suatu lafaz memiliki makna *polysemi*, hakiki, metafora, dan variasi stilistiknya, sehingga hal demikian berakibat pada perbedaan pemahaman. Pada akhirnya, makna yang dikehendaki al-Qurʾān hanya dibatasi oleh al-Qurʾān 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*.¹⁰²

Contoh¹⁰³ yang rawan keliru dipahami adalah QS al-Baqarah: 158. Redaksi "*Lā Junāḥā*" dalam bahasa Arab, biasa tidak digunakan untuk

¹⁰⁰Misalnya *asbāb al-nuzūl* mengenai hukum potong tangan. Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 97-101. Tentang pembagian warisan. Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah*, 94.

¹⁰¹Perbandingan model penafsiran Abū Zaid yang mempertimbangkan *Asbāb al-Nuzūl* dan Shaḥrūr yang mengabaikannya, menghasilkan penafsiran yang sama, yakni 66,6% sebagai batas maksimal harta warisan bagi laki-laki dan 33,3% bagi perempuan. Jadi, ada potensi perempuan mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki. Lihat Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan al-Qurʾān: Teori Hermeneutika Nasr Ḥamid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju: 2003), cet I, 144-149.

¹⁰²Muḥammad Salim Abū ʿĀṣi, *Asbāb al-Nuzūl: Taḥdīd Mafāhīm wa Radd Shubuhāt* (Kairo: Dār al-Baṣāir: 2002), cet II, 34. Lihat juga Abd al-Lāh Dirrāz, *Ḥaṣṣād Qalam*, taḥqiq: Aḥmad Muṣṭafā Faḍīlah (Kuwait: Dār al-Qalam: 2004), cet I, 69.

¹⁰³Lihat contoh-contoh lainnya dalam kitab-kitab Ulumul Qurʾān.

menunjukkan makna *taklif*, tetapi untuk menunjukkan makna *ibāḥah*. ‘Urwah bin Zubair pernah salah dalam memahami ayat tersebut, melakukan sa’i antara Ṣafā dan Marwah tidak wajib berdasarkan *madlūl lafaz*. Makna *al-mutabādir* seperti ini banyak ditemukan dalam al-Qur’ān, seperti QS al-Baqarah: 198 tentang *ibāḥah*nya mencari karunia Allah SWT, QS al-Baqarah: 229 tentang *ibāḥah*nya melakukan *khulu’*, QS al-Baqarah: 230 tentang *ibāḥah*nya rujuk bagi pasangan suami-isteri yang telah bercerai.

Dari sisi *siyāq al-kalām*, ayat tersebut menunjukkan makna *al-ibāḥah*, dan menegaskan makna *al-wujūb*. Apalagi dilanjutkan redaksi ”*min sha’ā’iri l-Lāh*” yang memberi pemahaman bahwa sa’y antara Ṣafā dan Marwah hanya mengisyaratkan makna *mustahabb*.¹⁰⁴ Tetapi ulama’ *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* menyimpulkan bahwa setelah memahami *Asbāb al-Nuzūl*nya, diketahui bahwa ayat tersebut tidak meniadakan kewajiban untuk melakukan sa’y. Bahkan, hal itu sebagai rukun yang wajib dilakukan dalam ibadah haji.¹⁰⁵ Hal ini didasarkan pada keterangan ‘Ā’isyah bahwa ayat tersebut berkaitan dengan sekumpulan sahabat Anṣār yang merasa berdosa setelah melakukan sa’i antara Ṣafā dan Marwah, sebab hal itu telah menjadi tradisi jahiliyah. Mereka menyangka bahwa amal mereka menyerupai perbuatan para penyembah berhala kaum jahiliyyah. Oleh karena itu kemudian turun ayat tersebut sebagai jawaban dari permasalahan ini, bahwa tidaklah mengapa hal itu dilakukan.¹⁰⁶

Dari contoh di atas, setidaknya ada dua hal yang perlu dicermati. *Pertama*, jika pemahaman terhadap ayat tersebut hanya mengandalkan pada *al-madlūl al-lughawī*, tanpa mempertimbangkan dan abai terhadap *asbāb al-nuzūl*, maka akan menghasilkan pemahaman kebolehan melakukan atau meninggalkan sa’i antara Ṣafā dan Marwah. *Kedua*, jika pemahaman dilakukan dengan mempertimbangkan *asbāb al-nuzūl*, maka akan menghasilkan pemahaman bahwa ayat tersebut tidak menafikan kewajiban, sebagaimana yang yang tercantum dalam hadits.

Oleh karena itu mayoritas ulama’ ulumul Qur’ān memandang pentingnya

¹⁰⁴ Abū ‘Aṣī, *Asbāb al-Nuzūl: Taḥdīd Mafāhīm wa Radd Shubuhāt*, 35.

¹⁰⁵ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ḥajj, Bāb Wujūb al-Ṣafā wa al-Marwah wa Ja’l min Sha’ā’iri l-Lāh, no: 1561, Juz II, 592. Lihat juga Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Ḥajj, Bāb Ann al-Sa’y Bain al-Ṣafā wa al-Marwah Rukn La Yaṣīḥ Illā bih, no: 1277, Juz II, 928. Lihat juga al-Tirmidhī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb Tafsīr al-Qur’ān, Bāb Surat al-Baqarah, no: 2965, Juz V, 208.

¹⁰⁶ Mālik b. Anas, *Muwatta’ Mālik Riwayāt Yahyā al-Laiṭhī*, taḥqīq: Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Mesir: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Tth), Kitāb al-Ḥajj, Bāb Jāmi’ al-Sa’y, no: 832, Juz I, 373. Lihat juga Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Manāsik, Bāb Amr al-Ṣafā wa al-Marwah, no: 1901, Juz I, 584. Lihat tentang hal ini dalam Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī; Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma’rifat: 1379 H), Kitāb al-Ḥajj, Bāb Wujūb al-Ṣafā wa al-Marwah wa Ja’l min Sha’ā’iri l-Lāh, no: 1561, Juz III, 499-500.

mengetahui *original meaning of the text* yang tergambar dalam *asbāb al-nuzūl* dan mempertimbangkannya dalam penafsiran. Kenyataannya makna sebagaimana di atas (kewajiban saʿi sebagaimana dalam hadits) masih digunakan hingga saat ini. Hal ini tampaknya kurang dicermati oleh Shaḥrūr, sekaligus menunjukkan bahwa argumentasinya untuk menolak *asbāb al-nuzūl* sebagai bagian dari ulumul Qurʾān terbilang lemah.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *asbāb al-nuzūl* masih relevan dijadikan bagian dari ulumul Qurʾān dan sebagai instrumen penting dalam membantu penafsiran al-Qurʾān.

Wallāhu Aʿlam bi al-Ṣawāb

Daftar Pustaka

- Aʿzamī, M. Muṣṭafā. *Studies in Early Hadith Literature*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1968.
- Abū ʿAṣī, Muḥammad Salīm. *Asbāb al-Nuzūl: Taḥdīd Mafāhīm wa Radd Shubuhāt*. Kairo: Dār al-Baṣāir, 2002.
- Abū al-Naṣr, ʿAbd al-Jalīl ʿIsā. *Ijtihad Rasulullah SAW*. Terj. Wawan DS. Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Abū Dāwūd. *Sunan Abī Dāwūd*. Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-Fikr, Tth.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥamīd. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Beirut: Markaz al-Thaqāfah al-ʿArabī, 1998.
- , *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sinā Li al-Nashr, 1992.
- , *Teks, Otoritas, Kebenaran*. Terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Abza, M. Thohar. “Kontekstualitas al-Qurʾān: Studi Kritis atas Metodologi dan Pandangan Muḥammad Shaḥrūr tentang Asbāb al-Nuzūl dan Penafsiran.” Tesis S2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Al-Alūsī, Abū al-Faḍl Maḥmūd, *Ruḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Tth.
- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. “A Contextual Approach To The Qurʾān.” Dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approach To The Qurʾān In Contemporary Indonesia*. London: Oxford University Press, 2005.
- Al-Aṣbahānī, Abū al-Shaikh. *al-Taubīkh wa al-Tanbīh*. Ttp: Tth.
- Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī; Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Maʿrifat, 1379 H.
- , *Lisān al-Mizān*. Beirut: Muasasah al-Aʿlamī, 1986.
- , *Nukhbat al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*. Beirut: Dār al-Maʿshāriʾ,

2001.

- , *Taqrīb al-Tahdhīb*. Suriah: Dār al-Rāshid, 1986.
- Al-Bukhārī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*. Taḥqīq: Muḥammad Dīb al-Baghā. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1978
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hidayat, Komaruddin. *Manafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Ibn al-Athīr. *Uṣd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah*. Taḥqīq: Khairī Sa'id. Kairo: al-Maktabah al-Taūfiqiyyah, Tth.
- Ibn Hibbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000.
- Ibn Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1977.
- Ibn Sa'ad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir, Tth.
- 'Imārah, Muḥammad. *Al-Tafsīr al-Markāsī Li al-Islām*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1996.
- Islāmbūli, Sāmīr, *Zāhirat al-Naṣṣ al-Qur'ānī Tārikh wa Mu'āṣirah*. Damaskus: Dār al-Awāil, 2002.
- Jabalī, Fuad, "A Study of The Companions of The Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments." Ph.D Thesis: Institut of Islamic Studies McGill University Montreal, 1999.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. *Al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Ttp: Muassasah al-Nashr al-Islāmī, 1416.
- , *Sejarah al-Qur'ān*. Terj. Thoha M. Jakarta: al-Huda, 2007.
- Mālik b. Anas. *Muwaṭṭa' al-Imām al-Mālik: Riwayāt Muḥammad b. Al-Ḥasan*. Taḥqīq: Taqiy al-Dīn al-Nadwī. Damaskus: Dār al-Qalam, 1991.
- Muslim b. al-Hajāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Taḥqīq: Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Tth.
- Al-Naisābūrī, Al-Ḥākim. *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth*. Taḥqīq: Sayyid Mu'zam Ḥusain. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah: 1977.
- Al-Naysabūrī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tha'labī. *al-Kashf wa al-Bayān*. Taḥqīq: Ibn 'Ashūr. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī: 2002.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago & London: The University of Chicago Press: 1998.
- Rahman, Yusuf. "Awal Penafsiran al-Qur'ān dan Literatur Tafsir di Abad Pertama Hijriyah." *Refleksi*, Vol. II, no: 1, 2000.
- Rippin, Andrew. "The Exegetical Genre "Asbāb al-Nuzūl": A Bibliographical and Terminological Survey." *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 48, No. 1, 1985.
- , "The Function of Asbāb al-Nuzūl in Qur'ānic Exegesis." *Bulletin of*

- The School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 51, no. 1, 1988.
- Rowi, Roem. *Menafsir Ulumul Qurʾān: Upaya Apreseasi Tema-Tema Pokok Ulumul Qurʾān*. Sidoarjo: al-Fath Press, 2005.
- Al-Ṣābiṭī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Iṣām al-Dīn. *Jāmiʿ al-Aḥādīth al-Qudsiyyah, Qism al-Daʿīf wa al-Mawḍūʿ*. Ttp: Tth.
- Al-Ṣanʿānī, Muḥammad b. al-Amīr. *Uṣūl al-Fiqh: Ijābat al-Sāʿil Sharḥ Bughyah al-Amīl*. Beirut: Muassasah al-Risālah: 1986.
- . *Tauḍīḥ al-Afkār Li Maʿānī Tanqīḥ al-Anzār*. Taḥqīq: Muḥammad Muḥy al-Dīn ʿAbd al-Ḥamid. Al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyyah: Tth.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press: 1950.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *al-Qurʾān Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: ELSAQ: 2005.
- Al-Shaʿbān, Zakīy al-Dīn. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Nashr: Tth.
- Shaḥrūr, Muḥammad. "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies." di <http://www.muslim.org/shahroor.htm>, <http://www.quran.org/library/articles/shahrou.htm>.
- . *Al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʿāṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī, 1990
- . *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Aḥālī, 2000.
- Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qurʾān; Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan: 1994.
- Al-Subkī, ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj ʿAlā Minhāj al-Wuṣūl Ilā ʿIlm al-Uṣūl Li al-Baidāwī*. Taḥqīq: Jamāʿat Min al-ʿUlamā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah: 1404 H.
- Al-Sulmī, Muḥammad bin Ṣāmil. *Manhaj al-Tārikh al-Islāmī*. Makkah: Dār al-Risālah al-ʿIlmiyyah, 1998.
- Al-Suyuṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000.
- . *Al-Durr al-Manthūr*. Beirut: Dār al-Fikr: 1993.
- . *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dar Iḥyāʾ al-ʿUlūm, tth.
- Syamsuddin, Sahiron. "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qurʾān pada Masa Kontemporer." Makalah dipresentasikan pada *Annual Conference Kajian Islam*, dilaksanakan oleh Ditperta DEPAG RI, 26-30 November 2006 di Bandung.
- . "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap al-Qurʾān." Dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qurʾān dan Hadits* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 8, No. 2, (Juli: 2007)
- Al-Tirmidhī. *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad

- Shākir. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabi: Tth.
- Al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Kairo: Dār al-Ḥaram Li al-Turāth, 1996.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books: 2004.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.