

# Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Relasi Teks Keagamaan dengan Realitas Lokal”**

## WACANA

**Achmad Ubaedillah**

**Takwil Tradition in Malay Literary Works:  
Islamic Spiritual Insights in Danarto’s  
Nostalgia**

**M. Ikhsan Tangkok**

**The Cult of the Dead in Chinese-Hakka  
Family and Society in Singkawang-West  
Kalimantan**

**Ahmad Abrori**

**Perilaku Politik Jawara Banten: Cermin  
Boram Civil Society**

## BOOK REVIEW

**Edwin Syarif**

**Intuisi Bagi Dunia Modern**

## TULISAN LEPAS

**Nawiruddin**

**Masyarakat Madani: Sebuah Keniscayaan**

**Agus Nugraha**

**Pemilihan Presiden dalam Islam**

# Refleksi

**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**



**Refleksi**  
**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**  
Vol. VI, No. 3, 2004

**Dewan Redaksi**

M. Quraish Shihab  
Said Agil H. Al-Munawwar  
Komaruddin Hidayat  
M. Din Syamsuddin  
Amsal Bakhtiar  
Kautsar Azhari Noer  
Hamdani Anwar  
Zainun Kamaluddin Fakhri

**Pemimpin Redaksi**

Edwin Syarif

**Anggota Redaksi**

Wiwi Siti Sajarah  
A. Bakir Ihsan

**Sekretariat**

Suzanti Ikhlas

**Penerbit**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

**Alamat Redaksi**

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan  
Telp. (021) 7491820, 7440425  
Email: aosantosa@yahoo.com

**Refleksi** adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

---

## TABLE OF CONTENTS

---

### *Articles*

- 275-292 Takwil Tradition in Malay Literary Works: Islamic Spiritual Insights in Danarto's Nostalgia  
*Achmad Ubaedillah*
- 293-306 The Cult of the Dead in Chinese-Hakka Family and Society in Singkawang-West Kalimantan  
*M. Ikhsan Tanggok*
- 307-330 Perilaku Politik Jawara Banten: Cermin Buram Civil Society  
*Ahmad Abrori*
- 331-346 Tafsir Fiqhiy: Potret Pemikiran Al-Jashshāsh dalam "Aḥkām Al-Qur'ān"  
*Lilik Ummi Kaltsum*
- 347-362 Asbāb al-Nuzūl Skala Mikro Konteks Kesejarahan Al-Qur'an  
*Rifqi Muhammad Fatkhi*

### *Book Review*

- 363-368 Intuisi Bagi Dunia Modern  
*Edwin Syarif*

### *Document*

- 369-388 Masyarakat Madani: Sebuah Keniscayaan  
*Nawiruddin*
- 389-404 Pemilihan Presiden dalam Islam  
*Agus Nugraha*

## RELASI TEKS KEAGAMAAN DENGAN REALITAS LOKAL

**P**erkembangan sosial tidak selalu selanggam dengan kehendak agama, begitu pun sebaliknya. Itulah sebabnya dialog dan komunikasi menjadi tak terelakkan untuk kepentingan eksistensi masing-masing entitas, baik entitas agama maupun sosial. Dialog dan komunikasi menjadi penting pula karena setiap realitas memiliki ciri lokalitasnya yang menjadi pembatas dari realitas-realitas lainnya. Itulah sebabnya tafsir atas agama dan teks-teks sosial lainnya tidak bisa dilepaskan dari konteks lokalitasnya. Agama pun hadir melalui media lokal dengan misi universal.

**Refleksi** kali ini menurunkan wacana seputar dekonstruksi teks sosial keagamaan dengan melihat keunikan lokalitasnya. Lokalitas di sini di samping mengacu pada konteks wilayah, juga dalam konteks interpretasi teks-teks keagamaan dalam langgam yang khas dan lokal. Seperti tulisan Achmad Ubaedillah yang menelaah ekspresi spiritualitas seorang seniman kenamaan, Danarto, yang memakai medium lokal. Tidak seperti kebanyakan seniman muslim lainnya yang memakai medium keislaman universal, Danarto menuangkan pengembaraan spiritualitasnya melalui simbol-simbol Hindu-Jawa. Hal ini terlihat jelas dalam karyanya berjudul “Nostalgia” yang memakai tokoh-tokoh Hindu seperti Mahabharata, Arjuna, Kresna, Bisma, dan Abimanyu. Ini tidak lepas dari pengaruh sosial-budaya Jawa yang telah ikut membentuk Danarto.

Fenomena lain yang menunjukkan realitas lokal keagamaan adalah upacara kematian masyarakat Cina (keluarga Hakka) Singkawang yang memiliki peran yang sangat signifikan. Seperti ditulis oleh M. Ikhsan Tanggok bahwa signifikansi upacara kematian tersebut tidak hanya terkait dengan emosi keagamaan, tetapi juga menjadi momen pertemuan keluarga untuk membicarakan masalah ekonomi maupun politik. Ia juga berfungsi sebagai mediator antara keluarga sebagai penyembah dengan yang meninggal atau nenek moyang sebagai yang disembah. Dengan ritual, keluarga yang masih hidup dapat membangun relasi dengan cara mengirimkan doa untuk nenek moyangnya dan meminta bantuan keselamatan bagi kehidupannya di dunia nyata.

Telaah fenomena sosial dalam konteks realitas lokal terlihat dalam analisa yang disajikan oleh Ahmad Abrori. Ia melihat relasi tradisi lokal dengan kemungkinan perwujudan *civil society*. Dengan mengambil kasus jawara Banten, tulisan ini mengupas dominasi jawara Banten (yang berakar pada tradisi lokal) terhadap perangkat-perangkat modern semisal birokrasi, organisasi massa, partai politik dan lembaga berorientasi bisnis. Sebagai kajian sosiologi-politik, studi ini mengungkap bagaimana peran jawara dalam berusaha memperoleh dan mempertahankan dominasinya di daerah Banten. Dengan menerbar semboyan “Bela Diri Bela Bangsa Bela Negara” kepada masyarakat, mereka ingin menggambarkan tentang pengetahuan, keyakinan, dan sistem nilai yang mereka anut yang menjadi referensi bagi perilaku mereka di masyarakat. Dalam kacamata *civil society* (masyarakat madani) kenyataan tersebut merupakan potret buram yang bisa menenggelamkan nasib *civil society* itu sendiri.

Sikap dan ekspresi keberagamaan tidak bisa dilepaskan dari metode penafsiran terhadap teks-teks keagamaan. Lebih spesifik lagi, penafsiran itu diwarnai oleh sosok sang mufasir sendiri. Oleh sebab itu, untuk memahami model penafsiran bisa juga dilacak melalui pemahaman terhadap sang mufasir. Dari sana akan ditemukan latar belakang corak keilmuannya sehingga memunculkan warna tafsir tertentu. Itulah yang ditulis oleh Lilik Umami Kaltsum dalam menelaah sosok al-Jashshāsh pengarang kitab *Aḥkām Al-Qur’ān*. Menurut Lilik, al-Jashshāsh berupaya memasukkan paham-paham mazhabnya, mazhab Hanafi, pada ayat-ayat yang dibahas sehingga penafsirannya meluas dan melebar dari ayat pokok bahasan serta terkesan sebagai kitab fikih Hanafiyah.

Cara lain untuk memahami teks keagamaan adalah melalui pemahaman latar belakang pewahyuannya. Ulasan ini ditulis oleh Rifqi Muhammad Fatkhi yang menelaah al-Qur’an sebagai media tekstual ketuhanan yang pewahyuannya terkait dengan konteks historis. Klaim tentang al-Qur’an sebagai teks yang universal yang relevan sepanjang zaman (*shālih li kulli zamān wa makān*) patut dipertahankan secara rasional. Oleh karena itu, agar al-Qur’an mampu menyapa setiap pembacanya secara kontekstual, maka diperlukan telaah terhadap latar belakang sosial (konteks historis) al-Qur’an, yang dalam skala mikro dikenal dengan istilah *Asbāb al-Nuzūl*.

**Refleksi** kali ini juga menurunkan dua tulisan yang terkait dengan fenomena politik kontemporer. Ada dua telaah yang mengupas fenomena

kontekstual, yaitu tentang *civil society* dan pemilihan presiden, dengan melacak benang merahnya pada khazanah klasik. Tulisan Nawiruddin mengkaji relasi *civil society* sebagai sebuah keniscayaan dalam kehidupan yang demokratis dengan konsepsi-konsepsi Islam masa lalu. Menurutnya masyarakat madani merupakan suatu masyarakat yang otonom yang mampu mengimbangi kesewenang-wenangan elite yang mendominasi kekuasaan negara. Oleh karena itu, keberadaan masyarakat madani atau *civil society* merupakan sebuah keniscayaan atau *condition sine quo non* bagi sebuah negara demokratis. Demokrasi dan masyarakat madani atau *civil society* merupakan dua entitas yang korelatif. Demokrasi hanya bisa tegak dalam masyarakat madani dan masyarakat madani tidak mungkin terwujud dalam masyarakat yang tidak demokratis. Di dalam masyarakat madani terdapat nilai-nilai yang menjunjung tinggi persamaan, keadilan, melindungi dan menghormati hak-hak warga negara, baik hak-hak politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Hal inilah yang tercermin dalam masyarakat Madinah yang dibangun oleh Rasulullah.

Sejatinya agama menawarkan banyak konsep yang bisa diterapkan dalam berbagai level kehidupan, termasuk kehidupan politik. Dalam konteks ini Agus Nugraha menyajikan telaah khazanah pemikiran Islam terkait dengan pemilihan presiden dalam Islam. Kontekstualitas tulisan ini terletak pada eksistensi masyarakat Indonesia sebagai penduduk muslim terbesar di dunia yang untuk pertama kalinya melaksanakan pemilihan presiden secara langsung pada Pemilu 2004. Hal ini tentu akan menjadi referensi bagi negeri-negeri muslim lainnya dalam memilih pemimpinnya. Dalam konteks ajaran Islam, pemilihan presiden bisa mengacu pada praktik pemilihan pada masa Khulafa' al-Rasyidin, dan pemerintahan Islam berikutnya. Walaupun dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak secara tegas memberikan pola dalam memilih pemimpin, namun para pemikir Islam telah menawarkan konsep-konsep tentang bagaimana cara umat Islam memilih presidennya. Secara umum ada tiga pola pemilihan presiden dalam Islam, yaitu pola penunjukan, pola musyawarah para tokoh wakil rakyat, dan pola pemilihan langsung oleh rakyat.

Pada rubrik *Book Review* kami menyajikan tulisan Edwin Syarif yang mengulas buku karya David G. Myers berjudul *Intuisi: Fungsi Insting dan Naluri untuk Meraih Kesuksesan*. Buku ini menjelaskan adanya dua aliran pemikiran yang sangat berpengaruh sampai saat ini, yaitu rasionalisme yang menekankan pada rasio dan empirisme pada indrawi. Keduanya telah



melahirkan disiplin-disiplin ilmu pengetahuan yang berbeda. Rasionalisme dengan metode deduktifnya melahirkan ilmu-ilmu pasti sedangkan empirisme dengan metode induktifnya melahirkan ilmu-ilmu alam. Kedua aliran pemikiran tersebut-Rasionalisme dan Empirisme-telah mewarnai cara berpikir Barat selama tiga abad dan telah menghasilkan kemajuan sains dan teknologi yang luar biasa.

Selain akal dan indera, hati juga menjadi sumber pengetahuan dalam epistemologi Islam. Penamaan pengetahuan ini ada yang menyebut dengan pengetahuan intuisi, sementara Nasr menyebutnya pengetahuan *'irfan* dalam pembahasan tentang epistemologi Mulla Sadra. Sebagian dari ilmuwan modern, di antaranya adalah Pascal, seorang ahli matematika yang cukup terkenal, William James, ahli ilmu jiwa dan filosof terkenal berkebangsaan Amerika, Alexis Carrel dan Bergson, menganggap hati sebagai sumber pengetahuan sebagaimana akal dan indera.

Sebagian tulisan yang tersaji dalam **Refleksi** kali ini merupakan rangkaian upaya untuk menemukan kembali aktualitas dan kontekstualitas ekspresi keberagaman melalui penafsiran terhadap teks-teks agama, baik secara langsung maupun melalui realitas historis sang penafsir. Selamat membaca.

Jakarta, Desember 2004

*Redaksi*

## ASBĀB AL-NUZŪL SKALA MIKRO KONTEKS KESEJARAHAN AL-QUR'AN

**Rifqi Muhammad Fatkhi**

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

*rifqimuhammad@uinjkt.ac.id*

**Abstract:** *The main concern of this study is how the Qur'an can address each of its readers in a current and contextual manner. So far, the Qur'an has been claimed as a religious text that remains relevant for all times and places (shāliḥ li kull zamān wa makān), whereas at the time of its revelation, the Qur'an (certain verses within it) had its own context (historical context). Hence, understanding the occasions of revelation (Asbāb al-Nuzūl) of the Qur'an becomes crucial in order to comprehend its verses.*

**Keywords:** *Revelation, Qur'anic Studies, History of the Qur'an, Contextual, Macro Context.*

**Abstrak:** Kegelisahan utama dari kajian ini adalah bagaimana al-Qur'an mampu menyapa setiap pembacanya secara aktual dan kontekstual. Selama ini al-Qur'an diklaim sebagai teks agama yang tetap relevan dengan segala zaman (*shālih li kull zamān wa makān*), padahal pada saat diturunkan, al-Qur'an (beberapa ayat di dalamnya) memiliki konteks tersendiri (konteks historis). Untuk itulah *Asbāb al-Nuzūl al-Qur'an* menjadi penting dalam rangka memahami ayat.

**Kata Kunci:** Wahyu, Ilmu Al-Qur'an, Sejarah Al-Qur'an, Kontekstual, Konteks Makro.

## Pendahuluan

Telah menjadi kesepakatan dan keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an diturunkan kepada nabi Muhammad sebagai wahyu yang ditujukan kepada seluruh umat manusia.<sup>1</sup> Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang selalu relevan sepanjang masa. Hal ini terlihat pada petunjuk-petunjuknya yang menjangkau seluruh aspek kehidupan.

Al-Qur'an tidak berisi kalimat-kalimat verbal yang sunyi arti, tapi ia lebih merupakan untaian kalimat yang mengandung nilai-nilai *hudan*, *nūr* dan *hidāyah*, baik mengenai tata hubungan vertikal maupun horizontal. Karena itu sudah pasti al-Qur'an bersifat *memanusia* dan *membumi* tanpa harus kehilangan nilai-nilai transendentalnya. Dengan demikian secara esensial al-Qur'an berwatak religius, namun tetap menaruh perhatian pada situasi yang ada, serta memiliki kesadaran sejarah.<sup>2</sup>

Karena nilai-nilai al-Qur'an bersifat umum, maka diperlukan kualifikasi tertentu untuk dapat memahaminya. Dengan kata lain al-Qur'an tidak sedikit pemahaman terhadap ayat-ayatnya lebih bersifat simbolik dari pada deskriptif lateralnya. Sebab itu validitas dan vitalitasnya terletak pada interpretasi dan reinterpretasi simbol-simbol sesuai dengan perubahan situasi, ruang, dan waktu.<sup>3</sup>

Dalam hubungan ini masuk akal jika terdapat proses yang subur para penafsir al-Qur'an dari zaman ke zaman dalam upaya menangkap makna-makna al-Qur'an yang tak ada habisnya, dan pada proses inilah pemahaman terhadap al-Qur'an, yang salah satu fungsinya sebagai petunjuk manusia ke jalan yang benar,<sup>4</sup> agar selalu membawa kebenaran dan berpihak kepada keadilan<sup>5</sup> menjadi keharusan kaum muslimin.

Mempelajari konteks kesejarahan mutlak diperlukan dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini karena pada mulanya ia memiliki kaitan dengan ruang dan waktu, sementara kini umat Islam hidup di tengah ruang dan waktu

yang berbeda. Dalam situasi apa dan bagaimana sebuah ayat diwahyukan, umat Islam sekarang tidak mungkin menyaksikan lagi sebagaimana yang dialami oleh umat Islam pada saat wahyu diturunkan. Persoalan lain adalah adanya jarak, perbedaan bahasa, dan tradisi yang melingkupi ketika sebuah ayat diturunkan.<sup>6</sup>

Pemahaman terhadap konteks kesejarahan al-Qur'an sangat bermanfaat untuk menyarikan prinsip, nilai, dan pesan-pesan moral al-Qur'an atau secara tidak langsung menentukan secara akurat alasan-alasan yang terkandung secara implisit dalam pernyataan, komentar, dan perintah-perintah al-Qur'an.<sup>7</sup> Sejalan dengan hal ini konteks diturunkannya sebuah ayat akan memberi penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberikan bahan untuk melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana menerapkan sebuah ayat dalam waktu, situasi dan kondisi yang berbeda. Di sinilah letak pentingnya mengetahui *Asbāb al-Nuzūl* sebagai skala mikro konteks kesejarahan al-Qur'an.<sup>8</sup>

Dipandang dari segi peristiwa turunnya, ayat al-Qur'an dapat dikelompokkan pada dua kelompok besar. Al-Zarqānī menyebutkan bahwa kelompok pertama adalah ayat dan surat-surat yang diturunkan tanpa suatu sebab atau peristiwa tertentu, melainkan semata-mata untuk memberi petunjuk bagi manusia kepada kebenaran. Kelompok ini mayoritas berisi tentang aspek akidah, keimanan pada Allah, malaikat, dan hari kiamat, cerita-cerita tentang kejadian masa lalu, nabi-nabi, berita tentang hari kebangkitan, tentang surga dan neraka, dan kehidupan setelah kematian. Ayat-ayat yang demikian jumlahnya banyak dan mudah dipahami.

Kelompok kedua adalah ayat dan surat-surat yang diturunkan berkaitan dengan sebab-sebab khusus.<sup>9</sup> Beberapa di antaranya diturunkan berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa dakwah Nabi, seperti surat al-Baqarah, al-Ḥasyr, al-ʿĀdiyāt, dan lainnya. Atau diturunkan karena adanya kebutuhan yang mendesak akan hukum-hukum Islam, seperti suratan-Nisā', al-Anfāl, al-Thalāq, dan lain-lain, Terkadang ada satu kasus atau kejadian yang kemudian disusul oleh turunnya satu atau beberapa ayat yang berhubungan dengan kasus tersebut, Kasus-kasus yang menyebabkan turunnya surat dan ayat inilah yang disebut dengan *Asbāb al-Nuzūl*.<sup>10</sup>

Berkaitan dengan penjelasan di atas, terdapat beberapa kekeliruan yang ditemukan dalam rangka pemahaman terhadap ayat al-Qur'an yang

disebabkan oleh ketidaktahuan atas sebab yang melingkupi ayat ketika diwahyukan, Misalnya kasus yang dialami oleh sebagian sahabat dalam memahami firman Allah dalam surat al-Mā'idah [5]: 93.

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ<sup>١١</sup>

“Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan”.<sup>11</sup>

Diriwayatkan dari Qudāmah bin Mazh'ūn,<sup>12</sup> dan 'Amr bin Ma'dikarib, mereka berdua mengatakan bahwa *khamr* adalah *mubāh* (halal). Mereka menggunakan ayat tersebut di atas sebagai dalil. Mereka tidak mengetahui latar belakang turunnya ayat tersebut. Padahal konteks turunnya ayat tersebut adalah bahwa setelah ayat yang mengharamkan *khamr* turun, beberapa di antara sahabat bertanya tentang nasib teman mereka yang telah wafat dan sebelum itu telah mengonsumsi *khamr*, sedangkan Allah telah memberitahu bahwa meminum *khamr* adalah perbuatan keji dan dosa. Maka tak lama kemudian turunlah ayat tersebut.<sup>13</sup> Seandainya ayat ini dipahami secara tekstual -tanpa melihat sebab turunnya mungkin sampai saat ini masih ada orang yang menghalalkan minuman keras yang memabukkan asalkan peminumnya senantiasa beriman, bertakwa, dan melakukan amal kebajikan.

### Pengertian *Asbāb al-Nuzūl*

Secara *lughawī* (etimologis), kata *asbāb al-Nuzūl* merupakan kata majemuk yang terdiri dari dua kata, *asbāb* dan *al-Nuzūl*. *Asbāb* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *sababa* yang berarti sebab, sedangkan *al-nuzul* adalah bentuk *maṣdar* dari akar kata *nazala* yang berarti turun.<sup>14</sup> Sedangkan menurut istilah (terminologi) *asbāb al-Nuzūl* adalah suatu kejadian, peristiwa, kasus yang mendahului atau menyertai turunnya ayat.<sup>15</sup>

Nurcholish Madjid menyatakan bahwa *asbāb al-Nuzūl* adalah konsep atau berita tentang sebab-sebab turunnya ayat kepada nabi Muhammad, baik satu ayat, satu rangkaian ayat, atau satu surat.<sup>16</sup> Sementara Shubhī Shālih lebih detail mengatakan demikian:

ما نزلت الآية او الآيات بسببه متضمنة له او مجيبة عنه او مبينة لحكمة زمن وقوعه.<sup>١٧</sup>

“*Sesuatu yang dengan sebabnya turun suatu ayat atau beberapa ayat yang mengandung sebab itu, atau memberi jawaban terhadap sebab itu, atau menerangkan hukumnya pada saat terjadinya sebab tersebut.*”

Definisi di atas memberikan pengertian adanya keharusan bahwa yang menjadi sebab adalah turunnya ayat pada saat terjadinya peristiwa, pada saat diarahkannya suatu pertanyaan, atau berselang waktu sedikit sesudahnya, misalnya ayat-ayat tentang *Aṣḥāb al-Kahfi* dan *Zū al-Qarnain* turun setelah kurang lebih 15 hari setelah pertanyaan tentang cerita tersebut diajukan dan juga turunnya ayat tentang kasus *Iffk* (tuduhan terhadap ‘Aisyah) setelah hampir 1 bulan.<sup>18</sup>

Jika peristiwa tersebut terjadi sebelum turunnya ayat (tidak beriringan atau terjadi pada masa yang lama), maka hal itu tidak termasuk dalam pembahasan *asbāb al-Nuzūl*, melainkan hanya termasuk dalam kategori cerita tentang peristiwa-peristiwa masa lampau atau umat terdahulu.<sup>19</sup>

Keterangan *Shubḥī Shālīḥ* di atas juga memberikan klasifikasi bahwa sebab-sebab turunnya ayat dibagi menjadi dua kelompok besar, yaitu sebab yang berbentuk peristiwa dan berupa pertanyaan.

Sebab yang berbentuk peristiwa ada tiga macam. *Pertama*, berasal dari orang-orang kafir, musyrik atau munafik. Sebagai contoh, pada suatu kali terjadi pertengkaran antara sekelompok dari suku Aus dan sekelompok lainnya dari suku Khazraj, akibat provokasi yang ditiupkan oleh orang Yahudi Syas ibn Qais yang sangat benci terhadap Islam. Ia berhasil mengadu domba dan menimbulkan permusuhan antara kedua suku tersebut sehingga mereka saling meneriakkan untuk berperang. Karena kasus itu turunlah beberapa ayat surat Āli ‘Imrān ayat 100 sampai dengan beberapa ayat sesudahnya.<sup>20</sup>

*Kedua*, berasal dari sahabat,<sup>21</sup> misalnya kesalahan yang dilakukan oleh sahabat ketika pengharaman *khamr* belum tuntas dan masih boleh dikonsumsi. Saat itu ‘Abd al-Raḥmān bin Auf mengadakan suatu jamuan dan mengundang beberapa sahabat sehingga beberapa di antaranya sampai mabuk. Setelah masuk waktu salat salah seorang di antara mereka ditunjuk menjadi imam salat, dan ketika membaca surat al-Kāfirūn [109], ia membuat kesalahan karena tidak membaca kata “*lā*” pada “*lā a’budu*” sehingga berbunyi:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ أَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ وَتَحْنُوا تَعْبُدُوا مَا عَبَدْتُمْ

Maka turunlah ayat [4]: 43.<sup>22</sup> Dan sebab-sebab lain yang berkenaan dengan sahabat antara lain ketika para sahabat membela orang-orang munafik dan berhubungan dengan orang Yahudi karena adanya relasi di antara mereka berupa kekerabatan, pertemanan, sumpah setia, sesusuan. Lalu Allah menurunkan ayat [3]:118.<sup>23</sup>

*Ketiga*, yang terjadi pada Rasulullah seperti ketika Ibnu Ummi Maktūm menemui Nabi Muhammad, sementara Nabi sedang berbicara dengan pemuka-pemuka Quraisy, serta mengajak mereka untuk masuk Islam. Ibnu Ummi Maktūm berkata: “Ya Rasulullah ajarilah aku apa yang telah Allah ajarkan kepada tuan.” Dia memanggil Rasul berulang kali. Saat itu Rasulullah meremehkannya karena beliau sedang sibuk menyambut kelompok Quraisy. Lalu turunlah surat ‘Abasa. Sejak saat itu, jika Rasulullah melihat Ummi Maktūm beliau berkata: “Selamat datang wahai orang yang membuat Allah menegurku”.<sup>24</sup>

Adapun sebab-sebab turunnya ayat dalam bentuk pertanyaan yang diajukan kepada Rasulullah dapat dikelompokkan kepada tiga macam. Adakalanya tentang peristiwa yang sudah lalu, seperti ayat [18]: 83 tentang Zū al-Qarnain,<sup>25</sup> atau ayat [17]: 85 tentang sesuatu yang kontemporer pada saat itu seperti tentang ruh,<sup>26</sup> dan adakalanya juga tentang peristiwa yang akan datang, seperti ayat [79]: 42 tentang hari kiamat.<sup>27</sup>

Perlu diberi ketegasan di sini bahwa pengertian “sebab” bukanlah sebuah bentuk hukum kausalitas. Dalam artian bahwa peristiwa yang terjadi atau pertanyaan yang diajukan bukanlah merupakan sebab hakiki (yang sesungguhnya) turunnya ayat, di mana kalau peristiwa itu tidak terjadi atau pertanyaan itu tidak diajukan lantas ayat itu tidak turun. Yang dimaksud dengan *Asbāb al-Nuzūl* adalah suatu peristiwa atau kasus yang melatar belakangi turunnya ayat.

### Sumber Berita dan Redaksi *Asbāb al-Nuzūl*

Berpijak pada pembagian ilmu yang dilakukan oleh Ibn Khaldūn,<sup>28</sup> maka *Asbāb al-Nuzūl* termasuk dalam kategori ilmu *Naqlī*, yang tidak mungkin dapat diketahui hanya dengan akal semata, melainkan harus dengan riwayat yang sahih dari orang yang menyaksikan proses turunnya ayat. Untuk itu, maka pegangan untuk mengetahui *Asbāb al-nuzūl* adalah dalil *naqlī*, berupa hadis yang sahih.

Para ulama salaf sangat berhati-hati dalam menerima dan meriwayatkan *Asbāb al-nuzūl* sehingga Muḥammad Ibn Sīrīn pernah berkata:

سألت "عبدة" عن آية من القرآن فقال : اتق الله وقل سدادا ، ذهب الذين يعلمون فيما أنزل الله من القرآن

“Aku pernah bertanya kepada ‘Ubaidah tentang sebuah ayat al-Qur’an, tetapi ia menjawab: Hendaklah engkau bertakwa kepada Allah dan bicaralah yang benar. Orang-orang yang mengetahui mengenai apa ayat al-Qur’an diturunkan sudah tiada lagi”.<sup>29</sup>

Akan tetapi, kehati-hatian semacam ini tidak sampai menghalangi mereka untuk menerima riwayat sahabat dalam masalah *Asbāb al-nuzūl* karena itu mereka berkata:

ان قول الصحابي فيما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه بل عمدته النقل والسمع محمول على سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم لأنه يبعد جدا ان يقول ذلك من تلقاء نفسه.

“Bahwa apa yang dikatakan sahabat tidak membutuhkan pendapat dan ijtihad, karena dasarnya adalah naql dan mendengar dari Rasulullah. Karenanya tidak mungkin ucapan mereka berdasarkan kemauan sendiri”.<sup>30</sup>

Atas dasar inilah kiranya al-Wāḥidi berkata:

لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسمع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها

*Mengenai Asbāb al-Nuzūl tidak boleh orang mengatakan sesuatu selain riwayat atau berita yang di dengar dari mereka yang menyaksikan turunnya ayat, memperhatikan sebab-sebabnya, dan berusaha keras mencari pengertiannya*”.<sup>31</sup>

Sejalan dengan hal di atas, al-Hākim menjelaskan bahwa apabila seorang sahabat menyaksikan wahyu diturunkan dan meriwayatkan bahwa suatu ayat turun tentang sesuatu (kejadian), maka riwayat tersebut dipandang hadis *Musnad*. Demikian juga dengan Ibn Shalāh yang sependapat dengan pandangan ini.<sup>32</sup>

Berdasarkan keterangan di atas, maka *Asbāb al-Nuzūl* yang diterima hanyalah *Asbāb al-nuzūl* yang diriwayatkan oleh sahabat. Namun apabila



terdapat *Asbāb al-Nuzūl* yang diriwayatkan oleh tabi'in, maka –untuk diterima– disyaratkan 4 (empat) hal:

- 1) Hendaknya ungkapannya jelas (*sharīh*) dalam kata “سبب” dengan mengatakan: “سبب نزول هذه الآية كذا”.
- 2) Sanadnya sah.
- 3) Didukung oleh riwayat tabi'in yang lain.
- 4) Perwayatnya harus termasuk imam-imam tafsir seperti Mujāhid, Ikrimah, dan Sa'īd ibn Jubair.<sup>33</sup>

Mengenai bentuk redaksi *Asbāb al-Nuzūl* yang digunakan oleh para perawi tidak selamanya sama. Ungkapan-ungkapan itu dapat berbentuk sebagai berikut:

*Pertama*, teks hadis secara eksplisit dan jelas (*sharīh*) menjelaskan tentang *Asbāb al-nuzūl*, misalnya dengan lafal “سبب نزول هذه الآية كذا” (sebab turunnya ayat ini adalah demikian...), maka riwayat seperti inilah yang disepakati oleh ulama sebagai ungkapan yang secara definitif menunjukkan *sabab al-nuzūl* dan tidak mengandung kemungkinan lain.

*Kedua*, *sabab al-nuzūl* tidak ditunjukkan dengan kata “سبب”, misalnya dengan menggunakan huruf “فاء التعقيبـة” (...فـاء) pada kata “نزل”, misalnya ialah *Sabab al-Nuzūl* yang diriwayatkan dari Jabir:

كَانَتْ يَهُودٌ يَقُولُونَ مِنْ أُمَّرَأَتِهِ مِنْ دَبْرِهَا فِي قَبْلِهَا جَاءَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ نِسَاؤَكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

“Orang-orang Yahudi berkata: barang siapa yang bersenggama dengan istrinya lewat arah belakang, maka anaknya akan lahir dalam keadaan juling. Maka kemudian Allah menurunkan ayat istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki”.<sup>34</sup>

*Ketiga*, *sabab al-nuzūl* juga dapat dipahami secara pasti dari konteksnya, misalnya ayat-ayat yang turun berkenaan dengan pertanyaan yang diajukan kepada Rasulullah seperti turunnya ayat tentang ruh yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ūd. Dalam hal ini *sabab al-nuzūl* tidak ditunjukkan dengan lafal *sabab al-Nuzūl* atau dengan “فاء التعقيبـة”.<sup>35</sup>

*Keempat*, dengan menggunakan ungkapan yang tidak secara tegas menyatakan sebab turunnya ayat, seperti keterangan perawi “ayat ini turun berkenaan hal demikian...” (نزلت الآية في كذا...). Dalam hal ini ulama berbeda pendapat, mengingat bahwa dalil itu tidak secara *sharīh* menerangkan

tentang *Asbāb al-Nuzūl* atau hanya sekedar bahwa peristiwa tersebut masuk dalam hukum ayat tersebut.<sup>36</sup>

### Manfaat mengetahui *Asbāb al-Nuzūl*

Faedah mengetahui *Asbāb al-nuzūl* sangat banyak. Al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* mengatakan bahwa tidak mungkin dapat diketahui tafsir makna suatu ayat, tanpa terlebih dahulu memahami kejadian dan latar belakang turunnya ayat. Masih di tempat yang sama, Ibn Daqīq al-id menegaskan bahwa mengetahui *Asbāb al-Nuzūl* adalah cara yang efektif untuk memahami makna al-Qur'an. Demikian juga al-Wāḥidī berpendapat bahwa menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tanpa mengetahui sejarah dan sebab turunnya tidaklah mungkin.<sup>37</sup> Ion Taymīyah menjelaskan bahwa mengetahui *Asbāb al-Nuzūl* akan banyak menolong dalam memahami kandungan al-Qur'an, karena mengetahui sebab terjadinya suatu peristiwa akan melahirkan suatu pengetahuan tentang hakikat makna peristiwa itu.<sup>38</sup> Bahkan al-Shābūnī menegaskan bahwa beberapa ayat dalam al-Qur'an tidak mungkin dapat dipahami artinya atau diketahui kandungan maknanya secara benar kecuali setelah memahami *Asbāb al-Nuzūl*nya.<sup>39</sup>

Faidah lain yang dapat dipetik dari pengetahuan akan *Asbāb al-nuzūl*, dapat disebutkan sebagai berikut:

*Pertama*, mengetahui hikmah dan rahasia di balik pensyaria'atan suatu hukum. Misalnya –seperti yang diutarakan oleh Ghāzī 'Ināyah dalam karyanya *Hudā al-Furqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*– hikmah yang terkandung dalam larangan melakukan hubungan dengan istri yang sedang haid sebagaimana yang terdapat dalam ayat [2]: 122, adalah menghindari bahaya yang timbul darinya.<sup>40</sup>

*Kedua*, memudahkan pemahaman terhadap makna ayat, dan menyingkirkan kesamaran makna sebagian ayat sebelum diketahui sebab turun ayat tersebut, misalnya firman Allah ayat [2]: 115.<sup>41</sup> Secara *ḥarfīyyah* ayat ini menunjukkan bahwa dalam salat, seseorang boleh menghadap ke mana saja, dan tidak wajib menghadap kiblat. Pemahaman seperti ini menurut sebagian ulama adalah tidak tepat dan bertentangan dengan *Ijma'*,<sup>42</sup> karena menghadap kiblat adalah syarat sahnya salat. Ayat ini turun sehubungan dengan kasus *safar*, orang-orang yang dalam perjalanan dan hendak melakukan salat, sedang mereka tidak mengetahui arah kiblat yang pasti, sehingga mereka dalam salat menghadap ke arah yang berbeda-beda. Dalam kondisi seperti ini, salat mereka tetap sah meski kemudian diketahui

bahwa arah mereka salah. Dengan mengetahui sebab turunnya, maka diketahui bahwa maksud ayat tersebut tidak bersifat umum, tetapi bersifat khusus pada kasus tertentu.<sup>43</sup>

*Ketiga*, menentukan kekhususan hukum suatu ayat, bagi golongan yang memandang bahwa makna suatu kalimat, tergantung kepada kekhususan sebab, bukan lafal yang umum. Karena itu, ayat-ayat *zhihar*<sup>44</sup> pada permulaan surat al-Mujādilah sebab turunnya adalah kasus Aus bin Shamit yang menzhihar istrinya Khawlah binti Hakam, hukum yang terkandung dalam ayat-ayat ini khusus bagi keduanya menurut pandangan ini. Adapun hukum *zhihar* yang dilakukan oleh selain mereka berdua dapat diketahui dari dalil y gain, baik dengan *qiyas* (analogi) atau yang lainnya.<sup>45</sup>

*Keempat*, dengan mempelajari *Asbāb al-Nuzūl* dapat diketahui bahwa sebab turun ayat tidak pernah ke luar dari hukum yang terkandung dalam ayat tersebut sekalipun datang *mukhashshish*-nya (yang mengkhususkan). Hal ini didasarkan atas *ijma'* yang menyatakan bahwa hukum sebab tetap selama-lamanya, dan dengan demikian *takhsish* terbatas pada masalah yang di luar sebab. Sekiranya *Sabab al-Nuzūl* tidak diketahui, tentunya boleh dipahami bahwa *Sabab al-Nuzūl* juga termasuk yang keluar dari hukum dengan adanya *takhsish*.<sup>46</sup> Padahal, tidak bolehnya mengeluarkan sebab dari hukum ayat yang lafadnya umum itu adalah *qath'ī* menurut *Ijma'*.<sup>47</sup> Misalnya ayat [24]: 23-25.<sup>48</sup> Menurut riwayat Ibn 'Abbās, ayat ini turun pada 'Aisyah secara khusus,<sup>49</sup> dan dari riwayat yang sama dikatakan bahwa ayat ini turun pada Aisyah dan istri-istri Rasulullah yang lainnya. Dalam ayat ini Allah tidak memberikan tobat kepada orang yang melakukan demikian. Akan tetapi Allah memberikan tobat kepada orang yang menuduh perempuan mukmin selain istri-istri Rasulullah. Kemudian Ibn 'Abbās membaca ayat [24]: 4-5.<sup>50</sup>

Berdasarkan keterangan ini, diterimanya tobat seorang yang menuduh perempuan mukmin berzina -sebagaimana yang dijelaskan ayat [24]: 4-5 tidak dapat mencakup orang yang menuduh 'Aisyah atau istri-istri Rasulullah yang menjadi sebab turunnya ayat [24]: 23-25. Artinya, bagi orang yang tersebut terakhir ini tidak ada tobat karena masuknya sebab ke dalam lafal umum ayat di atas adalah *qath'ī*.<sup>51</sup>

*Kelima*, pengetahuan tentang *Asbāb al-Nuzūl* dapat menghindarkan dugaan adanya *hashr* (pembatasan) dalam ayat yang secara lahirnya terlihat adanya *hashr* (pembatasan). Namun arti yang sebenarnya tidak sebatas

pada apa yang ditunjuk oleh ayat. Misalnya ayat pada surat al-An'ām tentang pengharaman bangkai, darah yang mengalir, daging babi, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah.<sup>52</sup> Satu contoh penjelasan untuk menolak dugaan adanya pembatasan dalam ayat ini, al-Syāfi'ī mengemukakan pendapat:<sup>53</sup>

أن الكفار لما حرموا ما أحل الله وأحلوا ما حرمه الله وكانوا على المضادة والمحاداة جاءت الآية مناقضة لغرضهم ، فكأنه قال - سبحانه - لا حلال إلا ما حرمتوه ولا حرام إلا ما أحللتوه . نازلا منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة. فتقول: لا أكل اليوم إلا الحلاوة . والغرض المضادة لا للنفي والاثبات على الحقيقة. فهو - تعالى - لم يقصد ما وراء الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ، إذ القصد إثبات التحريم لا إثبات الحل

*Keenam*, mengetahui dengan pasti pelaku yang sesungguhnya dalam satu kasus turunnya ayat, sehingga dapat menghilangkan dugaan dan keraguan terhadap yang lain sebagai pelakunya. Misalnya, berdasarkan pengetahuan tentang *sabab al-Nuzūl*, 'Aisyah dapat menolak tuduhan Marwān ibn al-Ḥakām terhadap saudaranya 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr. Marwān menuduh bahwa ayat “ وَالَّذِي قَالَ لُؤَالِدٍ أَبٌ لَّكُمَا أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْفُرُوزُ مِنْ قِبَلِي وَهُمَا يُسْتَغِيثَنِ اللَّهَ وَقَالَ إِنَّ اللَّهَ بِمَا هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ” turun berkenaan dengan saudaranya tersebut. 'Aisyah berkata: “Demi Allah, bukan dia itu, dan sekiranya aku mau menyebutnya, aku dapat menyebut namanya”.<sup>54</sup>

*Ketujuh*, pengetahuan tentang *Asbāb al-Nuzūl* akan mempermudah orang menghafal dan memahami ayat-ayat al-Qur'an serta memperkuat keberadaan wahyu dalam ingatan orang yang mendengarnya jika ia mengetahui sebab turunnya.<sup>55</sup>

## Penutup

Akhirnya, dalam menggunakan *Asbāb al-Nuzūl* sebagai alat bantu untuk memahami ayat perlu diadakan telaah lebih mendalam terhadap konteks makro yang menjadi latar belakang *Asbāb al-Nuzūl* itu sendiri, yang meliputi sisi-sisi sosio-kultural, antropologi, bahkan politik. Oleh karenanya, selain *Asbāb al-Nuzūl*, diperlukan alat-alat bantu lain dalam

rangka menangkap pesan moral ataupun substansi yang terkandung dalam sebab dan ayat yang diturunkan.

### Catatan Kaki

1. Beberapa ayat mengenai hal ini di antaranya adalah QS. [2]: 184, [39]: 41, dsb.
2. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim dan Baehagi, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 3.
3. *Ibid*, 17.
4. QS. [17]: 9.
5. QS. [4]: 105.
6. Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 110.
7. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1994), 29.
8. Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1992), 50.
9. Muḥammad 'Abd al-'Azīm Al-Zarqānī (seterusnya disebut al-Zarqānī), *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Dār al-Kutūb al-'Arabīyyah, 1957), 106.
10. Muḥammad 'Alī al-Shābūnī (selanjutnya disebut al-Shābūnī), *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: t.tp., 1380), 22.
11. Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, 1996), 177.
12. Ia berpendapat bahwa nama ini adalah yang benar, berbeda dalam *al-Burhān* karya al-Zarkasyī dan *al-Itqān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, yang menggunakan nama 'Uthmān bin Mazh'ūn. Lihat Muḥammad Abū Syuhbah (selanjutnya disebut Abū Syuhbah), *al-Madkhal Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 127-128; Badr al-Dīn al-Zarkasyī (selanjutnya disebut al-Zarkasyī), *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: 'Isā al-Baby al-Ḥalaby, 1957), 51. Mengenai sebab turunnya ayat ini lihat Abī al-Ḥasan al-Wāḥidī (selanjutnya disebut al-Wāḥidī), *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 140; dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 95-96.
13. Al-Zarkasyī, *op.cit.*, 52; Al-Wāḥidī, *op.cit.*, 140; Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 96; 'Abd Syuhbah, *op.cit.*, 127-128; dan Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī (selanjutnya disebut al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), J.III, 190.
14. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 602 dan 1409.
15. Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 28; Abī Syuhbah, *op.cit.*, 122.
16. Nurcholish Madjid, *op.cit.*
17. Shubḥī Shālīḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayin, 1988), 132.
18. Lihat al-Wāḥidī, *op.cit.*, 214-219; dan Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Maktabah al-Riyādī al-Ḥadīthah, t.t.), cet. III, 157-161.
19. Mannā' al-Qaṭṭān (selanjutnya disebut al-Qaṭṭān), *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mansyirat al-'Asr al-Ḥadīth, 1973), 78; Al-Shābūnī, *op.cit.*, 24; Al-Suyūṭī, *al-Itqān*,

- op.cit.*, 32. Di sini dikatakan bahwa termasuk kekeliruan yang dilakukan oleh al-Wāḥidī dengan mengatakan bahwa sebab turunnya surat al-Fil adalah karena kedatangan pasukan Habsyah untuk menghancurkan Baitullah. Untuk lebih jelasnya lihat al-Wāḥidī, *op.cit.*, 306. Berkaitan dengan adanya kekeliruan ini, terdapat juga dalam *Asbāb al-Nuzūl*-nya al-Wāḥidī ini, beberapa riwayat yang penulis anggap bukan merupakan *Asbāb al-nuzūl*, di antaranya adalah sebab turunnya ayat [5]: 3 (126-127), [2]: 102 (19-20) bandingkan dengan al-Suyūṭī yang memasukkan riwayat yang memang merupakan *Asbāb al-Nuzūl*, [2]: 260 (53-55), [4]: 125 (121-123), [3]:120 (79-80).
20. Lihat Maḥmūd Ibn ‘Amr al-Zamakhsyarī (selanjutnya disebut al-Zamakhsyarī), *al-Kasasyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl*, (Kairo: Mushthafa al-Bib al-Halabi, 1966), J.I, 450; al-Wāḥidī, *op.cit.*, 76-77 dan Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, *op.cit.*, 48-49.
  21. Sebab yang berasal dari Sahabat ada juga yang berupa cita-cita atau keinginan, seperti persesuaian-persesuaian ‘Umar ibn al-Khattāb dengan turunnya beberapa ayat al-Qur’an. Terdapat tiga ayat yang sesuai kandungannya dengan apa yang dikehendaki oleh Umar yaitu, pertama tentang menjadikan *maqām* Ibrahim sebagai tempat salat, lalu turunlah ayat [2]: 125, lihat al-Suyūṭī, *op.cit.*, 19. Kedua, keinginan ‘Umar agar istri-istri Rasulullah bertabir, maka turunlah ayat hijab [33]: 53, lihat al-Wāḥidī, *op.cit.*, 241-243; al-Suyūṭī, *op.cit.*, 181-183. Ketiga perkataan ‘Umar kepada istri-istri Rasulullah: “عسى ربه إن طلقن إن يبدله أزواجا خيرا منكن”, kemudian turunlah ayat [66]: 5. Lihat Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 224.
  22. Al-Wāḥidī, *op.cit.*, 241-243; Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 181-183.
  23. Al-Wāḥidī, *Ibid*, 79; Al-Suyūṭī, *Ibid*, 50.
  24. Al-Wāḥidī, *Ibid*, 297; Al-Suyūṭī, *Ibid*, 233-234.
  25. Al-Wāḥidī, *Ibid*, 202.
  26. Al-Wāḥidī, *Ibid*, 197-198; Al-Suyūṭī, *Ibid*, 141.
  27. Al-Zarqānī, *op.cit.*, 108; Al-Suyūṭī, *Ibid*, 233.
  28. Seperti dikutip oleh Hammād ‘Abd al-Khāliq Halwah, yang menjelaskan bahwa ilmu itu dibagi menjadi dua, ilmu *ṥābī’ī*, rasional, dan *naqlī*, yang tidak memberikan peluang pada kreativitas akal untuk berijtihad. Masuk dalam kategori pertama adalah ilmu filsafat dan sejenisnya yang menuntut peran akal di dalamnya, sedangkan kategori kedua adalah ilmu syariah yang berkaitan dengan dogma, yang tidak ada peran akal di dalamnya. Hammād ‘Abd al-Khāliq Halwah, *op.cit.*, 13.
  29. Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, *op.cit.*, 32; dan al-Wāḥidī, *op.cit.*, 5.
  30. Shubḥī Shāliḥ, *op.cit.*, 134.
  31. Lihat al-Wāḥidī, *op.cit.*, 4.
  32. Lihat al-Suyūṭī, *op.cit.*, 32.
  33. Mujāhid ibn Jabr (w.103H), Ikrimah Mawlā ibn ‘Abbās (w.105H), (keduanya mengambil tafsirnya dari Ibn ‘Abbās), dan Sa’īd Ibn Jubair (w.94H). Lihat Al-Zarqānī, *op.cit.*, 114.
  34. Ibn ‘Umar berkata: “أنزلت نساؤكم حرث لكم في اتیان النساء في أدبارهن”. Lihat al-Suyūṭī, *op.cit.*, 32; dan al-Wāḥidī, *op.cit.*, 5. Menurut al-Zarqānī, yang dijadikan pegangan dalam menerangkan sebab turunnya ayat ini adalah riwayat Jabir, karena riwayatnya bersifat *naqlī* dan jelas menunjukkan sebab. Sedangkan riwayat Ibn ‘Umar merupakan *istinbath* atau sebagai penjelasan hukum ayat tersebut. Lihat al-Zarqānī, *Op.cit.*, 115.
  35. Redaksi model seperti inilah yang banyak terdapat di dalam kitab *Asbāb al-Nuzūl*-nya al-Wāḥidī dan *Lubāb al-Nuqūl*-nya al-Suyūṭī.
  36. Al-Zarkasyī menyebutkan bahwa telah dimaklumi dari kebiasaan para sahabat dan tabi’in jika salah seorang dari mereka berkata: “ayat ini turun tentang demikian”, maka

- sesungguhnya ia maksudkan ayat ini mengandung hukum ini, dan bukan sebab bagi turunnya ayat tersebut. Lihat al-Zarkasyī, *op.cit.*, 31-32, dan al-Shābūnī, *op.cit.*, 25.
37. Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 29.
  38. *Ibid.*
  39. Al-Shābūnī, *op.cit.*, 19.
  40. Muḥammad Sālim Muḥammad, *op.cit.*, 39.
  41. al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, *op.cit.*, 17-18; dan al-Wāḥidī, *op.cit.*, 23-24.
  42. Lihat Abū Syuhbah, *op.cit.*, 127.
  43. Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, *op.cit.* 30: al-Zarqānī, *op.cit.*, 109-110. Pada kasus ini, Nurcholish Madjid memberikan analisa yang berbeda. Menurutnya ayat itu juga menegaskan bahwa salat, dalam keadaan darurat menghadap ke mana pun tidaklah menjadi persoalan, apalagi salatunya bukan wajib melainkan sunnah. Menurutnya, menghadap kiblat yang telah ditentukan yaitu al-Masjid al-Haram di Makkah, sekalipun dalam keadaan normal diwajibkan, tidaklah menyangkut sebenarnya nilai salat itu. Ia menambahkan bahwa yang terpenting adalah isi atau makna yang terkandung pada simbolisasi kiblat. Lihat Nurcholish Madjid, *op.cit.*, 26. Perbedaan pendapat ini, menurut penulis bermuara pada metode pemahaman ayat -dengan menggunakan alat bantu *Asbāb al-Nuzūl* yang berbeda. Selanjutnya, pembahasan mengenai hal yang serupa insya Allah akan dibahas pada bab tersendiri.
  44. *Zhihar* berarti seorang suami menyerupakan istrinya dengan ibunya, misalnya dengan berkata kepada istrinya: “Punggungmu seperti punggung ibuku”. *Zhihar* yang tidak diteruskan dengan talak mewajibkan suami membayar *kaffārah* dan haram mendekati istrinya sebelum *kaffārah*-nya dibayar.
  45. Al-Zarqānī, *op.cit.*, 112.
  46. Muḥammad Abū Syuhbah, *Op.cit.* 131.
  47. Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 107; Muḥammad Abū Syuhbah, *Ibid.*
  48. Ayat tersebut QS. [24]: 23-25.
  49. Lihat Abū al-Fidā' al-Ḥāfiẓ Ibn Katsīr al-Dimasyqī (seterusnya disebut Ibn Katsīr), *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), J. III, 337.
  50. Ayat tersebut OQS. [24]: 4-5; lihat juga Muḥammad Salim Muḥammad, *op.cit.* 46.
  51. Al-Shābūnī, *op.cit.*, 79-80.
  52. Ayat tersebut QS. [6]:145.
  53. Al-Zarqānī, *op.cit.*, 112; Al-Zarkasyī, *op.cit.*, 23; Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 101.
  54. QS. [46]: 17. Mengenai sebab turunnya lihat Al-Suyūṭī, *op.cit.*, 196; al-Zarqānī, *op.cit.*, 113. Pendapat ini menurut sebagian ulama bukanlah menerangkan tentang sebab turunnya ayat tersebut tetapi merupakan *ta'wil*, hal ini karena al-Syāfi'ī adalah seorang *tābi' al-tābi'īn*. Lihat Abū Syuhbah, *op.cit.*, 131.
  55. al-Zarqānī, *Ibid.*

## Daftar Pustaka

- Amal, Taufik Adnan dan Panggabean, Syamsu Rizal. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1992.
- , *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1994.
- al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Departemen Agama Republik Indonesia., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, 1996.
- al-Dimasyqī, Imām 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'il bin Katsīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm – Tafsīr Ibn Katsīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age*, terj. Hairus Salim dan Imam Baehaqi, *Islam dan Pembebasan*, Bantul-Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- al-Qaṭṭān, Mannā' bin Khalīl. *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'an*, Mansyirat al-'Asr al-Ḥadīth, 1973.
- al-Shābūnī, Muḥammad 'Alī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: t.tp., 1380.
- Shāliḥ, Shubbḥī. *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayin, 1988.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- , *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Maktabah al-Riyādī al-Ḥadītsah, t.t.
- Syuhbah, Muḥammad Abū, *al-Madkhal Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- al-Wāḥidī, Abī al-Ḥasan. *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Amr, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl*, Kairo: Mushthafa al-Bib al-Halabi, 1966.
- al-Zarkasyī, al-Imām Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Mesir: 'Isā al-Baby al-Ḥalaby, 1957.



Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manābil al-‘Irḥān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Dār al-Kutūb al-‘Arabiyyah, 1957.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004