

## Konsep *Asbāb Al-Nuzūl* Menurut Nashr Hamid Abu Zayd

**Shidqy Munjin**

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Jalan Soekarno-Hatta Kel. Cimincrang Kota Bandung

Email: shidqymunjin@gmail.com

### Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji konsep *asbāb al-nuzul* yang selama ini disalahpahami oleh para ulama dan karenanya menghasilkan kesimpulan yang menyesatkan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kritik Abu Zayd terhadap konsep *asbāb al-nuzūl* yang sudah mapan dalam 'ulūm Al-Qurān difokuskan dalam masalah kaitan antara teks dengan realitas. Menurutnya, kajian para ulama dahulu terlalu difokuskan pada Al-Quran itu sendiri dan pribadi Nabi sebagai penerima wahyu, tapi mereka melupakan masyarakat di sekeliling Nabi yang merupakan unsur terpenting dari realitas yang ada pada waktu itu. Padahal bagi Abu Zayd, adanya *asbāb al-nuzūl* merupakan bukti yang kuat untuk menunjukkan adanya hubungan dan dialektika antara teks dan realitas. Untuk menjabarkan konsepsinya tersebut, Abu Zayd merincinya dalam empat masalah dasar, yaitu mengenai alasan diturunkannya Al-Quran secara bertahap, model penurunan secara bertahap, konsep *dalāllah* dalam memahami sebuah ayat dan kaitannya dengan *asbāb al-nuzūl* dan terakhir mengenai cara menentukan *asbāb al-nuzūl*.

**Kata kunci:** Abu Zayd, *'Ulūm al-Qur'ān*, *Asbāb al-Nuzūl*.

### Abstract

This article aims to examine the concept of *asbāb al-nuzul* which has been misunderstood by ulama and thus produces misleading conclusions. The results of this study indicate that Abu Zayd's criticism of the established concept of *asbāb al-nuzūl* in the 'ulūm Al-Qurān was focused on the problem of the relation between the text and realities. According to him, the study of the first scholars was too focused on the Koran itself and the Prophet's person as the recipient of revelation, but they forgot the community around the Prophet which was the most important element of reality that existed at that time. Whereas for Abu Zayd, the existence of *asbāb al-nuzūl* is strong evidence to show the relationship and dialectic between text and reality. To elaborate on his conception, Abu Zayd elaborated on four basic problems, namely regarding the reasons for the Al-Qur'an's a gradual descent, the gradual model of decline, the concept of *Dalāllah* in understanding a verse and its relation to *asbāb al-nuzūl* and finally on how to determine *asbāb al-nuzūl*.

**Keywords:** Abu Zayd, *'Ulūm al-Qur'ān*, *Asbāb al-Nuzūl*.

### A. PENDAHULUAN

↑ Untuk memudahkan ummat dalam memahami ayat-ayat al-Quran, para ulama telah menguras segala kemampuannya untuk menyusun seperangkat teori yang dapat membantu seorang penafsir

dalam memahami ayat dari berbagai sudutnya. Seperangkat teori tersebut dikenal dengan istilah 'ulūm Al-Qurān . Di antara pembahasan paling penting dalam 'ulūm Al-Qurān itu adalah ilmu mengenai waktu, tempat, dan peristiwa yang menjadi motif

turunnya sebuah ayat, atau yang dikenal dengan istilah ilmu *asbāb al-nuzūl*.

Pada masa kontemporer ini, kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* mulai dimunculkan kembali. Namun kali ini konsep *asbāb al-nuzūl* yang ditawarkan muncul dari kalangan orang-orang yang berpandangan liberal, sehingga kesimpulan yang mereka hasilkan sepenuhnya bertolak belakang dengan kajian para ulama terdahulu. Menurut mereka, Al-Quran harus selalu disesuaikan dengan konteks dari masa ke masa. Produk tafsir zaman dahulu hanya berlaku untuk zamannya saja, sedangkan zaman sekarang perlu adanya pengkajian ulang terhadap Al-Quran sesuai dengan konteks yang dihadapinya. Mereka menyebut kajian seperti ini dengan istilah kajian Al-Quran kontekstual.<sup>1</sup>

Dalam menerapkan kajiannya, mereka mencoba menjadikan *sabab al-nuzūl* sebuah ayat sebagai pijakan pemahaman sebuah ayat, karena dengan bantuan *sabab al-nuzūl*-lah mereka bisa melacak akar sejarah dalam sebuah ayat. Bila para ulama dahulu menjadikan *sabab al-nuzūl* sebagai alat bantu untuk memahami tujuan pesan al-Quran, maka mereka mengkaji *sabab al-nuzūl* sebagai data untuk menyelidiki latar belakang sosiologis-antropologis masyarakat yang menjadi sasaran al-Quran, kemudian dari sana dicari prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung di dalamnya.

Salah seorang pemikir yang memiliki *concern* terhadap masalah ini adalah Nashr Hamid Abu Zayd dalam karyanya yang berjudul *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī ‘ulūm Al-*

*Qurān*.<sup>2</sup> Dalam karyanya ini dia mencoba mengkritik pendapat para ulama mengenai beberapa konsep dalam *‘ulūm Al-Qurān* yang salah satunya adalah mengenai konsep *asbāb al-nuzūl*. Menurut Abu Zayd, selama ini kesimpulan para ulama mengenai konsep *asbāb al-nuzūl* keliru dan dapat mengantarkan kepada kesimpulan yang menyesatkan.

Kritik Abu Zayd terhadap konsep *asbāb al-nuzūl*-nya para ulama difokuskan dalam masalah kaitan antara teks dengan realitas. Menurutnya, kajian para ulama dahulu terlalu difokuskan pada Al-Quran itu sendiri dan pribadi Nabi sebagai penerima wahyu, tapi mereka melupakan masyarakat di sekeliling Nabi yang merupakan unsur terpenting dari realitas yang ada pada waktu itu. Padahal bagi Abu Zayd, adanya *asbāb al-nuzūl* merupakan bukti yang kuat untuk menunjukkan adanya hubungan dan dialektika antara teks dan realitas.<sup>3</sup>

## B. MENGENAL NASHR HAMID ABU ZAYD

Nashr Hamid Abu Zayd dilahirkan pada tanggal 10 Juli 1943 di Qahafah, sebuah desa di pinggiran kota Thanta, ibukota propinsi al-Gharbiyyah (Delta), Mesir. Bukan tidak beralasan kalau Abu Zayd memiliki nama lengkap Nashr Hamid Abu Zayd. Konon kata “Nashr” yang tercantum dalam namanya merupakan sebuah harapan orang tuanya yang saat itu menyaksikan kepopuleran dan ketokohan Jamal ‘Abd al-Nashr, yang kemudian menjadi pendiri

---

<sup>2</sup> Buku ini sudah diterjemahkan dengan judul Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron nahdliyyin, (Yogyakarta: LkiS, 2001).

<sup>3</sup>Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī ‘ulūm Al-Qurān*, (Mesir: Haiyah al-Mishriyyah, 1990), hlm. 109.

---

<sup>1</sup> Ahmad Syukri Shaleh, *Metodologi Tafsir al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), hlm. 43.

republik Mesir modern. Diharapkan kelak Abu Zayd tumbuh besar layaknya pemimpin Mesir tersebut.

Abu Zayd memang beruntung lahir di tengah-tengah keluarga yang amat agamis. Ayahnya tahu persis bahwa pelajaran agama mesti diberikan kepada anak-anaknya sejak usia dini. Sehingga pada usia delapan tahun saja, Abu Zayd sudah mampu menghafal keseluruhan ayat al-Quran.<sup>4</sup>

Abu Zayd menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Thanta. Ketika usianya menginjak empat belas tahun ayahnya meninggal, dan hal ini menuntut Abu Zayd harus bekerja membantu perekonomian keluarganya. Setelah lulus dari sekolah Teknik Thanta pada tahun 1960, dia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo sampai tahun 1972.<sup>5</sup>

Minatnya pada kritik sastra, mulai tampak pada tulisan-tulisan awalnya ketika dia berusia dua puluh satu tahun yang dipublikasikan tahun 1964 di dalam jurnal *al-Adab*, sebuah jurnal yang dipimpin oleh Amin al-Khuli. Inilah awal dari hubungan intelektual Abu Zayd dengan Amin al-Khuli. Dua artikel pentingnya saat itu adalah *Hawl Adab al-'Ummāl wa al-Fallāhīn* (Seputar Sastra Para Buruh dan Petani) dan *Azamah al-Aghniyyah al-Miṣriyyah* (Krisis Lagu Mesir).<sup>6</sup>

Abu Zayd mulai tertarik pada sosialisme dan revolusi ketika keduanya menjadi *trend* dominan di Mesir pada tahun

1960-an, dan mulai mengkritik Ikhwanal-Muslimin kendatipun tidak mengekspresikan kritiknya itu dalam tulisan-tulisan awalnya. Lalu pada tahun 1968, Abu Zayd masuk pada studi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo, sembari tetap bekerja paruh waktu. Malam harinya kuliah dan siang harinya bekerja. Dan pada tahun 1972, Abu Zayd berhasil menyelesaikan studinya tersebut dengan predikat *cum laude*.<sup>7</sup>

Tak lama kemudian, ia diangkat sebagai asisten dosen untuk mengisi posisi pengajar mata kuliah studi al-Quran, menyusul digesernya Amin al-Khuli dari posisi staf pengajar. Karena itu pemimpin pada jurusan almaternya mewajibkan para asisten dosen yang baru, termasuk Abu Zayd di antaranya, untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam riset Master dan Doktor.<sup>8</sup>

Pada tahun 1975, Abu Zayd mendapatkan beasiswa Ford Foundation untuk melakukan studi selama dua tahun di American University di Kairo. Dua tahun kemudian, dia meraih gelar MA dengan predikat *cum laude* dari jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo dengan tesis yang berjudul *al-Ittijāh al-'Aqli fi al-Tafsīr; Dirāsah fi Qaḍiyyāt al-Majaz fi al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah* (Rasionalitas Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah), yang dipublikasikan pada tahun 1982. Dalam tesisnya ini dia mengkaji teori metafor (*majāz*) Mu'tazilah yang dipergunakan dalam studi al-Quran. Abu Zayd mengakui bahwa pemikiran Arab-Islam, bagaimanapun rasionalnya, selalu mendasarkan dirinya pada Al-Quran sebagai sumber legitimasinya. Dalam tesisnya ini dia

---

<sup>4</sup> Moch Nur Ichwan, *Meretas...*, hlm. 15.

<sup>5</sup> M. Nur Ichwan, *al-Qur'an sebagai Teks*, dalam Abdul Mustaqim dan Shahiron Syamsudin (ed.) *Studi al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Triawacana, 2002), hlm. 105.

<sup>6</sup> *Meretas...*, hlm. 17.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

berkesimpulan bahwa Al-Quran telah menjadi salah satu alat yang dipergunakan dalam perjuangan intelektual, sosial, dan politik sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Mu'tazilah dan juga musuh-musuhnya.<sup>9</sup>

Selama periode 1976-1978, Abu Zayd mengajar bahasa Arab untuk orang-orang asing di Centre for Diplomatic dan di Kementerian Pendidikan di samping tetap mengajar di Universitas Kairo. Pada tahun 1978 dia menjadi *fellow* pada Centre for Middle East Studies di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat, dimana dia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada periode inilah Abu Zayd menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Dia pernah menulis sebuah artikel berjudul *al-Hiriminyūtiqa wa Mu'dil al-Tafsīr al-Naṣ* (Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks) yang menurut pengakuannya, merupakan artikel pertama tentang hermeneutika yang ditulis dalam bahasa Arab.<sup>10</sup>

Pada tahun 1981 Abu Zayd meraih gelar Ph.D-nya dalam studi Islam dan Bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude*, dengan judul disertasinya *Falsafat al-Ta'wīl; Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhy al-Dīn Ibn 'Arabi* (Filsafat Ta'wīl; Studi Ta'wīl Al-Quran dalam Pandangan Ibn 'Arabi) yang dipublikasikan pada tahun 1983. Dalam disertasinya ini, dia berargumen bahwa penggunaan Al-Quran untuk kepentingan tertentu bukan hanya dijumpai dalam madzhab rasionalis Mu'tazilah, sebagaimana yang dia tunjukkan dalam

tesisnya, namun juga terjadi dalam wacana sufi, khususnya dalam karya Ibn 'Arabi, seorang sufi besar dari Andalusia.<sup>11</sup>

Kemudian antara tahun 1985-1989 dia menjadi seorang profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang. Periode Jepang ini bisa dianggap periode paling produktif bagi Abu Zayd, karena pada periode inilah Abu Zayd berhasil menyelesaikan bukunya yang berjudul *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fi 'ulūm Al-Qurān* (Tekstualitas al-Quran: Studi tentang Ilmu-ilmu al-Quran) dan artikel-artikel lainnya yang sebagiannya telah dimasukkan dalam karyanya yang lain dengan judul *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy* (Kritik Wacana Keagamaan).<sup>12</sup> Dalam dua karyanya ini dia mencoba memberikan solusi untuk melepaskan Al-Quran dari kepentingan-kepentingan golongan tertentu, seperti golongan kalam ataupun sufi. Dia percaya bahwa dengan mendefinisikan hakikat objektif teks, interpretasi ideologis seperti itu akan bisa diminimalisir atau bahkan dihilangkan.

Pada bulan Mei 1992, Abu Zayd mengajukan promosi untuk menjadi guru besar di Fakultas Sastra Universitas Cairo. Dalam promosinya itu dia melampirkan semua karya tulisnya yang sudah diterbitkan. Setelah enam bulan berselang, tepatnya tanggal 3 desember 1992, keluar keputusan penolakan terhadap promosi yang diajukan oleh Abu Zayd. Alasan tertolakannya promosi Abu Zayd dikarenakan karyanya dinilai kurang bermutu bahkan menyimpang dan merusak akidah Islam. Beberapa bulan

<sup>9</sup> Lihat *al-Ittijāh al-'Aqli fi al-Tafsīr; Dirāsah fi Qaḍīyyāt al-Majaz fi al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1983).

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 18.

<sup>11</sup> Lihat Abu Zayd *Falsafat al-Ta'wīl; Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhy al-Dīn Ibn 'Arabi* (Beirut: Dar al-Wahdah, 1983).

<sup>12</sup> Herry Sucipto, *Ensiklopedi...*, hlm. 348.

kemudian, Prof. Abdushshabur Syahin, yang menjadi salah satu penilai promosi Abu Zayd, menyatakan bahwa Abu Zayd telah murtad dan hal ini diumumkan dalam khotbahnya di Masjid ‘Amr ibn ‘Ash.<sup>13</sup>

Mengenai kasus vonis *takfīr* ini, Quraish Shihab, sebagai seorang mufassir kenamaan Indonesia dan juga lulusan dari Universitas al-Azhar, mendukung vonis tersebut. Beliau mengatakan, “saya tidak dapat membayangkan bagaimana seorang muslim yang mempercayai Al-Quran bersumber dari Allah masih juga mengatakan bahwa Al-Quran adalah produk budaya yang dicituskan oleh Nabi Muhammad saw.<sup>14</sup> Beliau pun menegaskan kembali, bahwa vonis *takfīr* pun berlaku berdasarkan pandangannya yang lain bahwa Al-Quran menggunakan mitos untuk menerangkan pesannya. Karena Al-Quran sudah berkali-kali menegaskan bahwa yang menyatakan demikian hanyalah orang-orang kafir.<sup>15</sup>

Sementara itu, Majelis Ulama al-Azhar meminta pemerintah untuk menuntut Abu Zayd supaya bertaubat atau dihukum mati. Dan pada tanggal 23 Juli 1995, ia bersama istrinya kabur ke Eropa dan akhirnya tinggal di Leiden, Belanda sampai sekarang. Anehnya, bila di Mesir dikafirkan, di Belanda Abu Zayd justru mendapat sambutan hangat dan diperlakukan secara istimewa dan Univ. Leiden merekrutnya sebagai dosen sampai sekarang.<sup>16</sup>

Di antara karya Abu Zayd yang belum disebutkan ialah: *al-Imām al-Syāfi’i wa Ta’sīs*

---

<sup>13</sup> Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Depok: GIP, 2008), hlm. 187.

<sup>14</sup> M. Quraih Shihab, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), hlm. 470.

<sup>15</sup> *Ibid*, hlm. 475.

<sup>16</sup> *Ibid*, hlm. 188.

*al-Aidiyūlūjiyyah al-Wasāṭiyyah* (Imam Syafi’i dan Pendirian Ideologi Moderat) yang merupakan kritiknya atas pendiri Madzhab Syafi’i, *Isykāliyyāt al-Qirā’ah wa Aliyyāt al-Ta’wīl* (Problem Pembacaan dan Mekanisme Ta’wīl), *al-Mar’ah fi al-Khiṭāb al-Azmah* (Perempuan dalam Wacana Krisis), *al-Naṣ*, *al-Sulṭah*, *al-Ḥaqīqah* (Teks, Kekuasaan, dan Kebenaran), *Dawāir al-Khauf; Qirā’ah fi Khīṭāb al-Mar’ah* (Lingkaran Ketakutan; Pembacaan atas Wacana Perempuan). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2004. Dan masih banyak yang lainnya.<sup>17</sup>

### C. KONSEP *ASBĀB AL-NUZŪL* DALAM PANDANGAN ABU ZAYD

Menurut Abu Zayd, Al-Quran merupakan produk budaya Arab, dan karena itu posisi Al-Quran harus diletakkan pada posisi yang sama dengan teks kebudayaan lainnya. Dengan alasan inilah Abu Zayd memandang penting untuk merombak konsep ulūm Al-Qur’an yang telah digariskan oleh para ulama, terutama konsep *asbāb al-nuzūl*-nya. Dikarenakan keyakinan para ulama terhadap Al-Quran sebagai *kalāmullāh*, maka kajian mereka terlalu teosentris. Sedangkan menurut Abu Zayd, dikarenakan Al-Quran merupakan produk budaya, maka kajian terhadapnya haruslah homosentris. Dan inilah yang luput dari kajian para ulama. Menurut Abu Zayd, para ulama telah melupakan realitas yang menjadi faktor pembentuk teks

---

<sup>17</sup> Untuk informasi lengkapnya bias dilihat Henri Shalahuddin, *Al-Qur’an Dihujat*, hlm.5-9.

Al-Quran dan juga sebagai sasaran utama diturunkannya al-Quran.

Dari alasan yang telah dipaparkan di atas, maka Abu Zayd memberikan empat pembaharuan mengenai *asbāb al-nuzūl* sebagai kritiknya terhadap pendapat para ulama yang selama ini dipertahankan. Dan keempat pembahasannya itu adalah:

### 1. Alasan Diturunkan Secara Bertahap

Dalam pandangan Abu Zayd, “ilmu tentang *sabab al-nuzūl* merupakan ilmu yang memberikan bekal kepada kita berupa materi baru yang memandang teks dapat merespon realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungannya yang dialohis dan dialektik dengan realitas. Hal ini dibuktikan secara empiris yang menegaskan bahwa Al-Quran diturunkan secara berangsur-angsur lebih dari dua puluh tahun”.<sup>18</sup>

Pertanyaan mengenai sebab diturunkan secara bertahap berikut urutan-urutannya merupakan pertanyaan yang wajar sekali. Hal ini pernah dipertanyakan pula oleh orang-orang musyrik Mekkah sebagaimana yang terekam dalam QS *al-Furqān* ayat 32.

Berkaitan dengan ayat di atas Imam al-Zarkasyi mengomentari,

فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب وأشدّ عناية بالمرسل إليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة

“Sebab, apabila wahyu muncul dalam setiap peristiwa, ini akan memantapkan hati dan lebih membrikan perhatian terhadap Rasul. Dan ini mengharuskan sering turunnya malaikat kepadanya dan memperbarui pertemuan dengannya

dengan membawa risalah dari sisi Yang Maha Mulia. Dan dari sini muncullah kegembiraan yang tidak bisa diungkapkan dengan kata-kata.”

Selanjutnya beliau mengatakan,

فإنه عليه السلام كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ففرق عليه ليسر عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء فإنه كان كاتباً قارئاً فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل جملة

“dikarenakan Rasulullah adalah seorang *ummiy* yang tidak dapat baca tulis, maka diturunkan kepadanya secara bertahap agar mudah baginya untuk menghafal. Ini berbeda dengan nabi-nabi sebelumnya, dimana mereka dapat menulis dan membaca, suatu hal yang memungkinkan mereka untuk menghafalkan semuanya apabila diturunkan secara sekaligus.”<sup>19</sup>

Alasan yang dikemukakan oleh al-Zarkasyi yang berdasarkan ayat di atas, menurut Abu Zayd adalah suatu pemahaman yang tidak bisa diterima. Menurutnya, Al-Quran diturunkan bukan hanya untuk Nabi seorang, melainkan untuk seluruh ummatnya. Jadi ketika Al-Quran diturunkan, yang menjadi perhatian sang “Pengirim” bukan hanya Nabi melainkan seluruh masyarakat yang ada di sekitar Nabi. Ia mengatakan,

وعلى ذلك فإن مراعاة حال المتلقى الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ماهي مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقى الأول جنباً إلى جنب مع المخاطبين بالنص. لكن علماء القرآن لم يدركوا من هذا الجانب لعلّة التنجيم

“mempertimbangkan kondisi penerima pertama (Nabi) tidak semata-mata mempertimbangkan faktor pribadi subjektif sebagaimana juga mempertimbangkan situasi umum, dimana penerima pertama berseiringan dengan masyarakat yang menjadi sasaran teks. Akan tetapi para ulama tidak menyadari sisi ini sebagai alasan “penurunan secara bertahap”.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, jilid. 1, hlm. 293.

<sup>20</sup> Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, hlm. 110.

<sup>18</sup> *Ibid*, hlm. 109.

Menurut Abu Zayd, masyarakat Arab yang menjadi sasaran teks pada waktu itu merupakan masyarakat yang berperadaban lisan. Dalam peradaban semacam ini, sulit menguasai teks yang sedemikian panjangnya.<sup>21</sup>

Bagi Abu Zayd, Rasul adalah penerima pertama wahyu yang posisinya hanya sekedar perantara “yang menyampaikan” wahyu saja.<sup>22</sup> Oleh karena itu, tidak dapat diragukan lagi bahwa respon teks terhadap situasi dan kondisi objektif teks merupakan landasan yang sangat penting. Pemisahan antara penerima pertama yang bertugas “menyampaikan” itu dengan masyarakat sebagai penerima kedua dan juga sasaran wahyu merupakan pemisahan yang sama sekali tidak dapat dibenarkan, tagasnya. Lebih lanjut Abu Zayd mengatakan, “Teks merespon realitas kultural yang memiliki kondisi-kondisi objektifnya yang khas, dan yang terpenting adalah situasi kelisanan itu”. Dan sekali lagi menurut Abu Zayd, hal ini membuktikan hubungan yang responsif antara teks dan realitas.<sup>23</sup>

Akan tetapi, perbincangan mengenai hubungan dialektis antara teks dan realitas membuka perdebatan yang lebih pelik lagi, yaitu mengenai ilmu Allah yang bersifat *qadīm*. Mengapa penurunan secara bertahap harus mempertimbangkan realitas dan sebab? bukankah Allah mengetahui realitas yang bersifat global maupun detailnya sebelum realitas itu terjadi? Sebuah perdebatan klasik yang pernah terjadi di antara para ahli kalam. Terhadap permasalahan ini Abu Zayd melontarkan sebuah pernyataan yang dari

sudut pandang agama sangat membahayakan. Dia mengatakan,

ولا شك أنّ مثل هذا السؤال يتجاهل حقيقة أن الفعل الإلهي في العالم فعل في زمان ومكان، أي فعل من خلال قوانين العالم ذاته، سواء كان عالما طبيعيا أو عالما اجتماعيا

“tentunya pertanyaan seperti ini mengabaikan kenyataan bahwa tindakan ketuhanan dalam dunia adalah tindakan dalam masa dan ruang, sebuah tindakan yang berdasar pada hukum-hukum alam itu sendiri, baik itu alam fisik maupun alam sosial.”<sup>24</sup>

Tapi menurut para ulama, mempertimbangkan hukum-hukum masa dan ruang dalam tindakan ketuhanan mengandung semacam penghinaan terhadap “kekuasaan Tuhan” yang mutlak. Namun tetap berpegang pada kekuasaan Allah yang mutlak dan mengabaikan realitas ada, menurut Abu Zayd akan kembali melontarkan pertanyaan yang lainnya. Dia menanyakan “bukankah menurunkan Al-Quran secara sekaligus juga merupakan kekuasaan Allah yang mutlak, tidakkah ia mampu menjadikan Nabi saw menghafalnya sekaligus?

Maka dari sini Abu Zayd berkesimpulan bahwa pemahaman para ulama yang kontradiktif seperti itu tidak dapat bertahan hidup pada taraf sebenarnya dan hanya mendapat pengakuan saja secara teoretik. Bahkan dia menuduh bahwa penyebab adanya pemisahan antara teks dan realitas dalam warisan keagamaan kita merupakan sebab-sebab yang muncul karena adanya hegemoni aliran-aliran reaksioner terhadap sejumlah warisan budaya, dan menopangkan hegemoni mereka pada kekuatan-kekuatan yang menguasai realitas dan politik. Oleh karena itu pemisahan antara teks dan realitas merupakan pendapat yang bertopang pada

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 111.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

aliran-aliran pemikiran yang menguasai warisan budaya dengan memberikan legalitas historis terhadap ideologinya yang disucikan, dan menghalangi kelompok lain untuk mendiskusikannya.<sup>25</sup>

## 2. Model Penurunan Secara Bertahap

Sudah menjadi kepastian jika semua ummat Islam meyakini bahwa Al-Quran itu diturunkan pada bulan Ramadhan. Poros dari keyakinan ini terletak pada dua ayat, yaitu QS *al-Baqarah* ayat 185 dan QS *al-Qadr* ayat pertama.

Namun dari keyakinan ini muncul sebuah permasalahan, yaitu apakah penurunan yang disebutkan dalam dua ayat di atas itu seluruh Al-Quran sebagaimana yang dapat dipahami dari lahiriah teks di atas, atau yang dimaksud dengan menurunkan dalam dua ayat di atas adalah permulaan turunnya saja?

Mengenai permasalahan di atas ada sebuah jawaban dari Ibn ‘Abbas yang sebenarnya sudah cukup memuaskan. Menurut Abu Zayd, semua konsepsi yang diyakini para ulama dahulu, yang mendasarkan pendapatnya pada riwayat dari Ibn ‘Abbas di atas, merupakan konsepsi yang dapat menjerumuskan semua orang pada kebingungan seperti yang pernah di alami oleh mereka. Selanjutnya dia menjelaskan:

والإستناد الى ابن عباس في تأكيد النزول جملة  
لا ينفى أن التصور كله تصور ذهني، بل لعلنا  
لاتبالغ إذا قلنا أنه تصور أسطوري يستحق أن  
يدرس في مجال المعتقدات الشعبية

“penegasan penurunan secara sekaligus dengan di dasarkan pada riwayat dari Ibn ‘Abbas tidaklah menafikan kenyataan bahwa semua konsep tersebut hanyalah

konsepsi murni. Bahkan tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa itu merupakan konsep mitologis yang sepatutnya dikaji dalam wilayah “kepercayaan-kepercayaan masyarakat.”<sup>26</sup>

Sebenarnya pendapat semacam ini bukanlah hal yang baru. Jauh-jauh hari sebelum Abu Zayd dilahirkan ke dunia ini, Muhammad Abduh, seorang ulama yang sudah tidak asing lagi bagi golongan intelektual Mesir sudah menyatakan hal yang sama. Abduh mengomentari riwayat Ibn ‘Abbas di atas dengan mengatakan, “Pendapat mau pun riwayat seperti ini, tidak memiliki nilai keshahihan sedikit pun. Adanya pendapat seperti ini hanyalah upaya untuk mengagungkan bulan Ramadhan saja. Dan sungguh kita tidak butuh akan riwayat seperti itu, karena Allah sudah mencukupkan bagi kita dengan hidayahnya, dan menjadikan bulan Ramadhan itu sebagai salah satu syi’ar agama kita dan musim ibadah kita. Dan Allah pun tidak menyatakan bahwa Dia menurunkannya sekaligus pada bulan Ramadhan, ataupun dari *lauh mahfūz* ke langit dunia, tapi Dia menyatakan dalam firmannya, “Yang (tersimpan) dalam Lauh Mahfuz.”<sup>27</sup>” maka Al-Quran itu tersimpan di *lauh mahfūz* setelah wahyu terputus”.<sup>28</sup>

Sebenarnya, apa hikmah dibalik diturunkannya Al-Quran dalam dua tahap sebagaimana disebutkan oleh riwayat dari Ibn ‘Abbas di atas? Itulah pertanyaan lanjutan dari Abu Zayd. Dalam *al-Burhān* Imam al-Zarkasyi telah menjelaskan secara panjang lebar dalam masalah ini. Beliau mengatakan,

<sup>26</sup> *Mafhūm al-Naṣ*, hlm.114 dalam catatan kaki no. 7.

<sup>27</sup> QS al-Buruj : 22.

<sup>28</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dar al-Fikr, Cet. 2) jilid 2, hlm. 162.

<sup>25</sup> *Ibid*, hlm. 129. Ini sangat mirip dengan gagasan Muhammad Arkoun mengenai *taqdīs al-afkār al-dīniyyah*, lihat tulisan Irwan Malik Marpaung mengenai pemikiran Arkoun dalam jurnal ISLAMIA, vol.VI, no.1, 2012, hlm. 88.

فإن قيل: ما السر في إنزاله جملة إلى السماء  
 قيل فيه تفخيم لأمره وأمر من نزل عليه وذلك  
 بإعلان سكان السموات السبع أن هذا آخر  
 الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم

“Apabila ditanyakan, ‘apa rahasia dibalik diturunkannya Al-Quran secara sekaligus ke langit dunia?’ dijawab, ‘maksud dari itu semua adalah mengagungkan Al-Quran dan juga Nabi sebagai penerimanya, yaitu dengan cara mengumumkan kepada penduduk langit bahwa inilah kitab terakhir yang diturunkan kepada penutup utusan untuk umat yang paling mulia’.”<sup>29</sup>

Terhadap pernyataan al-Zarkasyi di atas Abu Zayd menganggapnya sebagai hipotesis yang dimaksudkan hanya untuk menghindari sikap kritis terhadap riwayat-riwayat lama. Sebenarnya tidak ada penurunan teks sekaligus dari satu tempat ke tempat lain di luar dunia bumi ini, alam realitas, dan alam partikular. Hal ini karena konsepsi semacam ini tidak saja bertentangan dengan ayat sebagai sentral dalam perbincangan, tapi juga bertentangan dengan konsep *naskh*, tegas Abu Zayd. Singkatnya, ketika tujuan Al-Quran sendiri adalah sebagai petunjuk bagi manusia maka tidak ada artinya bila Al-Quran diturunkan kepada penduduk langit yang jelas-jelas bukan *khiṭāb* al-Quran.

Kesimpulannya adalah sebagaimana gagasan Abu Zayd sebelumnya, bahwa Al-Quran diturunkan berdasarkan realitas yang terjadi pada saat turunnya al-Quran, sehingga gagasan mengenai diturunkannya Al-Quran kepada penduduk langit seolah-olah melepaskan Al-Quran dengan realitasnya.

### 3. *Dalālah*: Antara Kata Umum dan Sebab Khusus

Bagi Abu Zayd pengetahuan mengenai *sababal-nuzūl* bukan sekedar kegemaran

mengamati fakta-fakta sejarah yang menyelimuti pembentukan teks, tetapi pengetahuan ini bertujuan memahami teks dan mengeluarkan *dalālah*-nya karena pengetahuan mengenai sebab akan menimbulkan pengetahuan terhadap akibat (*musabbab*). Selain itu, kajian mengenai sebab-sebab dan peristiwa akan membawa seorang peneliti kepada pemahaman tentang *hikmah al-tasyrī*’ khususnya yang berkaitan dengan ayat hukum. Pemahaman mengenai “hikmah” atau “sebab” seharusnya dapat membantu seorang ahli fiqih untuk mentransformasikan hukum dari realitas partikular (sebab khusus) dan menggeneralisasikannya kepada peristiwa dan kondisi yang menyerupainya melalui *qiyās*. Akan tetapi Abu Zayd juga sadar bahwa transformasi dari “sebab” ke “gambaran sebab”, atau dari “realitas khusus” ke “realitas yang menyerupainya” harus bersandar pada “tanda-tanda” dalam struktur teks yang membantu mentransformasikan *dalālah* dari “yang khusus” dan partikular ke “yang umum” dan yang universal.<sup>30</sup>

Dari pernyataan di atas Abu Zayd menginformasikan bahwa usaha menemukan *dalālah* teks tidak harus memisahkan antara teks dengan realitas yang diungkapkannya, tapi juga tidak benar bahwa usaha penemuan tersebut berhenti pada peristiwa-peristiwa itu saja tanpa memahami karakteristik ungkapan bahasa dalam teks serta kemampuannya untuk melampaui realitas yang partikular. Kajian terhadap *sababal-nuzūl* membekali seorang ahli fiqih dengan ‘illah dibalik hukum, dimana dengan ‘illah tersebut seorang ahli fiqih dapat menggeneralisasikan hukum terhadap realitas-realitas lain yang serupa.

<sup>29</sup> Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, jilid. 1, hlm. 291.

<sup>30</sup> *Mafhûm al-Nash*, hlm. 116.

Sebenarnya kajian *qiyās* dan ‘*illah*’ dalam pemikiran Abu Zayd, ditunjukkan untuk mencari “hikmah” dibalik diturunkannya sebuah ayat. Pengetahuan mengenai sebab diturunkannya sebuah ayat akan memberikan gambaran mengenai tujuan turunnya sebuah ayat ketika merespon realitas yang sedang dihadapinya. Sehingga orang-orang tidak terjebak pada bentuk hukum yang dalam istilah Fazlur Rahman disebut dengan *legal formal*, tapi pembaca juga akan bisa membaca “tujuan-tujuan syari’ah” (*ideal moral*) dari hubungan teks dan realitas yang sedang terjadi. Dan dengan metode *qiyās*-lah bisa diterapkannya “tujuan-tujuan syari’ah” itu pada kehidupan yang secara kultur berbeda dengan keadaan ketika turunnya ayat. Karena menurut Abu Zayd, memegang keumuman kata dan mengabaikan kekhususan sebab pada semua teks Al-Quran membawakan hasil yang sulit diterima oleh pemikiran keagamaan.<sup>31</sup>

Dalam masalah ini Abu Zayd memberikan sebuah contoh dengan ayat mengenai keharaman *khamr*. Teks mengenai keharaman *khamr* diturunkan secara bertahap dalam tiga fase yang diungkapkan oleh tiga teks al-Quran, yaitu QS *al-Baqarah* ayat 219, QS *al-Nisā’* ayat 43, dan QS *al-Mā’idah* ayat 90-91.

Pada ayat yang pertama Allah tidak langsung mengharamkan *khamr* secara langsung dikarenakan ada beberapa sahabat yang belum bisa menghentikannya. Kemudian turunlah ayat yang kedua yang secara tegas melarang minum *khamr* ketika hendak shalat dan para sahabat mematuhi. Dan kemudian turunlah ayat yang ke tiga dan

kemudian Rasul menyatakan bahwa *khamr* diharamkan.<sup>32</sup>

Menurut Abu Zayd pentahapan dalam *tasyrī’* semacam ini sangat penting sekali dalam kaitannya dengan dialektika hubungan antara teks dan realitas. Meskipun pada ayat pertama mengisyaratkan bahwa dosanya lebih besar daripada manfaatnya, namun masyarakat pada waktu itu bersikeras mengambil manfaatnya. Tekanan realitas yang begitu kuat menuntut teks hanya bisa menjelaskan adanya dosa yang terkandung di dalamnya tanpa bisa memaksakan larangan yang belum siap diterima oleh masyarakat pada waktu itu. Fase kedua adalah larangan shalat dalam keadaan mabuk dengan implikasi larangan minum *khamr* sebelum masuk waktu shalat. Dengan pertimbangan yang sederhana pun sudah bisa dipahami bahwa larangan ini sebagai terapi terhadap situasi “kecanduan” yang sudah mengakar di masyarakat. Pada tahap ini mereka belum bisa meninggalkan minuman yang terlarang tersebut kecuali pada waktu shalat lima waktu dan waktu-waktu sekitarnya. Pentahapan *tasyrī’* semacam ini dalam pandangan Abu Zayd tidak saja menegaskan dialektika wahyu dan realitas saja, melainkan juga mengungkapkan metode teks dalam merubah realitas dan mengobati cacat-cacatnya. Sehingga ketika seseorang mencoba memahami sebuah ayat, maka orang tersebut harus bisa menarik segi hukum dan hikmah yang sesuai dengan realitas turunnya ayat, dan dari sanabias tercapaikesesuaian antarahukum serta hikmah suatu ayat dengan realitas zaman ini. Dan dengan cara ini maka kit bisa merasakan seolah-olah wahyu diturunkan

---

<sup>31</sup>*Ibid*, hlm. 117.

---

<sup>32</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, hlm. 118.

pada kita untuk mengatasi realitas yang kita hadapi.<sup>33</sup>

Kalau demikian, apakah masuk akal kalau para ulama masih berpegang pada “keumuman kata” tanpa mempertimbangkan kekhususan sebab? Karena dalam pandangan Abu Zayd, apabila keumuman kata merupakan landasan dalam menyingkapkan *dalālah* teks, maka sangat dimungkinkan sekali sebagian orang ada yang berpegang pada ayat pertama dan kedua yang akhirnya hal ini akan menyebabkan penghancuran *syar’i* dan bahkan seluruh hukum.<sup>34</sup> Ini bukan hanya sekedar hipotesis, melainkan ini adalah sebuah fakta yang benar-benar terjadi di kalangan para ahli fiqih. Salah satu contohnya adalah ketika Imam Malik yang membatasi pengharaman makanan pada empat perkara yang disebutkan oleh teks (QS al-An’am ayat 145) saja. Imam Malik berpendapat bahwa ayat tersebut membatasi sesuatu yang diharamkan berdasarkan tinjauannya terhadap struktur bahasa teks yang mempergunakan bentuk pembatasan (*qaṣr*) dengan memakai bentuk *nafy* dan *istiṣnā*. Namun hal ini menuai kritikan dari Imam Syafi’i yang melihat ayat tersebut ditinjau dari segi *sababal-nuzūl* sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan bab terdahulu. Sehingga Imam Haramain memberikan komentar terhadap kasus di atas dengan mengatakan, “Ini pendapat yang sangat bagus. Seandainya Imam Syafi’i tidak lebih dahulu berpendapat demikian, niscaya kita tidak berani menentang pendapat Imam Malik dalam membatasi sesuatu yang dilarang pada apa yang disebutkan oleh ayat.”<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, hlm. 117.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, hlm. 47. Dan Al-Suyuthi, *Al-Itqān*, hlm. 125.

Dari kasus di atas Abu Zayd menangkap bahwa mementingkan salah satu sisi *dalālah* dalam teks mengandung resiko besar dalam teks-teks keagamaan karena akan menimbulkan kontradiksi-kontradiksi dalam teks yang tidak dapat dipecahkan, yaitu kontradiksi yang muncul akibat diabaikannya “hal yang khusus” demi “yang umum”. Karena sesungguhnya persoalan yang umum dan yang khusus tidak selayaknya mengabaikan “kekhususan sebab”. Dan perlu ditegaskan sekali lagi bahwa yang dimaksud dengan “kekhususan sebab” dalam pemikiran Abu Zayd adalah realitas masyarakat Arab yang dihadapi oleh teks pada waktu turunnya ayat. Ini berarti bahwa makna teks dapat terungkap melalui analisis struktur bahasanya dan dengan kembali ke konteks yang memproduksinya. Hal ini hampir mirip dengan metode tafsir yang ditawarkan oleh Arkoun dan Fazlur Rahman. Dan kesimpulan Abu Zayd terhadap masalah ini adalah bahwa “*dalālah* teks hanyalah hasil dari interaksi dalam proses pembentuk dan penciptaan teks dari sisi bahasa dan realitas”.<sup>36</sup> Dan dari sini terlihat jelas adanya relativitas hukum dalam pemikiran Abu Zayd.

#### 4. Menentukan *Asbāb al-nuzūl*

Dari pembahasan sebelumnya diterangkan bahwa *sababal-nuzūl* ikut berperan dalam menentukan *dalālah* teks. Apabila *sababal-nuzūl* itu sedemikian pentingnya, maka ukuran apa yang dipergunakan untuk menentukan bahwa peristiwa ini atau itu adalah “sebab turunnya” teks itu sendiri, khususnya apabila riwayat-riwayat yang ada malah bertentangan, dan disebutkan pula beragam peristiwa yang

---

<sup>36</sup> Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, hlm. 122.

berbeda dan bertolak belakang sebagai sebab turunnya teks itu sendiri.

Menurut Abu Zayd, penyebab dari adanya kebimbangan di atas terletak dari konsepsi pengetahuan para ulama yang membatasi pengetahuan mengenai *sabab al-nuzūl* hanya dapat diketahui melalui *naql* dan periwayatan (*simā'*) dan dipersempitnya ruang ijtihad dalam masalah ini. Para ulama hanya membatasi ijtihad itu hanya dalam menghadapi riwayat dan *mentarjīh*-nya saja. Padahal pemakaian metode *tarjīh* berkonsekuensi terperangkapnya seorang ulama pada hipotesis murni yang tujuannya mengkompromikan berbagai pendapat dan riwayat yang ada, lantaran berasal dari pribadi-pribadi yang diletakkan pada mereka semacam atribut kesucian, apakah mereka itu seorang sahabat ataupun *tabi'in*.<sup>37</sup> Abu Zayd juga menolak pendapat para ulama yang menganggap riwayat dari para sahabat mengenai *sabab al-nuzūl* sedemikian validnya hingga mencapai taraf hadits *musnad*. Menurut Abu Zayd, para ulama tidak menyadari bahwa periwayatan mengenai *sabab al-nuzūl* baru muncul pada masa *tabi'in*. Sebab pada masa sahabat tidak dirasa perlu berupaya meriwayatkan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan ayat-ayat itu turun. Realitas praktis tidak mengharuskan mereka yang semasa dan menyaksikan turunnya wahyu untuk meriwayatkan peristiwa-peristiwa dan sebab-sebab turunnya ayat secara terperinci. Apa yang muncul dari sahabat dalam masalah ini hanyalah jawaban terhadap pertanyaan yang datang dari generasi setelahnya yang mengalami kesulitan dengan beberapa makna teks dan mereka membutuhkan *sabab al-nuzūl* luntuk

<sup>37</sup>*Ibid*, hlm. 127. Hal senada diungkapkannya kembali dalam *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, hlm.119.

mengungkap *dalālah* yang terkandung dalam teks. Dan dikarenakan riwayat-riwayat tersebut bisa terlihat bahwa sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal.

Permasalahan selanjutnya yang muncul karena faktor di atas adalah faktor zaman dan juga kekuatan ingatan yang melemah mempunyai pengaruh terhadap pengetahuan para sahabat atau tepatnya dalam mengingat peristiwa yang melatar belakangi turunnya sebuah ayat. Dan faktor lain yang mesti jadi perhatian adalah ketidak hadirannya semua sahabat dalam menyaksikan turunnya semua ayat dalam berbagai waktu yang berbeda-beda. Bisa jadi seorang sahabat yang baru mendengar sebuah ayat dari Nabi lalu mengira bahwa peristiwa yang ia hadiri itu adalah pendorong turunnya sebuah ayat. Padahal ayat itu sudah turun beberapa waktu sebelum peristiwa itu terjadi.

Menurut Abu Zayd, walaupun riwayat para sahabat itu bisa diterima maka periwayatan selanjutnya dari generasi *tabi'in* mesti diperhatikan pula. Karena pada masa itu adalah awal mula munculnya pertentangan politik dan berbagai macam *fitnah*. Dia mengatakan,

وإذا أضفنا إلى ذلك إن عصر التابعين كان  
عصر الخلافات السياسية والفكرية أدركنا أن  
تحديد "أهل الثقة" من الرواة تم على أساسي  
(أيديولوجي) انتهى إلى إعطاء سلطة دينية  
مطلقة في مجال هذه المرويات لبعض التابعين  
دون بعض

“Kalau kita tambahkan lagi bahwa masa para *tabi'in* adalah masa pertarungan politik dan intelektual, maka kita akan menyadari bahwa penetapan “para perawi yang dipercaya” (*ṣiqah*) terjadi menurut landasan ideologis yang berakhir dengan memberikan wewenang keagamaan secara mutlak dalam wilayah

periwiyatan kepada sebagian tabi'in saja dengan meninggalkan yang lainnya".<sup>38</sup>

Atas dasar inilah Abu Zayd menganggap bahwa peneliti kontemporer harus menikmati hak ijtihad dan *mentarjih* riwayat-riwayat yang berbeda dengan lebih signifikan, yaitu dengan bersandar pada sejumlah unsur dan tanda-tanda eksternal dan internal yang membentuk teks. Karena *sabab al-nuzul* bagi Abu Zayd hanyalah konteks sosial bagi teks. Sebab-sebab turunnya sebuah ayat, sebagaimana dapat dicapai di luar teks, dapat pula dicapai dari dalam teks, apakah dalam strukturnya yang pas atau dalam kaitannya dengan bagian-bagian lain dari teks yang umum. Menurut Abu Zayd, dilema yang dialami oleh para ulama dikarenakan mereka tidak mendapatkan sarana untuk mencapai *sabab al-nuzul* kecuali hanya dengan bersandar pada realitas eksternal dan *mentarjih*nya saja. Mereka tidak menyadari bahwa di dalam teks senantiasa ada tanda-tanda yang kalau dianalisis dapat menyingkapkan sesuatu yang berada di luar teks. Oleh karena itu, penyingkapan *sabab al-nuzul* itu dapat dilakukan dari dalam teks sebagaimana menyingkapkan *dalalah* teks dapat dilakukan dengan mengetahui konteks eksternalnya. Dari sini Abu Zayd menawarkan sebuah metode "baru" untuk menentukan *dalalah* teks dengan metode yang mirip dengan metode yang ditawarkan Arkoun dan Rahman.<sup>39</sup> Dia mengatakan,

ان تحليل النصوص واكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب أن تسير في اتجاه واحد من الخارج الى الداخل، أو من الداخل الى

<sup>38</sup> *Ibid*, hlm.125.

<sup>39</sup> Untuk melihat pandangan Rahman mengenai hal ini, bisa lihat *Metodologi Tafsir all-Quran Kontemporer dalam Pandangan fazlur Rahman*, hlm. 133.

الخارج، بل يجب أن تسير في حركة مكوكية سريعة بين الداخل والخارج

"Analisis teks dan upaya menyingkapkan *dalalah*-nya merupakan proses yang rumit dan harus berjalan dalam satu arah: dari luar ke dalam, atau dari dalam ke luar, bahkan harus berjalan dalam gerak ulang bolak-balik yang cepat antara dalam dan luar".<sup>40</sup>

Itulah konsep *asbāb al-nuzul* yang dilontarkan Abu Zayd untuk membuktikan keterkaitan antara teks dan realitas dan memapankan gagasannya tentang Al-Quran sebagai produk budaya Arab.

#### D. KESIMPULAN

Untuk menjabarkan konsep *asbāb al-nuzul*-nya, Abu Zayd merincinya dalam empat masalah dasar; *pertama*, mengenai alasan diturunkannya Al-Quran secara bertahap. Dalam masalah ini, Abu Zayd menyorot dan mengkritik pendapat ulama yang melupakan masyarakat Arab pada waktu itu yang merupakan realitas utama yang sedang dihadapi oleh al-Quran. Alasan diturunkannya Al-Quran secara bertahap dalam pandangan Abu Zayd, dikarenakan Al-Quran itu mengikuti alur realitas yang dihadapinya dan berusaha untuk tidak keluar dari kebiasaan yang terjadi. karena menurutnya, bagaimanapun luar biasanya kekuasaan Tuhan dalam berkehendak, tetap harus tunduk pada aturan alam yang sedang dihadapinya.<sup>41</sup>

*Kedua*, model penurunan secara bertahap. Dalam permasalahan ini, Abu Zayd menolak riwayat yang menyatakan bahwa Al-Quran diturunkan ke langit dunia sebelum diturunkan kepada Nabi, ia menganggap permasalahan ini sebagai mitos belaka.

<sup>40</sup> Abu Zayd, *Mafhūm al-Naş*, hlm.126.

<sup>41</sup> *Ibid*, hlm. 110.

Menurutnya, penurunan Al-Quran seperti ini, seolah mencabut Al-Quran dari akar realitas. Poin pertama dan kedua ini sebenarnya bukan sub-bahasan *asbāb al-nuzūl*, tapi Abu Zayd menjadikan dua pembahasan ini sebagai pengantar untuk memahami konsep *asbāb al-nuzūl*-nya.<sup>42</sup>

Ketiga, konsep *dalāllah* dalam memahami sebuah ayat dan kaitannya dengan *asbāb al-nuzūl*. Dalam permasalahan ini, Abu Zayd mengkritik ulama dalam masalah keumuman lafazh dan kekhususan sebab. Menurutnya, para ulama terlalu memokuskan terhadap keumuman lafazh dan tidak menghiraukan kekhususan sebab. Padahal seharusnya, kekhususan sebab yang menjadi fokus perhatian, karena turunnya ayat itu sebagai respon terhadap realitas pada waktu itu. Jadi penekanan para ulama terhadap keumuman lafazh itu, seolah-olah melupakan realitas yang menjadi media produksi ayat.<sup>43</sup>

Dan keempat, mengenai cara penentuan *asbāb al-nuzūl*. Dalam masalah ini, Abu Zayd menggugat para ulama yang terlalu berpegang pada riwayat dalam menentukan *asbāb al-nuzūl*. Padahal menurutnya, periwayatan mengenai *asbāb al-nuzūl* itu baru ada pada masa setelah sahabat. Jadi periwayatan-periwayatan seperti itu, sudah selayaknya ditinggalkan. Menurut Abu Zayd, menentukan *asbāb al-nuzūl* itu bisa ditemukan dalam teks ayat itu sendiri dan tidak perlu melirik riwayat-riwayat yang terdapat dalam pendapat para ulama.

## E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Baghdadi, ‘Abd al-Qahir. *Al-Farqu bayna al-Firāq*. Beirut: Dar al-Afaq, 1977.

<sup>42</sup>*Ibid*, hlm. 112.

<sup>43</sup>*Ibid*, hlm. 115.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat*. Depok: GIP, 2005.

Sudja’i, Achmad. *Kontroversi Takwil dalam Kitab Mafhūm al-Nash: Studi atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*. Teologia, Vol. 19, No. 2, Juli 2008.

Shaleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.

Ernst, Carl W. *Nasr Abu Zayd on Ibn ‘Arabi and Modernity*. The University of North Carolina, 2008.

Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi Al-Quran Kaum Liberal*. Jakarta: Prespektif, 2010.

Salim, Fahmi. *Tafsir Sesat*. Depok, GIP, 2014.

Hanafi, Hassan. *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*. terj. Neila Meuthia dkk. Jogjakarta: Prismsophie, 2003.

Hanafi, Hassan. *Dirāsat Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981.

Shalahuddin, Henri. *Al-Quran Dihujat*. Depok: AL-QALAM, 2007

Muzir, Inyia Ridwan. *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

ISLAMIA vol. VI, no. 1, 2012

ISLAMIA, th.1, no.2, Juni-Agustus 2004.

Al-Azami, M.M. *Sejarah Teks al-Quran*. terj. Ugi Suharto dkk. Depok: GIP, 2006.

- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Quran Bukan Kitab Sejarah*. terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran*. Jakarta selatan: TERAJU, 2003.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Ittijāh al-‘Aql fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz fī al-Qurān ‘inda al-Mu’tazilah*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Falsafah al-Ta’wīl; Dirāsah fī Ta’wīl al-Qurān ‘inda Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabi*, Beirut: Dār al-Waḥdah, 1983.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Maḥmūm al-Naṣ: Dirāsah fī ‘ulūm Al-Qurān*. Mesir: Haiah al-Mishriyyah al-‘Ammah, 1990.
- Abu Zayd, Nashr Hamid dan al-Khuli, Amin. *Metode Tafsir Sastra*. terj. Khairon Nahdiyyin. IAIN Kalijaga: Adab Press.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Maktabah Madbouli, 2003.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Quran, Hermeneutik, dan Kekuasaan*. Bandung: RQiS, 2003.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Haqīqah*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Islami, 1994.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Imām al-Syāf’īy wa Ta’sīs al-Aidūljīyyah al-Wasaṭīyyah*, Sinai: Sayna li al-Nasyr, 1992.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr: Dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfat*, Kairo: Maktabah Madbouli, 1995.
- Kermani, Navid. *From revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur’an*, Frankfurt am Main, 1996.
- Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama*, Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Depok: GIP, 2008.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2013.
- Rahman, Yusuf. *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd*, Montreal: McGill University: 2008.