

**PROBLEMATIKA PENGGUNAAN *SABAB NUZŪL* ALQURAN
MAKRO ERA KONTEMPORER**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Oleh:

KIFLEN MIR RAHMATIH
NIM. F52519171

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Kiflen Mir Rahmatih

NIM : F52519171

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 7 November 2021

Saya yang menyatakan,



Kiflen Mir Rahmatih
F52519171

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “Problematika Penggunaan *Sabab Nuzūl Alquran* Makro Era Kontemporer” yang ditulis oleh Kiflen Mir Rahmatih ini telah disetujui pada tanggal 7 November 2021

Oleh:

PEMBIMBING I

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Iffah Muzammil', with a horizontal line underneath.

Dr. Hj. Iffah Muzammil, M.Ag

PEMBIMBING II

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Mohammad Arif', with a horizontal line underneath.

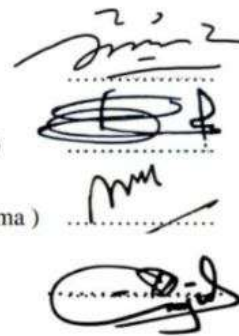
Dr. H. Mohammad Arif, MA

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “Problematika Penggunaan *Sabab Nuzul Alquran* Makro Era Kontemporer” ini telah diuji dalam Ujian Tesis
Pada tanggal 17 Desember 2021

Tim Penguji:

1. Dr. Hj. Iffah Muzammil, M.Ag (Ketua/ Penguji I)
2. Dr. H. Mohammad Arif, Lc, MA (Sekretaris/ Penguji II)
3. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA (Penguji III/ Utama)
4. Dr. Hj. Suqiyah Musyafaah, M.Ag (Penguji IV)



Surabaya, 27 Desember 2021



Direktur
Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Kiflen Mir Rahmatih
NIM : F52519171
Fakultas/Jurusan : Ilmu Alquran dan Tafsir (Pascasarjana)
E-mail address : Kiflen27@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☒ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

“ Problematika Penggunaan *Sabab Nuzul Alquran* Makro Era Kontemporer ”

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 7 Oktober 2025

Penulis

(Kiflen Mir Rahmatih)

ABSTRAK

Tesis ini berawal dari sebuah kegelisahan terhadap berbagai tawaran pendekatan dan metode yang diajukan para pengkaji Alquran era kontemporer, salah satu yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini adalah *sabab nuzūl* makro, yaitu sebagai hasil reinterpretasi dari *sabab nuzūl* klasik yang dinilai terlalu tekstual dan tidak mampu menjawab tantangan zaman. *Sabab nuzūl* makro hadir sebagai bentuk upaya pembacaan konteks meliputi seluruh situasi dan kondisi riil di Arab pada masa penurunan Alquran.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan teori *sabab nuzūl* Alquran makro era kontemporer, memahami implementasi *sabab nuzūl* makro terhadap ayat-ayat Alquran dan menemukan implikasi dari penggunaan *sabab nuzūl* makro dalam penafsiran Alquran. Metode kualitatif sebagai teori analisis data yang diimplementasikan dalam penelitian kali ini, berbagai data yang dibutuhkan bersumber dari *library research*, yaitu dengan cara menghimpun berbagai sumber referensi melalui kajian pustaka, baik karya ilmiah berupa buku, jurnal, artikel dan sebagainya.

Hasil dari pada penelitian ini adalah terdapat beberapa problematika dari pengimplementasian pendekatan *sabab nuzūl* makro terhadap ayat-ayat Alquran berupa implikasi-implikasi, seperti adanya relativitas terhadap kajian sejarah yang berada di antara posisi subyektivitas dan obyektivitas, jalur periwayatan bukan lagi menjadi standar dalam menentukan *sabab nuzūl*, kebebasan bagi siapapun tanpa terkecuali dalam menentukan *sabab nuzūl* makro, Alquran dinilai sebagai kitab sejarah yang dapat disetarakan dengan berbagai Kitab dari agama lain hingga berujung pada kredibilitas Alquran yang bersifat relatif dan tentatif.

Kata Kunci: *Sabab nuzūl*, Makro, Histori, Kontemporer

DAFTAR ISI

SAMPUL	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
ABSTRAK	iv
PERSETUJUAN PEMBIMBING	v
PENGESAHAN SKRIPSI	vi
MOTTO	vii
PERSEMBAHAN	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiv
 BAB I : PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah Dan Pembatasan Masalah	10
C. Rumusan Masalah	11
D. Tujuan Penelitian	11
E. Manfaat Penelitian	12
F. Kerangka Teoritik	13
G. Penelitian Terdahulu	16
H. Metode Penelitian	22
I. Sistematika Pembahasan	26

BAB II : DINAMIKA <i>SABAB NUZŪL</i> MAKRO.....	29
A. Terminologi <i>Sabab Nuzūl</i> Makro	29
B. Napak Tilas <i>Sabab Nuzūl</i> Makro.....	34
C. Sumber Refrensi <i>Sabab Nuzūl</i> Makro	36
D. Metode Penetapan <i>Sabab Nuzūl</i> Makro	40
E. Alasan Tokoh Kontemporer Mengimplementasikan <i>Sabab Nuzūl</i> Makro	49
BAB III : IMPLEMENTASI <i>SABAB NUZŪL</i> MAKRO TERHADAP AYAT ALQURAN	54
A. Posisi Kesaksian Wanita dan Poligami Perspektif Muhammad Abduh	54
B. Reinterpretasi Lafadz <i>Shūrā</i> Oleh Fazlur Rahman	59
C. Teologi Intoleransi Versi Khaled Abou al-Fadl.....	63
D. Hakikat Kebebasan Perspektif Muhammad Syahrur.....	72
E. Hubungan Islam dan Politik Versi Mohammed Arkoun	74
F. Hukum Waris Versi Nasr Hamid Abu Zayd	78
G. Posisi Wanita Perspektif Amina Wadud	80
H. Klaim Kebenaran Agama Secara Eksklusif Melalui Pendekatan <i>Ma'na Cum Maghzā</i> dalam Alquran	82

BAB IV : IMPLIKASI *SABAB NUZŪL* MAKRO TERHADAP

PENAFSIRAN ALQURAN..... 90

A. Relativitas Kajian Sejarah: Antara Subyektivitas dan Obyektivitas
..... 90

B. Periwiyatan Bukanlah Standar dalam Menentukan *Sabab Nuzūl*
..... 92

C. Kebebasan Bagi Siapa Saja dalam Menentukan *Sabab Nuzūl* Makro
..... 95

D. Alquran Sebagai Kitab Sejarah yang Disetarakan dengan Kitab
Agama Lain 100

E. Kredibilitas Alquran Bersifat Relatif dan Tentatif..... 108

BAB V : PENUTUP 113

A. Kesimpulan..... 113

B. Saran 115

DAFTAR PUSTAKA..... 116

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

“Challenge their interpretation of Islam and expose inaccuracies”, demikian kurang lebih saran yang diajukan oleh Cheryl Benard untuk menantang interpretasi tentang Islam sekaligus membeberkan ketidakakuratannya.¹ Ternyata, interpretasi yang dimaksud dalam hal ini bukanlah tafsir apalagi takwil, namun ia lebih memprioritaskan kesejarahan atau histori sebuah teks. Sehingga Alquran ditelisik sisi kesejarahannya, dikupas latar belakangnya, dicari-cari keterkaitannya dengan situasi dan kondisi dari berbagai aspek, baik ekonomi, sosial, politik, ideologi, psikologi dan sebagainya.

Konsekuensi interpretasi yang terlalu memprioritaskan aspek historis adalah Alquran bukan lagi dianggap sebagai wahyu atau Kitab suci, akan tetapi hanya dinilai sebagai produk budaya Arab. Penafsiran tidak lagi memiliki urgensi terhadap teks, akan tetapi lebih menonjolkan budaya yang mengitari sebuah teks. Bahkan, muncul sikap skeptis terhadap para mufasir terdahulu lantaran dicurigai sebagai pemilik kepentingan tertentu.² Secara tidak langsung, hal ini menjadikan posisi Alquran sejajar dengan teks-teks Kitab agama lain, seperti halnya Bibel. Padahal, kesejarahan Alquran tidak pernah mengalami problema sebagaimana yang telah dialami oleh Bibel.

¹ Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam, Partner, Resource and Strategies* (Santa Monica: Rand, 2003), xii.

² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam* (Jakarta: Insists-Miumi, 2012), 222.

Menjadi ironi ketika banyak kalangan dari para cendekiawan muslim yang justru turut mengafirmasi *statement* tersebut, bahkan ditaati sekaligus mendapatkan respon positif dalam implementasinya terhadap Alquran. Padahal kesemuanya itu tidak lain merupakan skenario intelektual para sarjana Barat untuk menumpas dan mengkaburkan landasan umat Islam.

Senada dengan hal ini, John Wansbrough menilai bahwa *sabab nuzūl* tidak memiliki nilai fungsi yang substansial, karena mayoritas esensi materinya terpapar dalam berbagai penafsiran *halakhic*³ serta bertendensi arbitrer. Berbagai upaya pengekspresian *sabab nuzūl* dinilai hanya buatan belaka untuk memberikan kesan telah terjadi proses pewahyuan kepada seorang Nabi yang berasal dari Arab selama kurun waktu kurang lebih 25 tahun.⁴

Argumentasi Wansbrough kemudian dikembangkan Andrew Rippin dengan menyatakan, bahwa *sabab nuzūl* tidak pernah ada pada masa Muhammad. *Sabab nuzūl* tidak lain merupakan hasil rekonstruksi ulang pasca sepeninggal Muhammad yang dituliskan melalui berbagai periwayatan. Bahkan, kredibilitas dari para perawi dalam meriwayatkan hadis tidak dapat dipastikan, apalagi kejadiannya telah terjadi dalam rentan waktu yang cukup lama.⁵ Secara tidak langsung *statement* tersebut mengisyaratkan, bahwa kejadian yang sebenarnya tidak pernah bisa diketahui dan dicapai. Dikarenakan semua yang ada pada masa kini dinilai sebagai hasil rekonstruksi belaka dari berbagai pemahaman orang-

³ *Halakhic* merupakan sebuah literatur hukum Yahudi yang mengacu pada setiap penafsiran hukum tradisional dari Kitab suci atau biasa disebut dengan istilah '*halachic*', Lihat; John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), 311.

⁴ *Ibid.*, 38.

⁵ Andrew Rippin, "The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Quranic Exegesis": *Buletin of The School of Oriental and African Studies (Bsoas)*, vol. 51, No. 1 (1998), 51.

orang kepercayaan pada masanya, kemudian diikuti oleh orang-orang yang datang sesudahnya.

W. Montgomery Watt juga menilai sebelah mata persoalan *sabab nuzūl* yang telah digagas oleh para mufasir klasik, karena mengandung cacat dan tidak lengkap. Apalagi hanya mencantumkan sebab-sebab turunnya ayat Alquran dengan jumlah sedikit. Selain itu, esensi *sabab nuzūl* dinilai kurang penting, tidak konsisten dan tidak menyebutkan waktu kejadian berlangsung sehingga jauh dari fakta sejarah. Pada akhirnya muncul sikap skeptis dan menganggap *sabab nuzūl* tidak lain adalah hasil dari dugaan para mufasir yang diriwayatkan melalui hadis.⁶

Di antara cendekiawan muslim yang turut mengafirmasi argumentasi para sarjana Barat ialah Muhammad Shahrur dalam karyanya *naḥwa uṣūl jadīdat*. Dengan tegas, Shahrur menolak urgensi *sabab nuzūl* dalam penafsiran Alquran, alasannya *sabab nuzūl* tidak lain adalah peristiwa temporal, tidak memiliki peran yang signifikan lantaran Alquran bersifat universal. Sedangkan terlalu bersandar pada *sabab nuzūl* hanya mendistorsi nilai-nilai keuniversalitas Alquran.⁷

Kemudian beberapa pengkaji Alquran yang turut memberi pemaknaan bagi reinterpretasi terhadap *sabab nuzūl*, yaitu al-Shāṭibī yang menekankan urgensi sebuah konteks dalam memahami *sabab nuzūl*. Menurutnya, seseorang harus benar-benar menyelami situasi dan kondisi riil pada saat ayat Alquran diturunkan.⁸ Al-Qāsimī juga menjelaskan, bahwa *sabab nuzūl* ayat Alquran tidak

⁶ W. Montgomery Watt, Richard Bell, *Introduction to The Qur'an* (London: Edinburgh University Press, 1970), 100.

⁷ Muhammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdat li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'at* (Damaskus: al-Aḥallī Liṭṭiba'at wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 94.

⁸ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'at Juz III* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 2005), 258.

dapat dipahami substansinya, melainkan apabila menelisik dari situasi dan kondisi pada masa ayat Alquran turun.⁹

Kemudian Fazlur Rahman memaknai *sabab nuzūl* yang meliputi situasi dan kondisi historis riil, baik dari segi sosial, ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, psikologi Nabi dan sebagainya. Rahman juga mengkritik gaya penafsiran mufasir klasik yang dinilai kurang memperhatikan aspek sejarah dan terlalu fokus pada kajian teks (tekstual), sehingga menghasilkan pemahaman yang tidak utuh terhadap ayat Alquran.¹⁰

Hal serupa juga diutarakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, bahwa *sabab nuzūl* tidak bisa dimaknai hanya sebatas hubungan antara teks dan realitas, namun yang perlu digarisbawahi adalah teks memiliki berbagai efektifitas unik yang dapat melewati batasan realita yang direpson. Demikian sekaligus menjadi kritikan terhadap para mufasir klasik yang hanya terpaku pada persoalan teks sebagai respon atas kondisi penerimaan wahyu oleh Nabi.

Ia juga menyayangkan pembatasan ketat yang ditetapkan oleh para mufasir klasik, yaitu mendasarkan pembacaan *sabab nuzūl* hanya terbatas pada periwayatan, ia menilai hal ini justru menutup ruang ijtihad bagi para ulama sesudahnya. Tidak berhenti di situ, Zayd memberikan penawaran tentang urgensi *sabab nuzūl* ke dalam ranah ijtihad. Harapannya para sarjana muslim hingga kinipun tetap dapat menikmati hak ijtihad, sekaligus melakukan tarjih berbagai

⁹ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl* (TK: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyat, 1957), 28.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143.

periwayatan secara lebih signifikan, yaitu berlandaskan pada berbagai faktor tanda-tanda internal juga eksternal yang melingkari teks.¹¹

Hal ini yang membuat Quraish Shihab merasa perlu untuk melakukan perluasan terhadap terma-terma *sabab nuzūl*. Konotasinya mampu meliputi keseluruhan keadaan sosio kultur ketika ayat diturunkan, dimana melalui proses pembacaan *sabab nuzūl* makro mampu menghasilkan sebuah konsep terhadap rekonstruksi sejarah. Argumentasinya, *sabab nuzūl* tidak secara sempit hanya dimaknai sebagai suatu fenomena yang menjadi latar belakang turunnya ayat, lantaran suatu fenomena secara determinan dilahirkan melalui realita sosio-kultur tertentu, sehingga fenomena selalu menjadi efek atau akibat dari kondisi sosio-kultur tertentu.¹²

Melalui berbagai pemikiran tersebut para sarjana Barat menilai Alquran sebagai teks historis yang merefleksikan Muhammad sebagai dinamika sosial budaya masyarakat Arab yang terjadi pada abad ketujuh. Di sisi lain asumsi historisitas Alquran ini justru dijadikan sebagai landasan dasar bagi intepretasi kontekstual oleh para sarjana muslim, khususnya para pengkaji tafsir Alquran.

Mereka menilai pembacaan historisitas Alquran bersifat kontekstual sehingga dapat menjawab tantangan zaman dan memberi solusi bagi beragam fenomena kultural. Sekaligus sebagai bentuk pengembangan dari metode para mufasir klasik yang dinilai terlalu tekstual, doktriner, ahistoris dan kurang *applicable* jika dihadapkan pada kehidupan empiris dan kondisi kekinian. Di sisi

¹¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qurān* (Maroko: al-Dār al-Baydhā, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005), 110-111.

¹² M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Bandung: Mizan, 1992), 89.

lain, mereka mengabaikan rambu-rambu kaidah penafsiran Alquran, salah satunya persoalan tentang *sabab nuzūl* sebagai salah satu perangkat dalam *‘ulūm Alqurān*.

Para mufasir dan pakar dalam bidang Alquran telah mempertegas, bahwa salah satu komponen penting dalam memahami ayat Alquran ialah ilmu *sabab nuzūl*. Maka tidak heran, ketika ia dijadikan sebagai salah satu syarat bagi para mufasir dalam menafsirkan ayat Alquran. Selaras dengan hal ini adalah pernyataan al-Qarḍāwī, bahwa salah satu rambu yang cukup fundamental dalam memahami sekaligus menafsirkan ayat Alquran ialah *sabab nuzūl*.¹³

Hal senada juga diutarakan oleh al-Wāḥidī yang menyatakan urgensi *sabab nuzūl*, bahwa tidak mungkin seseorang dapat memahami dan mengetahui penafsiran ayat Alquran tanpa disertai pengetahuan kisah dan sebab turunnya. Apalagi dalam melacak sebuah histori atau sejarah Alquran tidak boleh secara serampangan, karena ia memiliki kaitan yang erat dengan persoalan wahyu atau Kitab suci, sebagaimana yang ia tegaskan dalam muqaddimahya.

لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسمع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب. وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار، في هذا العلم بالنار.¹⁴

Artinya: tidak dihalalkan berbicara mengenai *asbāb nuzūl* Alquran, kecuali dengan periwayatan atau mendengar dari orang-orang yang menyaksikan (secara langsung) serta mengetahui sebab turunnya Alquran, mengkaji keilmuannya dan bersungguh-sungguh dalam pencarian dan syari’at telah memberikan ancaman berupa neraka bagi orang-orang bodoh yang sembarangan dalam menggunakan ilmu ini (*asbāb nuzūl*).

¹³ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kaifa nata’āmalu ma’a al-Qurān al-‘Aẓīm Juz V* (Kairo: Maktabat Wahbah, 2006) 249.

¹⁴ Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl Alqurān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1991), 10.

Bahkan, ia juga menukil pendapat dari Muḥammad ibn Sīrīn.

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

Artinya: aku bertanya tentang suatu ayat dalam Alquran kepada ‘Ubaidat, lalu ia berkata: berhati-hatilah dan mohonlah taufik kepada Allah. Sungguh telah pergi (meninggal) orang-orang yang mengetahui persoalan untuk (tentang) apa Alquran diturunkan.

Al-Wāḥidī menegaskan pernyataan yang demikian, karena kini banyak orang yang berbicara sembarangan, bahkan berdusta dalam permasalahan *sabab nuzūl*, mereka berbicara dengan kejahilan lantaran tidak memahami tentang sebab turunnya ayat Alquran.¹⁵

Pemaparan yang ditegaskan oleh al-Wāḥidī menunjukkan, bahwa pengetahuan *sabab nuzūl* tidak dapat ditentukan oleh sembarang orang. Tolak ukur atau standar dalam mengetahui *sabab nuzūl* adalah para sahabat Nabi saw, karena mereka tergolong sebagai orang-orang terbaik di antara para umat, selain mereka juga yang menyaksikan secara langsung prosesi kejadian ketika wahyu Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Bahkan, terdapat sebagian mereka menjadi sebab turunnya suatu ayat, hal ini sekaligus menunjukkan keistimewaan kedudukan para sahabat dalam Alquran.

Al-Zarqanī menjelaskan, bahwa Alquran dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, ayat-ayat Alquran yang turun tanpa disertai adanya suatu sebab khusus, penurunannya dimaksudkan untuk memberikan hidayah serta petunjuk untuk manusia dan *kedua*, ayat-ayat Alquran yang turun disertai dengan adanya sebab

¹⁵ *Ibid.*, 11.

khusus (pertanyaan sahabat kepada Nabi saw, peristiwa ataupun kejadian tertentu yang menjadi latar belakang turunnya suatu ayat).¹⁶

Ironinya secara mayoritas, tidak kesemua ayat Alquran memiliki *sabab nuzūl*, melainkan hanya sedikit. Selaras dengan hal ini Roem Rowi sebagai salah satu Guru Besar dalam bidang keilmuan Alquran dan Tafsir menjelaskan, bahwa keseluruhan jumlah ayat-ayat Alquran dalam mushaf *al-Qurān al-Karīm wa Tarjamatuh al-Indūnīsiyyat* yang diterbitkan oleh kerajaan Arab Saudi sebanyak 6234 ayat Alquran. Berdasarkan hasil tersebut ditemukan sekitar 715 ayat atau 11,5% dari keseluruhan ayat Alquran yang memiliki *sabab nuzūl*.¹⁷

Maka seperti apa dan bagaimana penggunaan *sabab nuzūl* Alquran makro era kontemporer yang dianggap sebagai penafsiran yang mampu menjawab tantangan zaman dan lebih kontekstual. Sedangkan di sisi lain ayat yang disertai dengan sebab turunnya pun tergolong minoritas.

Oleh karena itu permasalahan ini memiliki urgensi untuk dikaji secara lebih lanjut, mengingat *sabab nuzūl* makro mementingkan realitas sejarah teks. Sehingga berbagai sisi kesejarahan Alquran dibedah, dicari keterkaitannya dengan berbagai situasi politik, sosial, psikologis, ideologi dan sebagainya. Akhirnya, Alquran tidak lagi dianggap sebagai wahyu, akan tetapi menjadi hasil produksi dari budaya Arab. Penafsiran pun tidak memiliki kaitan dengan teks, akan tetapi bergantung pada kondisi sosial budaya sekitar. Hal inilah yang kemudian

¹⁶ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqanī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qurān Juz I* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2001), 95.

¹⁷ Roem Rowi, *Menafsir ‘Ulūmul Qur’ān: Upaya Apresiasi Tema-Tema Pokok ‘Ulūmul Qur’ān, Cet II* (Sidoarjo: al-Fath Press, 2005), 47.

mengimplikasikan bahwa teks Alquran sama dengan berbagai kitab dan teks dari agama lain.

Sabab nuzūl makro berupaya dalam menelusuri realitas historis teks ayat Alquran pada masa lalu guna mendapatkan pesan moral di balik makna sebagaimana Alquran pertama kali diturunkan. Kemudian menelisik signifikansi makna yang akan disesuaikan dengan kondisi sosial historis pada masa kini. Di sisi yang lain, terdapat perbedaan signifikan dari aspek waktu, ruang, kejiwaan, intelektual dan sebagainya. Para pengkaji Alquran kontemporer kerap menafikan persoalan metafisik yang justru mengantar pada kesejarahan Alquran, memandang sebelah mata terhadap perilaku, ruhani dan moral para sahabat serta melupakan ketinggian sisi religiusitas pada masa sahabat. Apalagi persoalan *sabab nuzūl* adalah permasalahan fundamental yang berkaitan erat dengan perangkat keilmuan Alquran, apalagi berkaitan langsung dengan persoalan wahyu Alquran.

Di sisi lain penggunaan *sabab nuzūl* makro sangat digandrungi oleh para pengkaji dan sarjana Alquran kontemporer. Disadari ataupun tidak, sejatinya ia justru mengabaikan rambu-rambu penafsiran Alquran serta perangkat dalam *‘ulūm Alqurān*. Bahkan, siapapun tanpa terkecuali dapat menentukan *sabab nuzūl* makro. Pada akhirnya hal inilah yang justru mengaburkan landasan umat Islam itu sendiri. Oleh karena itu, rencana penelitian ini bermula dari sebuah kegelisahan. Dimana dewasa ini banyak dari para pengkaji keilmuan tafsir Alquran yang mengajukan berbagai tawaran metode dan pendekatan dalam rangka upaya pemahaman terhadap Alquran, namun kurang memperhatikan rambu-rambu dalam menafsirkan Alquran. Salah satu fokus yang dikaji dalam penelitian kali ini

ialah *sabab nuzūl* makro sebagai upaya pembacaan konteks yang meliputi seluruh kondisi dan situasi riil wilayah Arab ketika Alquran diwahyukan.¹⁸

B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah

Hasil identifikasi permasalahan yang dapat dijumpai dari pemaparan latar belakang masalah, antara lain:

1. Sikap skeptis oleh para pengkaji Alquran kontemporer terhadap metode periwayatan menyoal *sabab nuzūl* Alquran, sedangkan para mufasir klasik selalu merujuk pada periwayatan dalam memperoleh *sabab nuzūl* Alquran.
2. Reinterpretasi terhadap model pembacaan *sabab nuzūl* klasik, lantaran dinilai ahistoris, terlalu tekstual, doktriner dan kurang *applicable*.
3. Standarisasi perolehan *sabab nuzūl* selain melalui jalur periwayatan, berasal dari mereka yang menyaksikan peristiwa secara langsung ketika ayat Alquran diturunkan. Namun, para pengkaji Alquran kontemporer justru ingin membuka kembali ruang ijtihad dalam menentukan *sabab nuzūl* makro, bahkan siapapun dapat menentukannya.
4. Teori *sabab nuzūl* Alquran makro yang bertentangan dengan teori *sabab nuzūl* Alquran klasik, baik dari segi standarisasi dan cara perolehannya.
5. Implementasi *sabab nuzūl* makro terhadap ayat Alquran yang mengabaikan beberapa perangkat penting dalam *‘ulūm Alqurān*.

¹⁸ Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Ladang Kata, 2020), 12.

6. Implikasi dari penggunaan *sabab nuzūl* makro terhadap penafsiran Alquran, dikarenakan adanya kontadiksi teori dan konsep dari *sabab nuzūl* yang telah ditetapkan oleh para mufasir klasik.

Berdasarkan luasnya berbagai permasalahan yang teridentifikasi, maka permasalahan dibatasi pada tiga hal, yaitu berkenaan dengan teori *sabab nuzūl* makro, implementasi *sabab nuzūl* makro terhadap ayat Alquran serta implikasi dari penggunaan *sabab nuzūl* makro dalam penafsiran Alquran.

C. Rumusan Masalah

Melalui pemaparan pembatasan masalah, maka rumusan permasalahan yang menjadi kajian penelitian kali ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah teori *sabab nuzūl* Alquran makro era kontemporer?
2. Bagaimanakah implementasi *sabab nuzūl* makro terhadap penafsiran ayat-ayat Alquran?
3. Bagaimanakah implikasi penggunaan *sabab nuzūl* makro dalam penafsiran Alquran?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pemaparan dari rumusan masalah, maka ditemukan tujuan dari penelitian sebagaimana berikut:

1. Memahami teori *sabab nuzūl* Alquran makro era kontemporer.

2. Memformulasikan implementasi *sabab nuzūl* makro terhadap penafsiran ayat-ayat Alquran.
3. Menemukan implikasi penggunaan *sabab nuzūl* makro dalam penafsiran Alquran.

E. Manfaat Penelitian

Harapan dari penelitian kali ini dapat menjadi manfaat yang terbagi menjadi dua aspek, yaitu aspek teoritis dan praktis, di antaranya ialah:

1. Aspek teoritis, penelitian kali ini mampu memberi kontribusi terhadap khazanah keilmuan pada studi penafsiran Alquran. Khususnya mengenai penggunaan *sabab nuzūl* Alquran makro era kontemporer. Mengingat, banyak dari para pengkaji dan penggiat studi Alquran terpukau dengan metode dan pendekatan baru yang ditawarkan oleh berbagai kalangan lintas peradaban dan agama tanpa disertai dengan sikap kritis dan filter secara lebih lanjut. Padahal berbagai tawaran metode dan pendekatan tersebut masih menyisakan problem serta mengabaikan rambu-rambu dalam kaidah penafsiran Alquran.
2. Aspek praktis, penelitian kali ini mampu memberikan kesadaran, sikap kritis dan waspada terhadap berbagai tantangan wacana keilmuan yang diajukan oleh para pengkaji Alquran di belantara peradaban dunia, karena secara keseluruhan tidak semua tawaran metode dan pendekatan yang diajukan berkesesuaian dengan spirit ajaran Islam.

F. Kerangka Teoritik

Sabab nuzūl makro diartikan sebagai suatu konteks meliputi keseluruhan kondisi situasi bangsa Arab ketika Alquran diwahyukan. Sedangkan *sabab nuzūl* mikro dimaknai sebagai berbagai kejadian yang menjadi latar belakang turunnya sebuah ayat atau dikenal menggunakan istilah *sabab nuzūl*. Tujuan memperhatikan suatu konteks historisitas turunnya ayat ialah dalam rangka menemukan signifikansi fenomena historis atau maksud awal dari sebuah ayat ketika diturunkan pertama kali pada Nabi saw, juga untuk memahami makna dan kosa kata dari ayat tertentu.¹⁹

Istilah lain yang digunakan ialah situasi makro (*macrosituation*), latar belakang sejarah (*historical background*), situasi yang sedang berlangsung pada masyarakat Arab (*existing situation of Arabia society*), konteks sosio-historis (*al-siyāq al-tārīkhī al-Ijtimā'ī*), keadaan Arab tertentu (*particular circumstances of Arabian*) dan keadaan-keadaan historis (*historical circumstances*).²⁰

Sabab nuzūl makro yang menjadi objek dalam penelitian ini merupakan bentuk reinterpretasi terhadap *sabab nuzūl* klasik. Dimana berbagai pemahaman dan pengetahuan *sabab nuzūl* yang telah ada dinilai tidak memberikan pengaruh yang signifikan terhadap proses penafsiran Alquran dan kurang memperhatikan aspek realitas. Oleh sebab itulah beberapa pengkaji Alquran kontemporer menilai keperluan adanya reinterpretasi terhadap teori *sabab nuzūl* klasik.

¹⁹ *Ibid.*, 12.

²⁰ Mu'ammār Zayn Qadāfy, *Buku Pintar Sabab Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis* (Yogyakarta: IN Azna Books, 2015), 204.

Muhammad Syahrur menegaskan argumentasinya, bahwa eksistensi dari *sabab nuzūl* (klasik) sejatinya telah mengkaburkan universalitas ayat, kemutlakan, hukum dan pesan Allah. Hal ini lantaran ia terikat dengan beberapa sebab secara khusus, apalagi dibatasi dengan adanya lingkup satu fenomena histori. Yang demikian menyebabkan umat Islam mensucikan sejarah melalui pernyataan, bahwa periodisasi dan teks penyusunan Alquran ialah historis. Syahrur menilai bahwa ilmu *sabab nuzūl* dan *nāsikh mansūkh* bukanlah bagian dari perangkat keilmuan Alquran.

Bagi Syahrur, *sabab nuzūl* tidak lain hanya merupakan penjelasan historis dari hasil pemahaman interaksi manusia dengan berbagai ayat Alquran yang diturunkan pada masa pewahyuan. Sedangkan masa kini *sabab nuzūl* dinilai tidak memiliki urgensi, karena substansi Alquran memiliki eksistensi dalam dirinya, sedangkan kodifikasi pada masa sahabat cukup dengan diri mereka saja. Adapun substansi dari Alquran bersifat hidup, sakral dan memiliki eksistensi, artinya ketetapan dari hukum sejarah pada saat ia berproses juga pada ketetapan akhir dari proses tidak menundukkan Alquran.²¹

Berbeda dengan Syahrul, Nashr Hamid Abu Zayd menilai urgensi *sabab nuzūl*, lantaran ia mencerminkan dialektika antara teks dan realitas. Namun, dialektika ini tidak terlepas dari pandangannya terhadap Alquran sebagai teks manusiawi, baik sebagai produk budaya, teks linguistik ataupun teks histori. Artinya sebuah realita berperan dalam pembentukan suatu teks (*sabab nuzūl*), hal ini sekaligus menjadi dalil adanya kaitan suatu budaya dengan proses penurunan

²¹ Muhammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl...*, 88-90.

Alquran. Menurutnya, dialek antar realita histori masyarakat Arab dan wahyu tidak dimaknai bahwa keberlakuan Alquran bersifat sempit dengan hanya menanggapi beberapa persoalan spesifik, akan tetapi menyeluruh dan melewati berbagai batasan realita. Maka, Abu Zayd menilai *sabab nuzūl* tidak kemudian hanya berupa riwayat secara keseluruhan, akan tetapi terdapat peran yang berada pada aspek rasio.²²

Kritik Fazlur Rahman terhadap tipologi penafsiran para mufasir klasik ialah kurangnya perhatian pada aspek histori, sedang terlalu memfokuskan diri terhadap kajian tekstual. Hal ini mengakibatkan pemahaman parsial terhadap ayat Alquran, padahal ia merupakan suatu kesatuan yang holistik. Menurutnya, seseorang diharuskan bermula dari suatu fenomena konkrit yang terdapat dalam Alquran, namun tetap memberikan perhatian terhadap kondisi sosial saat itu. Lalu berusaha untuk mendapatkan prinsip dasar yang dijadikan sebagai landasan bagi semua ajaran. Berangkat dari prinsip umum yang telah didapatkan, kemudian dikembalikan pada kasus khusus yang tengah dihadapi pada kondisi saat ini, tentunya tetap dengan mempertimbangkan kondisi sosial pada masa sekarang.²³

Dalam hal ini Rahman menerapkan pendekatan sosio-historis dalam kajiannya dan kurang mengapresiasi terhadap penggunaan *sabab nuzūl* klasik atau konteks historis verbal. Argumentasinya adalah berbagai riwayat *sabab nuzūl* seringkali bertentangan antara satu dengan yang lain. Selain itu *sabab nuzūl* dinilai hanya sebatas informasi terkait berbagai kasus partikular yang dinilai

²² Naṣr Ḥāmid, *Maḥūm al-Naṣ...*, 97-98.

²³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, 5-6.

sebagai latar belakang suatu penurunan ayat. Apalagi kalangan mufasir klasik dinilai kurang dalam menganalisa sebuah teks terhadap konteks historisnya.²⁴

Melalui perluasan wilayah kajian *sabab nuzūl* klasik menjadi *sabab nuzūl* makro, diharapkan studi Alquran mampu membuka diri dengan berbagai disiplin keilmuan modern, seperti sejarah, sosial, antropologi, psikologi dan sebagainya. Dengan harapan pemahaman masyarakat terhadap Alquran bersifat *applicable*. *Sabab nuzūl* makro tidak hanya terbatas pada hubungan antara Alquran dengan realitas, namun juga mencakup segala perubahan yang terjadi dalam realitas tersebut. Peninjauan ulang terhadap *sabab nuzūl* klasik dalam memahami Alquran dapat dijadikan sebagai landasan dasar sekaligus refrensi histori sehingga Alquran tidak pernah terpisahkan dari konteks dan historinya.²⁵

G. Penelitian Terdahulu

Setelah menelisik berbagai penelitian terdahulu, maka dapat dijumpai sebagian karya ilmiah lainnya yang memiliki keterkaitan tema dengan penelitian terkait problematika penggunaan *sabab nuzūl* alquran makro era kontemporer, yakni sebagai berikut:

1. “*Buku Pintar Sabābun Nuzūl Dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*” sebagai karya ilmiah berbentuk buku, merupakan kelanjutan dari hasil tesis yang ditulis oleh Mu’ ammar Zayn Qadafy dan diterbitkan oleh IN Azna Books pada tahun 2015. Karya yang menggunakan metode kualitatif

²⁴ *Ibid.*, 7.

²⁵ Nurcholis Madjid, *Konsep Asbāb al-Nuzūl dan Relevansinya Bagi Pandangan Segi-Segi Tertentu Ajaran Keagamaan dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 25.

ini bertujuan untuk menggali kajian aspek epistemologi dari *sabab nuzūl* makro yang merupakan hasil reinterpretasi dari *sabab nuzūl* klasik yang dianggap menyisakan problem akademik. Hasil dari karya ini ialah pengetahuan seputar *sabab nuzūl* mikro dan makro, pemikiran para mufasir kontekstualis kontemporer mengenai *sabab nuzūl* mikro dan makro, epistemologi dari *sabab nuzūl* makro yang meliputi term-term, sumber, metode, teori kebenaran serta signifikansi *sabab nuzūl* makro dalam tafsir.²⁶

2. “*Asbābun Nuzūl Al-Qur’an Dalam Perspektif Mikro dan Makro*” merupakan karya ilmiah berupa jurnal yang ditulis oleh Nunung Susfita dan diterbitkan pada tahun 2015. Penelitian dilakukan melalui metode kualitatif dengan tujuan untuk memahami urgensi nilai-nilai historis yang menjadi ukuran dalam menelisik sejarah dalam rangka tujuan penafsiran ayat Alquran. Hasil dari penelitian ialah meliputi pemahaman terhadap berbagai nilai histori pada masa lalu yang menjadi indikasi untuk menelaah ideal moral yang menjadi tujuan penafsiran, penulis memandang adanya kebutuhan terhadap kolaborasi reinterpretasi teks yang berkaitan erat dengan konteks sejarah, sehingga tidak mengacu pada nilai-nilai *ahistori* terhadap penafsiran teks-teks Alquran.²⁷
3. “*Historitas Al-Qur’an: Studi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid Tentang Sebab Turunnya Al-Qur’an*” merupakan karya dari Heri Khoiruddin dan Dede Hulaelah berupa jurnal yang diterbitkan pada tahun 2014. Penelitian ini mengkaji pandangan Abu Zaid terhadap sebab turunnya suatu ayat yang dapat

²⁶ Mu’ammār Zayn, *Buku Pintar...*, xvi.

²⁷ Nunung Susfita, “*Asbābun Nuzūl Al-Qur’an Dalam Perspektif Mikro dan Makro*”, *Tasāmuh Jurnal Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Mataram*, Vol. 13, No. 1 (Desember, 2015).

diperoleh tidak hanya melalui teks, namun juga melalui sisi luar teks. Tujuan penelitian ini ialah untuk memahami pandangan Abu Zaid dalam mendialogkan antara Alquran dengan realitas, khususnya persoalan sebab turunnya ayat, sehingga dapat membuktikan bahwa Alquran senantiasa berdialog dalam dimensi ruang dan waktu. Hasil yang didapati ialah pandangan Nasr Hamid Abu Zaid tentang sebab turunnya ayat beserta implementasinya dalam rangka memahami Alquran, dimana menurutnya sabab turun suatu ayat memiliki urgensi dalam rangka pencapaian terhadap makna dan signifikansi Alquran.²⁸

4. “*Studi Kritis Terhadap Pemikiran John Wonsbrough Tentang Historisitas Al-Qur’an*” merupakan karya ilmiah dari Ahmad Fadholi berupa jurnal yang diterbitkan pada tahun 2014. Penelitian ini difokuskan terhadap pemikiran John Wonsbrough tentang Alquran dengan tujuan untuk menguak berbagai sisi kontroversial Wonsbrough tentang kajiannya terhadap Alquran. Melalui pendekatan konten analisis ditemukan hasil penelitan, yaitu terkuaknya pemikiran kritis seorang orientalis dalam kajiannya terhadap Alquran. Dimana Wonsbrough mengkaji historisitas Alquran melalui dua metode, yaitu *critical of historis* dan *literary criticism*. Melalui dua metode tersebut ia menjelaskan, bahwa berbagai cerita yang terdapat dalam Alquran merupakan hasil duplikasi dari cerita yang ada dalam Bibel, begitupula Alquran sebagai

²⁸ Heri Khoiruddin, Dede Hulaelah, “Historisitas Al-Qur’am: Studi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid Tentang Sebab Turunnya Al-Qur’an”, *Sigma-MU*, Vol. 6, No. 2 (September, 2014).

wahyu dari Tuhan kepada Muhammad merupakan hasil kelanjutan dari kitab Taurat.²⁹

TABEL I
PENELITIAN TERDAHULU

No.	Judul Penelitian	Perbedaan	Persamaan
1.	<i>Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis</i>	Menggali kajian mengenai aspek epistemologi dari <i>sabab nuzūl</i> makro yang merupakan hasil reinterpretasi dari <i>sabab nuzūl</i> klasik yang dianggap menyisakan problem akademik.	Objek kajian <i>sabab nuzūl</i> makro
2.	<i>Asbābun Nuzūl Al-Qur'an Dalam Perspektif Mikro dan Makro</i>	Memahami urgensi nilai-nilai historis yang dijadikan sebagai barometer untuk menelisik histori dalam rangka tujuan penafsiran ayat Alquran dan penulis menilai adanya kebutuhan terhadap kolaborasi	Objek kajian <i>sabab nuzūl</i> makro dan nilai histori

²⁹ Ahmad Fadholi, "Studi Kritis Terhadap Pemikiran John Wonsbrough Tentang Historisitas Al-Qur'an", *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2 (Desember, 2014).

		reinterpretasi teks yang berkaitan erat dengan konteks sejarah, sehingga tidak mengacu pada nilai-nilai <i>ahistori</i> terhadap penafsiran teks-teks Alquran.	
3.	<i>Historitas Al-Qur'an: Studi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid Tentang Sebab Turunnya Al-Qur'an</i>	Mengkaji pandangan Abu Zaid terhadap sebab turunnya suatu ayat yang dapat diperoleh tidak hanya melalui teks, namun juga melalui sisi luar teks beserta implementasinya dalam rangka memahami Alquran.	Mengkaji persoalan historisitas Alquran
4.	<i>Studi Kritis Terhadap Pemikiran John Wonsbrough Tentang Historisitas Al-Qur'an</i>	Difokuskan terhadap pemikiran John Wonsbrough tentang Alquran dengan tujuan untuk menguak berbagai sisi kontroversial Wonsbrough tentang kajiannya terhadap historisitas Alquran dengan	Mengkaji persoalan historis Alquran

		hasil pemikirannya, bahwa berbagai cerita yang terdapat dalam Alquran merupakan hasil duplikasi dari cerita yang ada dalam Bibel, begitupula Alquran sebagai wahyu dari Tuhan kepada Muhammad yang merupakan hasil kelanjutan dari kitab Taurat.	
--	--	---	--

Berdasarkan penelusuran pada penelitian terdahulu dapat disampaikan, bahwa kajian dalam penelitian tesis ini adalah hasil kelanjutan dari berbagai penelitian yang sudah ada, dengan berbagai sisi perbedaan yang terdapat pada pisau analisis dan objeknya. Kelanjutan dari penelitian kali ini terletak pada *concern* topik pembahasan mengenai *sabab nuzūl* makro dengan melakukan kajian analisis kritis. Sedangkan sisi perbedaan terletak pada posisinya sebagai pihak yang kontra terhadap penggunaan *sabab nuzūl* makro. Hal ini disebabkan pada hipotesis, bahwa *sabab nuzūl* makro masih menyisakan problem akademis dan bertentangan dengan kajian *‘ulūm Alqurān* sehingga kehadirannya perlu untuk ditinjau ulang.

H. Metode Penelitian

1. Metode Dan Jenis Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian kali ini adalah metode kualitatif, dimana karakteristik utamanya ialah pencarian makna dibalik data. Dalam aliran postpositivisme, penelitian kualitatif terbagi menjadi dua, yaitu penelitian kualitatif dalam paradigma fenomenologi dan paradigma bahasa. Penelitian ini lebih cenderung pada penelitian kualitatif dalam paradigma fenomenologi yang bertujuan untuk mendapatkan esensi sebuah makna di balik suatu fenomena.³⁰

Penelitian kualitatif dalam paradigma fenomenologi berupaya dalam pencarian makna melalui peristiwa dan keterkaitannya dengan orang-orang dalam situasi tertentu. Singkatnya, ia berupaya dalam mengungkapkan sebuah makna terhadap suatu fenomena kehidupan manusia, baik sebagai kapasitas individu, kelompok ataupun masyarakat luas.³¹

Jenis penelitian kali ini menggunakan kajian kepustakaan atau *library research*, sebagai bagian dari model penelitian kualitatif. Fokus penelitian ini adalah kajian pustaka yang termuat dalam berbagai data, arsip, dokumen dan sebagainya. Landasan dasar yang paling mendominasi objek penelitian dan susunan data ialah berupa referensi pengumpulan data yang non-lapangan, sehingga setelah mengumpulkan berbagai data, kemudian menganalisis hasil dari penyusunan data tersebut secara langsung.³²

³⁰ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), 17.

³¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2001), 9.

³² Fadjrul Hakam Chozin, *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah* (TK: Alpha, 1997), 14.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang diformulasikan dalam penelitian tesis kali ini ialah pendekatan historis, yaitu sebuah pendekatan penelitian yang meneliti suatu peristiwa yang telah terjadi pada masa lampau. Dalam implementasinya, pendekatan ini diterapkan dengan bentuk studi yang bersifat historis-komparatif, yuridis dan bibliografik. Tujuan dari penelitian historis ialah menemukan generalisasi dan rekonstruksi pada masa lampau melalui cara mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi serta mensintesis berbagai bukti dan fakta guna mencapai suatu kesimpulan yang kuat.³³ Selain itu, penelitian kali ini menggunakan landasan teori yang mengkaji tentang problematika penggunaan *sabab nuzūl* Alquran makro era kontemporer sebagai dasar umum terkait latar belakang penelitian sekaligus menjadi bahan kajian dari hasil penelitian.

3. Sumber Data

Pada tesis ini diperoleh berbagai data yang mengarah pada tujuan penelitian, maka sumber data yang dijadikan sebagai rujukan ialah:

a. *Sumber primer* sebagai rujukan penelitian ini, yaitu:

- 1) Buku Pintar *Sabābun Nuzūl* dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis karya Mu'ammār Zayn Qadāfy
- 2) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* karya Fazlur Rahman

³³ Suryana, *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif* (TK: Universitas Pendidikan Indonesia, 2010), 20.

- 3) Konsep *Asbāb al-Nuzūl* dan Relevansinya Bagi Pandangan Segi-Segi Tertentu Ajaran Keagamaan dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah karya Nurcholis Madjid

b. *Sumber sekunder* sebagai rujukan penelitian ini, yaitu:

- 1) *Asbāb Nuzūl Alqurān* karya Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī
- 2) Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghza* atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer karya Sahiron Syamsuddin
- 3) Kesenambungan dan Perubahan Dalam Pemikiran Kontemporer Tentang *Asbāb al-Nuzūl*: Studi Pemikiran Muhammad Syahrūr dan Nasr Hamīd Abū Zayd karya Akh Fauzi Aseri, Zainal Abidin dan Wardani

4. *Metode Pengumpulan Data*

Metode pengumpulan data yang diterapkan dalam penelitian kali ini ialah metode dokumentasi, yakni sebuah catatan kejadian atau peristiwa yang telah berlalu, ia menjadi penyempurna atas hasil dari observasi. Sedangkan bentuk dokumentasi beragam, seperti gambar, tulisan, karya monumental dan sebagainya. Melalui metode dokumentasi, seorang peneliti dapat menggali dan memperoleh berbagai data, baik berupa tulisan laporan, berbagai naskah kearsipan ataupun gambar.³⁴

³⁴ Sugiyono, *Metode penelitian Kombinasi: Mixed Methods* (Bandung: Alfabeta, 2015), 326.

5. *Metode Analisis Data*

Metode analisis data yang diterapkan dalam penelitian kali ini ialah analisis deskriptif dan kritis analitis melalui beberapa langkah, yaitu:

- a. Melakukan pengumpulan data yang berkaitan dengan objek penelitian, dalam hal ini khususnya data-data mengenai *sabab nuzūl* makro, baik melalui analisis dokumen ataupun observasi.
- b. Setelah data terkumpul maka langkah berikutnya adalah mengenali permasalahan dengan mengidentifikasi berbagai isu atau permasalahan pokok dan memformulasikan permasalahan.
- c. Mereduksi data dengan memilih informasi yang relevan, dimana dari keseluruhan data dilakukan tahapan penyeleksian antara data yang dibutuhkan dan tidak sebelum dilakukan analisis, karena data-data harus disesuaikan dan difokuskan pada permasalahan penelitian.
- d. Menganalisis data secara kritis dengan menajamkan fokus penelitian tentang problematika *sabab nuzūl* makro yang disertai dengan argumentasi dan bukti-bukti konkrit yang didapatkan melalui data yang sudah terkumpul.
- e. Melakukan penyajian data dengan cara mengklasifikasi data, menyusun berbagai informasi secara sistematis, mengorganisasi, menspesifikkan pada inti permasalahan sehingga mudah untuk dipahami.
- f. Menyimpulkan dari hasil analisa data pada langkah sebelumnya yang tetap harus disesuaikan pada penelitian yang telah diberlakukan.

I. Sistematika Pembahasan

Sebagai kaca pembahasan dalam penelitian ini, maka penulisan tesis akan disusun dengan format penyusunan perbab, yakni sebagai berikut:

Bab pertama menjelaskan pendahuluan sebagai peta penelitian, yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian serta sistematika pembahasan, sehingga posisi penelitian ini dapat diketahui secara jelas dalam wacana keilmuan tafsir Alquran.

Bab kedua lebih menjelaskan teori terkait terminologi *sabab nuzūl* makro, napak tilas *sabab nuzūl* makro, sumber referensi *sabab nuzūl* makro, metode penetapan *sabab nuzūl* makro serta alasan dari para tokoh kontemporer dalam mengimplementasikan *sabab nuzūl* makro.

Bab ketiga memaparkan tentang pengimplementasian dari *sabab nuzūl* makro terhadap penafsiran ayat Alquran yang diangkat melalui tema atau topik tertentu, seperti posisi kesaksian wanita dan poligami perspektif Muhammad Abduh, reinterpretasi lafadz *shurā* oleh Fazlur Rahman, teologi intoleransi versi Khaled Abou al-Fadl, hakikat kebebasan perspektif Muhammad Syahrur, hubungan Islam dan politik versi Mohammed Arkoun, hukum waris versi Nasr Hamid Abu Zayd, posisi wanita perspektif Amina Wadud dan klaim kebenaran agama secara eksklusif melalui pendekatan *ma'na cum maghzā* dalam Alquran.

Bab keempat menjelaskan terkait implikasi-implikasi dari penggunaan *sabab nuzūl* makro terhadap penafsiran Alquran di antaranya adalah relativitas kajian sejarah yang berada di antara subyektivitas dan obyektivitas, periwayatan

yang bukan menjadi standar dalam menentukan *sabab nuzūl* makro, kebebasan bagi siapa saja dalam menentukan *sabab nuzūl* makro, Alquran dinilai sebagai kitab sejarah yang disetarakan dengan berbagai kitab agama lain serta kredibilitas Alquran yang bersifat relatif dan tentatif.

Bab kelima merupakan bab terakhir sebagai penutup yang berisi kesimpulan dari uraian-uraian yang telah dibahas dan diperbincangkan dalam penelitian secara keseluruhan dan saran yang membangun serta daftar pustaka.

PROBLEMATIKA PENGGUNAAN *SABAB NUZŪL* ALQURAN MAKRO ERA KONTEMPORER

Sampul

Abstrak

Persetujuan Pembimbing

Pengesahan Tesis

Pernyataan Keaslian

Motto

Persembahan

Kata Pengantar

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi

Bab I: Pendahuluan

- A. Latar Belakang Masalah
- B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah
- C. Rumusan Masalah
- D. Tujuan Penelitian
- E. Manfaat Penelitian
- F. Kerangka Teoritik

- G. Penelitian Terdahulu
- H. Metode Penelitian
- I. Sistematika Pembahasan

Bab II : Dinamika *Sabab Nuzūl* Makro

- A. Terminologi *Sabab Nuzūl* Makro
- B. Napak Tilas *Sabab Nuzūl* Makro
- C. Sumber Refrensi *Sabab Nuzūl* Makro
- D. Metode Penetapan *Sabab Nuzūl* Makro
- E. Alasan Tokoh Kontemporer Mengimplementasi *Sabab Nuzūl* Makro

Bab III: Implementasi *Sabab Nuzūl* Makro Terhadap Ayat Alquran

- A. Posisi Kesaksian Wanita dan Poligami Perspektif Muhammad Abduh
- B. Reinterpretasi Lafadz *Shūrā* Oleh Fazlur Rahman
- C. Teologi Intoleransi Versi Khaled Abou al-Fadl
- D. Hakikat Kebebasan Perspektif Muhammad Syahrur
- E. Hubungan Islam dan Politik Versi Mohammed Arkoun
- F. Hukum Waris Versi Nasr Hamid Abu Zayd
- G. Posisi Wanita Perspektif Amina Wadud
- H. Klaim Kebenaran Agama Secara Eksklusif Melalui Pendekatan *Ma'na Cum Maghza* dalam Alquran

Bab IV: Implikasi Penggunaan *Sabab Nuzūl* Makro Terhadap Penafsiran Alquran

- A. Relativitas Kajian Sejarah: Antara Subyektivitas dan Obyektivitas
- B. Periwiyatan Bukanlah Standar dalam Menentukan *Sabab Nuzūl*
- C. Kebebasan Bagi Siapa Saja dalam Menentukan *Sabab Nuzūl*
- D. Alquran Sebagai Kitab Sejarah yang Disetarakan dengan Kitab Agama Lain
- E. Kredibilitas Alquran Bersifat Relatif dan Tentatif

Bab IV : Penutup

- A. Kesimpulan
- B. Saran

Daftar Pustaka

BAB II

DINAMIKA *SABAB NUZŪL* MAKRO

Dewasa kini banyak kalangan dari para penggiat Alquran kontemporer, baik dari Barat maupun muslim mulai mengkritisi disiplin keilmuan dalam ranah *‘ulūm Alqurān*, salah satunya adalah persoalan terkait periwayatan *sabab nuzūl* yang dinilai masih menyisakan problem akademis, hal ini menimbulkan berbagai ide kritis mengenai status periwayatan tersebut. Bahkan, yang lebih ekstrem adalah menegaskan peran *sabab nuzūl* sebagai latar belakang turunnya ayat. Melalui skeptisisme yang hadir pada akhirnya melahirkan formulasi baru terhadap *sabab nuzūl* yang tidak hanya bertolak ukur pada jalur periwayatan. Berbagai ide yang mengalami perkembangan secara lebih lanjut melahirkan produk baru sebagai bentuk reinterpretasi dari *sabab nuzūl* klasik, yang belakangan sering disebutkan menggunakan istilah *sabab nuzūl* makro.

A. Terminologi *Sabab Nuzūl* Makro

Istilah “mikro dan makro” dinilai sebagai bentuk terjemahan bahasa Indonesia dari istilah “*khāṣ* (khusus) dan ‘*ām* (umum)”, bentuk pengembangan dari apa yang dinyatakan oleh al-Dihlawī sebagai *sabab al-nuzūl al-khāṣ* dan *sabab al-nuzūl al-ḥaqīqī*.¹

¹ Mu’ammār Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro* (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 207.

Konteks historis mikro merupakan berbagai peristiwa atau kejadian yang menjadi latar belakang penurunan suatu ayat, biasa disebut menggunakan istilah *sabab nuzūl*, sedang konteks historis makro merupakan berbagai konteks meliputi segala kondisi dan situasi wilayah Arab masa penurunan Alquran.²

Adapun terminologi yang mampu menggambarkan *sabab nuzūl* makro ialah *siyāq ijtīmā'īy tārīkhī ḥaula nuzūl al-āyāt* (konteks sosio-historis sekitar turunnya ayat-ayat Alquran). Secara etimologi, lafadz *siyāq* dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic* diartikan sebagai urutan atau rangkaian dalam konteks percakapan.³ Dan lafadz *ijtimā'īy* sebagai kata sifat dengan pemberian huruf *ya'* nisbat pada kata benda berarti sosial bukanlah terkait dengan ilmu (sosiologi) ataupun interaksi tertentu (personal). Akan tetapi yang dimaksud disini sebagai lawan dari ilmu eksak (alam), sehingga kajian di dalamnya meliputi psikologis, antropologis, sosiologis, politis, kultural dan sebagainya. Berbagai tema kajian yang dibahas tidak hanya terbatas pada persoalan penelitian sosiologis saja, akan tetapi meliputi segala persoalan dalam kajian kehidupan manusia.

Sedangkan lafadz *tārīkhī* atau historis tidak bisa diartikan sebagai peristiwa yang terjadi pada konteks masa lalu sebelum ayat Alquran diturunkan, akan tetapi ia menunjukkan pada makna adanya keterkaitan antara waktu, ruang dan suatu objek tertentu. Adapun lafadz *ḥaula* menunjukkan pada dua batas, yaitu batas tema dan waktu. Suatu batas tema, melazimkan adanya keterkaitan dengan konteks sosio histori pada maksud suatu penafsiran ayat Alquran. Adapun batasan

² Waliyullāh al-Dihlawī, *al-Fauz al-Kabīr fī Usūl al-Tafsīr* (Kairo: tp, tt), 31.

³ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Beirut: Maktabah Lebanon, 1980), 443.

waktu, lafadz *ḥaula* juga tidak kemudian membatasi kondisi sosio histori yang lazim terjadi dengan penurunan suatu ayat secara bersamaan atau berselang hanya pada beberapa saat, sebagaimana diisyaratkan oleh kebanyakan ulama ketika mendefinisikan *sabab nuzūl*.

Konteks sosio historis dapat dikatakan sebagai *sabab nuzūl* makro, apabila batasan akhir masanya ialah ketika ayat Alquran turun, sedang batasan awal masanya tidak dapat ditetapkan oleh penyebutan suatu masa ataupun tahun tertentu. Namun, ketika konteks sosio-historis memiliki kesinambungan dengan situasi kondisi terkini ketika ayat Alquran diturunkan, maka ia tetap disebut menggunakan istilah *sabab nuzūl* makro, meski kejadian tersebut telah jauh ada sebelum masa Islam datang.⁴ Sehingga ketika terdapat konteks sosio-historis yang ditemukan setelah masa penurunan ayat Alquran, maka ia tidak dapat dikategorikan sebagai *sabab nuzūl* makro.

Penggunaan kata makro juga pernah dituliskan oleh Fazlur Rahman pada karyanya *Islam and Modernity* pada teori *double movement*, ia mengenalkan dengan sebutan *macro situation* (situasi makro), yakni sebuah kondisi histori yang tidak hanya terbatas pada orang-orang ketika ayat Alquran diturunkan, namun meliputi berbagai situasi dan kondisi yang berkaitan dengan kemunculan suatu ayat.⁵ Berdasarkan hal ini, istilah yang digagas oleh Fazlur Rahman dengan sebutan *macro situation* memiliki kesinambungan dengan *sabab nuzūl* makro.

⁴ Mu'ammad Zayn, *Buku Pintar...*, 207-209.

⁵ Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 6.

Beberapa istilah yang kerap digunakan oleh para kontekstualis dan mengarah pada perumusan makna *sabab nuzūl* makro ialah *macrosituation* (situasi makro), *historical background* (latar belakang sejarah), *existing situation of Arabian Society* (situasi yang sedang berlangsung pada masyarakat Arab), *al-siyāq al-tārīkhī al-ijtimā'ī* (konteks sosio-historis), *particular circumstances of Arabia* (keadaan Arab tertentu) dan *historical circumstances* (keadaan-keadaan historis).⁶ Berdasarkan beberapa istilah yang telah dipaparkan mungkin dapat menjadi gambaran, meskipun masih belum jelas terkait batasan waktu dan jenis dari konteks sosio historis yang dimaksud. Hal ini lantaran para kontekstualis tidak memberikan definisi terhadap *sabab nuzūl* makro secara konkrit.

Pakar studi Islam asal Australia, Abdullah Saeed menyebutkan dalam karyanya terkait dengan konteks yang memiliki dua cakupan, di antaranya ialah “konteks makro” yang dimaknai sebagai usaha dalam rangka memperhatikan berbagai kondisi sosio kultur, politik, intelektual dan ekonomi yang mengitari ayat Alquran.⁷ Istilah yang dilontarkan oleh Saeed tentang konteks makro memiliki kesinambungan dengan *sabab nuzūl* makro meliputi berbagai persoalan luas yang berkaitan erat dengan kondisi sosial dan sejarah masyarakat setempat ketika diturunkan ayat Alquran.

Kemudian Nasr Hamid Abu Zayd memaknai *sabab nuzūl* dengan suatu konteks sosial dalam teks atau *al-siyāq al-ijtimā'ī li al-nuṣūṣ* yang dapat dicapai tidak hanya terbatas pada jalur periwayatan di luar teks atau konteks eksternal,

⁶ Mu'ammār Zayn, *Buku Pintar...*, 204.

⁷ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an in The Twenty-First Century: a Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), 5.

akan tetapi juga dengan adanya berbagai tanda yang dapat dianalisa melalui dalam teks atau konteks internal ayat. Sehingga menurutnya, *sabab nuzūl* tidak bisa dianggap berupa riwayat secara keseluruhan, akan tetapi masih terdapat ranah rasio yang memiliki peran tertentu dalam penentuannya.⁸

Sedangkan istilah yang biasa digunakan oleh Amin Abdullah dalam menyebutkan *sabab nuzūl* makro ialah *asbāb al-nuzūl al-jadīd* dan *sabab nuzūl* mikro dengan istilah *asbāb al-nuzūl al-qadīm*. Konsep *asbāb al-nuzūl al-jadīd* sebagai metode yang kerap digaungkan dalam berbagai literatur maupun sesi perkuliahan yang ia berikan dengan makna umum, yaitu sebagai sebuah sebab baru pada ayat yang lama, ia lebih diketahui dengan istilah kontekstual. Menurutya, *asbāb al-nuzūl al-jadīd* merupakan paradigma penafsiran kontemporer dengan basis pada pola pikir kosmis atau *worldview*, antropologis, ideologis dan teologis.⁹

Secara keseluruhan, *sabab nuzūl* makro merupakan suatu pemahaman terhadap keseluruhan situasi kondisi histori yang tidak terbatas hanya pada orang-orang yang berada di sekitar turunnya ayat-ayat Alquran, namun mencakup keseluruhan kondisi dan situasi yang berkaitan dengan penurunan ayat tersebut. *Sabab nuzūl* makro dinilai memiliki ruang lingkup yang lebih luas dibandingkan *sabab nuzūl* mikro, karena ia tidak hanya bersandar pada jalur periwayatan saja.

⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qurān* (Maroko: al-Dār al-Baydhā, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005), 111.

⁹ M. Amin Abdullah, “Metode Kontemporer dalam Tafsir Alquran: Kesalingkaitan Asbāb al-Nuzūl al-Qadīm dan al-Jadīd dalam Tafsir Alquran Kontemporer”, *Jurnal Ilmu Alqur’an dan Hadis*, Vol. 13, No. 1, (Januari 2012), 3-4.

B. Napak Tilas *Sabab Nuzūl* Makro

Secara genealogi, teori *sabab nuzūl* makro telah diperkenalkan oleh al-Shāṭibī (w. 790 H) yang menjelaskan urgensi memahami situasi kondisi riil yang menyertai orang-orang yang mengajak bicara, diajak berbicara dan pembicara dalam sebuah konteks *sabab nuzūl*, oleh karena itulah ia dianggap sebagai peletak dasar “Konteks Sejarah Besar”. Kemudian tokoh lain yang pemikirannya layak diperhitungkan untuk menelisik akar dari *sabab nuzūl* makro ialah Quṭb al-Dīn Aḥmad ibn al-Ṣahīd ibn Mu’azzam ibn Manṣūr ibn Aḥmad ibn Maḥmūd ibn Qiwām al-Dīn al-Dihlawī, yaitu seorang pemikir muslim asal Delhi, India yang lebih dikenal dengan julukan Shah Waliyullāh al-Dihlawī.

Jika al-Shāṭibī ingin menyempurnakan formula pondasi *sabab nuzūl* yang telah ada dengan menelisik konteks sejarah besar, maka berbeda dengan al-Dihlawī yang menunjukkan keraguan terhadap urgensi periwayatan tersebut.¹⁰ Di antara beberapa kritikan yang dilontarkan oleh al-Dihlawī kepada para ulama. *Pertama*, periwayatan yang dikumpulkan dalam *sabab nuzūl* merupakan peristiwa individual yang dinilainya sebagai bentuk representasi tafsir dan bukan bagian dari kesaksian sejarah. *Kedua*, terlalu banyak riwayat yang dinilai sebagai *sabab nuzūl*, padahal sejatinya tidak memiliki kaitan dengan sejarah turunnya ayat Alquran. *Ketiga*, *sabab nuzūl* banyak menyisipkan berbagai cerita dari kisah umat terdahulu, bersumber pada para ahli Kitab yang belum tentu sisi kredibilitasnya dan *keempat*, terlalu banyak ragam versi *sabab nuzūl* dengan maksud yang

¹⁰ Zayn Qadafy, *Buku Pintar...*, 93-94.

sama.¹¹ Melalui berbagai kritikan yang dilontarkan, al-Dihlawy tidak menilai *sabab nuzūl* sebagai suatu yang memiliki urgensi dalam penafsiran Alquran, karena *sabab- nuzūl* tidak mengungkapkan makna yang sesungguhnya.

Secara teori, al-Dihlawy adalah peoppor dalam pengimplementasian *sabab nuzūl* makro. Salah satu kontribusinya adalah mengalihfungsikan *sabab nuzūl* mikro yang dinilai tumpul dalam menganalisis pesan dan makna ayat Alquran menjadi *sabab nuzūl al-ḥaqīqy*, ia menyatakan urgensi konteks *mukhāṭab* pertama saat ayat Alquran diturunkan serta mengungkap pesan moral atau yang kini sering disebut dengan istilah ideal moral.¹²

Apabila ditinjau dari periodisasi dalam karya epistemologi tafsir kontemporer yang digagas Abdul Mustaqim, maka kelahiran dan perkembangan diskursus dari *sabab nuzūl* terletak pada masa afirmatif yang sarat akan nalar ideologi. Adapun hadirnya kesadaran terhadap urgensi *sabab nuzūl* yang kemudian dikembangkan dalam konteks yang lebih luas dimulai pada periode Muhammad ‘Abduh, sebagai tolak ukur bagi permulaan masa reformatif disertai dengan nalar kritis. Sedang perbedaan yang signifikan dari kecenderungan penafsiran antara ke dua periode ini. *Pertama*, menentukan posisi Alquran, baik sebagai obyek ataupun subyek. *Kedua*, keragaman disiplin ilmu yang digunakan sebagai alat bantu dalam penafsiran pada masa reformatif dan *ketiga*, kebebasan dari berbagai ideologi dan tendensi.¹³

¹¹ Waliyullāh al-Dihlawy, al-Fauz al-Kabīr..., 95-98.

¹² *Ibid.*, 100.

¹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2011), 51-65.

C. Sumber Refrensi *Sabab Nuzūl* Makro

Asal muasal *sabab nuzūl* adalah fakta sejarah, maka sumber pengetahuannya juga diperoleh melalui realitas sejarah. Oleh sebab itu, kajian heuristik¹⁴ harus diupayakan dalam meraih konteks sosio historis ketika ayat Alquran diturunkan.

Apabila ditinjau dari segi praktis dalam kajian heuristik, sumber sejarah diklasifikasikan dalam dua bagian. *Pertama*, peninggalan-peninggalan tanpa perencanaan, seperti peninggalan manusia, dokumen umum, surat, inskripsi-inskripsi, adat-istiadat, bahasa, sastra, alat-alat, artefak, lembaga-lembaga dan *kedua* berbagai catatan yang direncanakan, seperti catatan tertulis (biografi, annal, kronik, geneologi), catatan lisan (cerita, fonograf, anekdot, balada, *tape-recording*) serta karya seni (potret, kineskop, mata uang, patung, sejarah, lukisan, film dan sebagainya).¹⁵

Secara lebih spesifik, apabila sumber realitas dalam *sabab nuzūl* makro ditinjau berdasarkan aspek sifat data, maka dapat diklasifikasi ke dalam dua aspek, yaitu aspek primer (*primary source*) dan aspek sekunder (*secondary source*). Data-data dikatakan sebagai primer ketika ia secara asli berasal dari sumber pertama (saksi asli atau pelaku sejarah) dan disebut sebagai sekunder apabila ditulis berdasar pada sumber primer. Secara lebih lanjut, sumber keduaupun akan dikutip oleh penulis berikutnya sehingga menjadi sumber ketiga dan

¹⁴ Proses heuristik merupakan kegiatan dalam menelisik berbagai sumber guna mendapatkan materi sejarah. Tahapan heuristik dinilai sebagai tahapan penelitian sejarah yang terbanyak menyita waktu, tenaga, biaya dan fikiran seorang peneliti, lihat; Helius Samsuddin, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Ombak, 2007), 96.

¹⁵ *Ibid.*, 97.

seterusnya. Adapun berbagai karya yang ada pada saat ini mayoritas telah menjadi sumber kedua, ketiga, keempat bahkan kelima.¹⁶

Adapun sumber primer secara konseptual pada *sabab nuzūl* makro ialah ayat-ayat Alquran. Sedangkan sumber sekunder meliputi tiga hal, yaitu hadis-hadis Nabi secara konseptual, *sabab nuzūl* mikro secara konseptual dan berbagai data sejarah yang dapat dijumpai pada selain sumber yang telah disebutkan. Alquran menjadi data primer, karena ia tidak ditulis oleh Muhammad, akan tetapi memiliki ketersinambungan dengan Muhammad melalui konsep *tawātur* yang koheren.

Meskipun Alquran terwujudan dan diterima sebagai dokumen tertulis, namun Alquran merupakan sebuah kesaksian langsung terhadap realitas sekitar. Sedangkan hadis-hadis Nabi, *sabab nuzūl* mikro dan berbagai data sejarah lain dikategorikan sebagai data sekunder, karena terdapat rentang masa waktu panjang antara Nabi sebagai penutur utama hadis dengan waktu kodifikasinya, selain itu sistem sanad yang ada tidak menjamin *tawātur* sebagaimana Alquran.¹⁷

Menurut Lous Gottscholk, permasalahan umum yang kerap terjadi terhadap sumber dokumen tertulis sejarah. *Pertama*, simpang siurnya perdebatan terkait dengan reliabilitas dari sebuah sumber sejarah. Mayoritas orang menilai taraf kepercayaan saksi berbanding lurus dengan jarak waktu yang memisahkan antara upaya observasinya dari kenangan. Sehingga apabila semakin dekat sebuah dokumen dibuat dengan rekaman peristiwa yang terjadi, maka semakin baik pula

¹⁶ Garis demarkasi para sejarawan dapat berbeda-beda dalam menentukan perbedaan antara sumber pertama dan kedua yang bergantung pada asumsi. Akan tetapi, pada umumnya sumber primer menunjukkan waktu yang sezaman dengan peristiwa atau kejadian sejarah. *Ibid.*, 106-108.

¹⁷ Zayn Qadafy, *Buku Pintar...*, 233-234.

hasil rekaman peristiwa tersebut bagi berbagai tujuan sejarah. *Kedua*, niat awal dalam pembuatan beberapa dokumen, baik sebagai alat bantu memori seseorang ataupun sebuah arsip, adapula yang membuatnya bertujuan untuk membuat propaganda dengan maksud-maksud tertentu. Maka untuk mendapatkan data sejarah secara obyektif, berbagai tendensi tersebut harus diminimalisir.

Ketiga, dua proyeksi yang dimiliki oleh seorang sejarawan, yaitu untuk mengungkapkan kebenaran dan untuk dapat menyajikan dengan sebaik mungkin melalui berbagai hiasan, baik berupa gaya sastra, retorika, bahkan menambahi dengan unsur-unsur drama. Alhasil, adanya tendensi terhadap isi konten rekam jejak sejarah sesuai dengan bertambahnya pembaca dalam dugaan pengarang.

Artinya, semakin sedikit pembaca yang disusun untuk suatu dokumen, semakin apa adanya rekam jejak sejarah tersebut. *Keempat*, kesaksian dari para pengamat dan saksi yang berpendidikan serta memiliki pengalaman dinilai jauh lebih unggul dari yang tidak berpendidikan dan insidentil, sehingga yang demikian tentu mempengaruhi kredibilitas dari laporan tersebut.¹⁸

Maka dalam rangka meminimalisir bias tendensi pada sumber sejarah sekunder, dibutuhkan adanya kolaborasi (pendukungan) data sejarah. Pada mulanya, prinsip ini digunakan oleh para sejarawan dalam mengungkap fakta sejarah otentik dari para saksi asli (sumber primer), akan tetapi alur logika peneliti digunakan ketika berhadapan dengan berbagai sumber sekunder.

¹⁸ Louis Gottscholk, *Mengerti Sejarah: Pengantar Metode Sejarah*, terj. Nugroho Notosutanto (Jakarta: Universitas Indonesia, 1975), 59.

Secara umum, sebuah informasi dapat diterima sebagai fakta sejarah oleh para sejarawan, apabila informasinya disandarkan pada dua kesaksian atau lebih yang independen berdasarkan sumber yang terpercaya.¹⁹

Pada umumnya, prinsip kolaborasi seringkali mengalami pelanggaran pada penulisan historiografi, karena kesulitan dalam mendapatkan saksi yang lebih dari satu. Sebagai contoh, ditemukannya suatu peristiwa dengan hanya melalui satu periwayat saja dan adapula yang lebih dari satu dalam *sīrat al-nabawīyyat* karya Ibn Ishāq.²⁰ Oleh karena itu, muncul adanya kebolehan dalam melakukan kolaborasi yang tidak hanya terbatas pada saksi hidup, akan tetapi dapat juga melalui bukti ilmiah atau fakta sejarah lain.²¹

Berdasarkan pemaparan sebelumnya dapat ditarik benang merah dalam menelisik *sabab nuzūl* makro, bahwa peneliti tidak sepatutnya mendasarkan informasi hanya pada satu fakta sejarah dan satu sumber (refrensi) saja, akan tetapi sebaiknya melakukan komparasi dengan berbagai fakta dan sumber sejarah lain. Selain dari pada itu, urgensi penelitian melalui banyak sumber ialah untuk meminimalisir sebuah kesalahan dalam melakukan generalisasi.

¹⁹ Independensi saksi antara satu dengan yang lain dinilai sangat penting, meskipun tidak mudah dalam menentukannya. Ketika terdapat dua saksi dengan informasi yang sama, maka bisa jadi keduanya mengamati fakta sejarah yang sama, namun mungkin juga terjadi pengutipan antara satu saksi dengan saksi yang lain atau bahkan keduanya melakukan kutipan dari sumber ketiga, lihat; *ibid.*, 114.

²⁰ Muḥammad ibn Ishāq, *al-Sīrat al-Nabawīyyat Juz I* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 2009), 158.

²¹ Louis Gottscholk, *Mengerti Sejarah...*, 115-116.

D. Metode Penetapan *Sabab Nuzūl* Makro

Realitas sosio historis yang tercipta sebagai *sabab nuzūl* makro harus bersifat obyektif (menggambarkan kondisi riil sebenarnya). Maka, untuk meraih sebuah obyektivitas dibutuhkan sebuah metode yang baik, di antaranya adalah:

1. Memperkirakan waktu spesifik turunnya ayat

Teori *makki* dan *madani* memiliki peran penting dalam memperkirakan waktu turunnya ayat Alquran, meski dalam penggunaan kata-kata tertentu (*dawābit*) dan cakupan tema (*mumayyizāt mauḍū'īyyāt*) dirasa belum cukup dalam menentukan spesifikasi waktu, apalagi mengungkapkan kronologi dari tiap-tiap masa. Maka, seorang mufasir yang ingin menggali *sabab nuzūl* makro diharuskan untuk merujuk pada berbagai teori penanggalan surat (*dating*) berdasarkan pada kronologi pewahyuan yang tersusun atas sebuah asumsi, bahwa berbagai surat dalam Alquran yang dijumpai saat ini adalah bentuk dari berbagai unit wahyu yang orisinil. Dalam artian, bahwa suatu surat diwahyukan sekaligus atau dalam masa yang singkat sebelum surat berikutnya diturunkan.

Pondasi utama dalam penanggalan bagian-bagian Alquran ialah berbagai riwayat dari sejarah dan tafsir, termasuk di dalamnya periwayatan *sabab nuzūl*, data terbatas yang terdapat dalam Alquran merujuk pada peristiwa tertentu, seperti perang Badr (624 H) dalam Al-Baqarah: 123, penetapan ibadah haji (624 H) dalam Al-Baqarah: 158-159 dan Al-Maidah: 95, perang Hunayn dalam At-Taubah: 25, perang Uhud (625 H) dalam al-Hasyr: 2-5, perubahan kiblat dari Yerussalem ke Makkah (624 H) pada Al-

Baqarah: 142-150, perang Khandaq (627 H) dalam Al-Ahzab: 9-27, ekspedisi Tabuk (630 H) dalam Al-Taubah: 29-35 dan ekspedisi Khaybar (628 H) dalam Al-Fath: 15-19. Berbagai data lalu disertai dengan analisis sastra berdasar pada gaya bahasa pada tiap surat.²² Adapun susunan surat-surat Alquran berdasarkan kronologi waktu pewahyuan adalah sebagai berikut²³:

Tabel 0.1

Perbandingan jumlah surat *Makki* dan *Madani* dalam teori *Dating*

No.	Penyusun	Jumlah Surat <i>Makki</i>	Jumlah Surat <i>Madani</i>	Total
1.	‘Abdullah ibn ‘Abbās	85	28	113
2	‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Kāfī	85	28	113
3.	‘Ikrimah dan Ḥusain ibn Abī al-Ḥasan	82	29	111
4.	Ibn al-Nādim	85	28	113
5.	Versi Mesir	86	28	114
6.	Gustav Weil	91	23	114
7.	Theodore Noldeke	90	24	114
8.	Blachere	91	24	115
9.	Muḥammad ‘Ābid al- Jābirī	90	24	114

²² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Alquran* (Yogyakarta: Forum Kajian Agama dan Budaya, 2001), 81-86.

²³ *Ibid.*, 86-113.

Perbedaan tidak hanya terletak pada jumlah surat, namun secara lebih rumit juga terletak pada susunan surat. Hal ini karena masing-masing versi memiliki standarisasi yang berbeda terhadap kategori *makki* dan *madani*. Meskipun terdapat beberapa surat yang tidak ada perbedaan dikarenakan rujukan histori yang jelas.

Taufik Adnan Amal kemudian mengajukan sikap yang dapat dilakukan untuk mengatasi berbagai perbedaan tersebut, yaitu dengan menggantikan asumsi surat sebagai unit wahyu menjadi Alquran sebagai unit wahyu, karena merekonstruksi kronologi dalam pewahyuan merupakan misi mustahil.²⁴ Berbagai teori *dating* dijadikan sebagai pondasi, karena sifat dari *sabab nuzūl* makro sebagai generalisasi terhadap sistem pengetahuan yang tidak dapat terjadi dalam kurun masa yang singkat, akan tetapi memakan masa yang cukup lama. Oleh karena itu, setidaknya cukup bagi seorang mufasir untuk mengetahui perkiraan spesifikasi tahun sebuah ayat dan surat, kemudian melakukan analisis kritis terhadap konteks sosio historis yang terjadi seputar tahun berikut.

2. Menganalisis sumber realita sejarah

Menganalisis sumber realita sejarah dilakukan secara bersamaan, baik yang primer (ayat Alquran secara konseptual) maupun sekunder (hadis-hadis secara konseptual, *sabab nuzūl* mikro secara konseptual dan berbagai data sejarah). Pada tahapan ini, peneliti diharap mampu mengumpulkan data sebanyak mungkin secara jujur tanpa adanya tendensi tertentu, meski sikap

²⁴ *Ibid.*, 117-118.

netral dalam mengkaji sejarah sulit dilakukan, karena pada dasarnya ilmu sejarah ialah bentuk pengalihan realitas-realitas terhadap suatu bahasa dan menundukkannya pada bentuk dan kategori tertentu.²⁵ Sehingga kejujuran akademik mutlak dibutuhkan dalam proses ini.

Dalam tahapan analisis berbagai sumber realita sejarah, para peneliti dihadapkan pada fakta, bahwa kisah sejarah merupakan hasil rekonstruksi berbagai data sejarah, dimana *problem* relativisme historis sangat kental. Artinya, pada tiap kisah sejarah termasuk *sabab nuzul* makro merupakan fakta subyektif yang dikonstruksikan oleh pengkisah dan berkaitan erat dengan kehidupan, sikap, pendekatan maupun orientasi. Hal ini berimplikasi pada berbagai peristiwa yang pada mulanya bersifat obyektif dan absolut, pada gilirannya menjadi fakta yang relatif.

Berikut beberapa persoalan terkait subyektivitas dalam historiografi, diantaranya adalah sebagai berikut²⁶:

- a) Pemihakan sejarawan pada golongan tertentu.
- b) Kepercayaan sejarawan yang tinggi terhadap penukil informasi sejarah
- c) Kesalahan dalam menginterpretasi informasi yang diterima
- d) Sejarawan yang terlarut pada asumsi yang tidak beralasan
- e) Ketidakmampuan sejarawan dalam beradaptasi dengan peristiwa sejarah
- f) Tendensi sejarawan terhadap penguasa atau kekuasaan tertentu
- g) Ketidakmampuan sejarawan dalam menangkap watak sebuah peradaban

²⁵ Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), 5.

²⁶ *Ibid.*, 5-6.

Melalui kesadaran terhadap relativisme historis yang secara tegas memisahkan antara sejarah sebagai yang sebenarnya terjadi (*history as pas actuality*) dengan sejarah yang terceritakan (*history as written*) menimbulkan keraguan terhadap obyektivitas sejarah. Hal ini setidaknya dapat diminimalisir oleh para sejarawan ketika menyadari adanya subyektivitas dalam dirinya sehingga ia menjauh dari tendensi tersebut. Cara lain yang dapat dilakukan ialah dengan menggunakan berbagai pendekatan ilmu sosial dalam kajian sejarah, selain untuk memfokuskan suatu persoalan (*problem oriented*) juga menganalisis dengan kajian ilmiah (*social scientific*).²⁷

Secara lebih lanjut, Kuntowijoyo menekankan perbedaan mendasar antara ilmu sejarah dan sosial. Sejarah berkaitan erat dengan gejala unik, terjadi hanya sekali dan terikat dengan konteks tempat dan waktu. Sedangkan sosial berupaya menemukan hukum umum yang terjadi secara berulang dan terlepas dari konteks tempat dan waktu. Oleh karena itu, ia menyarankan pada para sejarawan yang menggunakan ilmu sosial untuk memiliki logika ilmu sosial. Artinya berpikiran ganda, yaitu secara sinkronis dan diakronis.²⁸

3. Menarik kesimpulan dan melakukan generalisasi

Kesimpulan yang telah dibuat lalu diolah menjadi berbagai generalisasi, yang apabila ditinjau melalui aspek keberanian para peneliti sejarah dalam merumuskan generalisasi, maka dapat dibagi menjadi dua model. *Model pertama*, peneliti yang bersikap hati-hati dan kurang berani dalam membuat generalisasi dan *model kedua*, peneliti yang lebih berani dalam membuat

²⁷ *Ibid.*, 10.

²⁸ Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 118-119.

generalisasi setelah melakukan pengamatan terhadap berbagai fakta yang mendetail. Sejarawan yang berhati-hati menaruh rasa curiga pada sejarawan yang berani dalam membuat generalisasi, karena dinilai terlalu percaya diri pada hasil rumusan generalisasi yang telah dibuat dan diklaim memiliki validitas universal.

Namun Louis Gottscholk memberi komentar, bahwa seringkali para sejarawan yang berhati-hati justru menanti dan menggunakan hasil dari generalisasi yang telah dibuat oleh sejarawan yang lebih berani. Bahkan sudah menjadi hal umum, bahwa yang menolak hasil generalisasi tersebut pada akhirnya justru akan mengikuti hasil generalisasi yang ditawarkan, meskipun ia sendiri masih menyisakan pertanyaan perihal statistiknya.²⁹

Dua fungsi utama generalisasi, yaitu saintifikasi dan simplifikasi. Saintifikasi menunjukkan, bahwa semua ilmu melakukan generalisasi, termasuk sejarah. Perbedaannya, jika pada ilmu alam ia sebagai kepastian, namun pada ilmu sejarah generalisasi mengandung potensi kemungkinan. Adapun simplifikasi merupakan bentuk penyederhanaan berbagai persoalan yang kompleks untuk menjadi mudah dipahami dan sederhana.³⁰

Selama data yang digunakan sah dinilai sebagai fakta sejarah secara kuantitas dan kualitas, maka berbagai kesalahan dalam generalisasi tidak terjadi. Secara kualitas, terdapat perbedaan pendapat antar para sejarawan mengenai letak posisi legenda, mitos, lagu-lagu rakyat dan berbagai puisi sebagai sumber sejarah. Ada yang berpendapat, bahwa lagu-lagu rakyat dan

²⁹ Louis Gottscholk, *Mengerti Sejarah...*, 186-187.

³⁰ Suhartono W. Pranoto, *Teori dan Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), 112.

legenda tidak bisa dijadikan sebagai sumber sejarah, karena hal tersebut dinilai tidak jelas, mengaburkan sejarah dan hanya bentuk dari mentalitas masyarakat yang belum memahami huruf.³¹

Prinsip penting dalam tahapan generalisasi adalah adanya *historical-mindedness* dalam diri seorang sejarawan, yaitu kemampuan menempatkan diri di posisi individu lain pada zaman yang berbeda sekaligus menafsirkan data sejarah melalui pandangannya tanpa mengorbankan standar-standar personal dalam diri peneliti. *Historical-mindedness* menuntut peneliti untuk menanggalkan personalitas demi memahami originalitas kebudayaan dalam cerita sejarah.³²

Singkatnya, seorang sejarawan boleh merumuskan generalisasi melalui validitas yang terbatas guna memberikan interpretasi pada masa lampau, hingga datang bukti baru yang mengharuskan adanya modifikasi terhadap hasil generalisasi tersebut.

Tidak mau ketinggalan, Sahiron Syamsuddin juga turut menawarkan beberapa langkah metodis dalam menangkap makna histori atau *al-ma'nā al-tārīkhī* dan signifikansi fenomenal histori atau *al-maghzā al-tārīkhī* sebagaimana berikut³³:

³¹ Win Usuluddin, *Filsafat Sejarah* (Yogyakarta: Panta Rhei Books, 2003), 3.

³² Louis Gottscholk, *Mengerti Sejarah...*, 93.

³³ Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Ladang Kata, 2020), 9-13.

1. Analisa kebahasaan teks

Para mufasir menganalisa bahasa teks Alquran, baik berupa kosakata, ataupun struktur kalimat dengan tetap mengamati, bahwa penggunaan bahasa yang diterapkan dalam teks Alquran ialah bahasa Arab pada abad ketujuh M disertai segala karakteristiknya. Al-Shāṭibī menegaskan, bahwa dalam memahami Alquran diharuskan untuk memperhatikan penggunaan bahasa yang diterapkan bangsa Arab kala itu.³⁴

Pernyataan senada diungkapkan seorang ahli hermeneutika umum, yaitu Friedrich Schleiermacher yang menegaskan, bahwa dalam menentukan ketepatan makna pada ungkapan tertentu dapat dicapai dengan kebahasaan yang dipahami para *audiens* orisinil secara umum serta pengarang. Hal tersebut dinilai memiliki urgensi, mengingat berbagai bahasa termasuk Arab telah mengalami diakroni atau perkembangan pada tiap masanya, baik dalam aspek makna lafal ataupun struktur.³⁵

2. Intratekstualitas

Dalam rangka untuk mempertajam analisis, maka perlu dilakukan intratekstualitas, yaitu suatu upaya dalam menganalisa dan membandingkan terhadap kata yang digunakan dalam penafsiran dengan penggunaan kata dalam ayat lain. Intratekstualitas dilakukan dengan cara mengumpulkan penggunaan kata tersebut pada berbagai ayat dengan tetap memperhatikan konteks tekstualnya (*siyāq al-kalām*) pada setiap ayat.

³⁴ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'at Juz III* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 2005), 9.

³⁵ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 30.

Bila perlu, mufasir dapat melakukan elaborasi sejauh kosa kata dalam Alquran mengalami dinamisasi makna dan memiliki makna dasar (*basic meaning*). Makna dasar kata dapat diketahui melalui kitab-kitab klasik, seperti *Lisān al-‘Arab* karya ibn Manẓūr. Setiap istilah kata yang ditafsirkan lalu dianalisis secara paradigmatis dan sintagmatik. Analisa sintagmatik merupakan analisis linguistik, dimana ketika menafsirkan sebuah istilah kata disertai dengan perhatian terhadap makna yang ada sebelum dan sesudah kalimat atau yang berkaitan. Sebagai contoh karya dari analisis yang semacam ialah *al-wujūh wa al-naẓa’ir*.

3. Intertekstualitas

Analisa intertekstualis merupakan analisa melalui cara membandingkan dan menghubungkan antara ayat Alquran dengan berbagai teks lain yang berada di sekitar Alquran. Perbandingan biasa dilakukan melalui puisi sastra Arab, hadis Nabi, berbagai teks yang berasal dari Nasrani dan Yahudi ataupun dari kelompok lainnya pada masa penurunan Alquran.

4. Analisa konteks historis turunnya ayat

Analisa konteks historis turunnya ayat-ayat Alquran, baik yang berupa mikro maupun makro. Konteks histori mikro merupakan berbagai peristiwa kecil yang menjadi latar belakang sebuah ayat yang turun atau biasa disebut menggunakan istilah *sabab nuzūl*, sedang konteks histori makro merupakan berbagai konteks meliputi segala kondisi dan situasi di wilayah Arab pada masa penurunan Alquran.³⁶

³⁶ Waliyullāh al-Dihlawī, al-Fauz al-Kabīr..., 31.

Perhatian terhadap konteks historis turunnya ayat dengan tujuan untuk memberikan pemahaman terhadap makna historis yang terdapat pada kosa kata suatu ayat sekaligus untuk mengungkap maksud utama ayat atau signifikansi dari fenomena historis ketika diwahyukan pada Nabi saw.

5. Rekonstruksi signifikansi atau pesan utama historis ayat

Dalam tahapan ini, mufasir berusaha menggali *maghzā al-āyat* atau *maqṣad*, yaitu pesan atau tujuan utama dari penafsiran ayat). Adakalanya tujuan atau pesan utama dari sebuah ayat tertuang secara eksplisit, namun seringkali justru tidak disebutkan. Ketika terdapat penyebutan secara eksplisit, maka mufasir menganalisa hal tersebut. Namun sebaliknya, apabila pesan utama atau tujuan dari sebuah ayat tidak disebutkan, maka *sabab nuzūl* mikro dan makro dapat menjadi solusi untuk menggali *maqṣad* atau *maghzā al-āyat* pada masa Nabi. Maksud utama dari sebuah ayat yang berkaitan dengan hukum disebut oleh al-Shaṭībī menggunakan istilah *maqāṣid al-sharī'at*, sedangkan Fazlur Rahman biasa menyebut dengan istilah *ratio legis* (alasan penetapan hukum) dan ayat-ayat yang berkonotasi selain pada aspek hukum biasa disebut dengan istilah *al-maghzā*.

E. Alasan Tokoh Kontemporer Mengimplementasikan *Sabab Nuzūl* Makro

Para tokoh kontemporer banyak melakukan kritikan terhadap konsep *sabab nuzūl* mikro, sehingga mereka menilai perlu adanya sebuah perumusan baru terhadap *sabab nuzūl*. Berbagai pemikiran mereka pada dasarnya bertujuan untuk memperlihatkan, bahwa *sabab nuzūl* yang selama ini dianggap telah mapan,

terbukti tidak cukup untuk dijadikan sebagai alat bantu penafsiran, khususnya terkait dengan persoalan sejarah. Berikut pemaparan terkait alasan-alasan mereka dalam mengimplementasikan *sabab nuzūl* makro.

Fazlurrahman sebagai salah satu penggagas kajian historis sekaligus pengimplementasi *sabab nuzūl* makro tidak memiliki ketertarikan terhadap *sabab nuzūl* mikro sama sekali. Alasannya, konteks naratif verbal dinilai tidak mampu memberikan kontribusi terhadap perekonstruksian kronologi sejarah terkait makna ayat Alquran. Ia menilai ada kejanggalan terhadap periwayatan dalam *sabab nuzūl* yang berkaitan dengan keutuhan ayat, artinya terdapat peristiwa yang dinilai sebagai *sabab nuzūl* oleh para ulama, namun tidak memberikan penjelasan tentang turunnya ayat secara keseluruhan melainkan pada frasa terakhir ayat saja.

Problem lain yang sering dijumpai ialah adanya kumpulan ayat dengan kesatuan tema, namun memiliki *sabab nuzūl* yang berbeda. Bahkan, terdapat satu ayat yang dipenggal menjadi beberapa bagian, yang setiap bagiannya diklaim memiliki *sabab nuzūl* berbeda dari bagian yang lain. Rahman menilai *sabab nuzūl* hanya menyediakan data historis yang sifatnya elementer dan tidak memiliki urgensi.³⁷

Tokoh berikutnya, yaitu Nasr Hamid Abu Zayd yang menilai dalam skala tertentu *sabab nuzūl* mikro menggambarkan dialektika antara teks dengan realita sekitar. Adapun signifikansi penurunan Alquran secara berangsur hingga memuat berbagai kejadian sekitar yang disebut sebagai *sabab nuzūl*, tidak hanya

³⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*..., 143.

terbatas pada persoalan ketentraman hati Muhammad sebagai penerima wahyu, akan tetapi juga berkaitan dengan seluruh umat Islam pada masa penurunannya.³⁸

Hal inilah yang kemudian mendasari argumennya, bahwa *sabab nuzūl* mikro bukan menjadi tolak ukur satu-satunya sebagai sumber dalam merekonstruksi berbagai fakta sejarah di sekitar turunnya ayat Alquran. Sehingga ketika mufasir dihadapkan pada *sabab nuzūl* mikro, ia tidak bisa hanya bersandar pada makna literal, akan tetapi juga mengungkap hikmah perundang-undangan yang sebenarnya berdasarkan dialektika antara teks dengan *sabab nuzūl* tersebut. Maka, berbagai analisis kebahasaan dan sejarah dalam informasi *sabab nuzūl* yang bersumber pada realitas penting untuk dilakukan dalam penafsiran ayat.³⁹

Berbagai persyaratan dan kaidah dalam periwayatan *sabab nuzūl* yang ketat dinilai hanyalah sebagai bentuk pelarian para ulama yang tidak mampu dalam membatasi *sabab nuzūl* dan mengompromikan berbagai perbedaan riwayat yang terjadi. Penilaian bahwa sebuah riwayat *sabab nuzūl* yang terhenti pada para sahabat sebagai hadis *musnad* bertentangan dengan fakta sejarah dan nalar logis. Merebak berbagai topik *sabab nuzūl* terjadi pada masa tabi'in, karena para sahabat sebagai masyarakat pertama Alquran tidak membutuhkan informasi tersebut. Sehingga hemat Zayd, kemungkinan yang terjadi adalah para tabi'in yang bertanya pada para sahabat dan bukan sahabat yang menceritakan pada para tabi'in. Dalam konteks inipun, tidak semua sahabat meyakini bahwa apa yang disampaikan adalah sebagai *sabab nuzūl*.⁴⁰

³⁸ Naṣr Ḥāmid, *Maṭhūm al-Naṣ...*, 97-99.

³⁹ *Ibid.*, 104-108.

⁴⁰ *Ibid.*, 109-111.

Kemudian Muhammad Syahrur dalam karyanya juga turut memberikan komentar dan kritik, bahwa cabang ilmu *sabab nuzūl* ialah sebagaimana ilmu *al-naskh* yang tidak seharusnya dikategorikan menjadi bagian *‘ulūm Alqurān*. Argumentasinya, hingga kini tidak dapat dipastikan kebenaran atas informasi yang disajikan oleh berbagai periwayatan *sabab nuzūl*, terutama kerasionalan sebuah informasi.

Syahrur menolak periwayatan *sabab nuzūl*, bahkan menurutnya lebih baik di jauhi karena berbagai informasinya dipenuhi kebohongan. Menurutny, riwayat *sabab nuzūl* apabila sahih hanya membantu informasi terkait proses dialektika manusia dengan berbagai penurunan ayat dan pemahaman histori. Sedangkan pada masa kini *sabab nuzūl* tidak memiliki urgensi apapun dengan berbagai riwayat, karena substansi Alquran memiliki *kaynūnat fī dhātīhi*, sedang korpus resmi tertutup hanya terbatas atau *muktāfin dhātīyat*. Sementara pemahaman terhadap Alquran bersifat historis.⁴¹

Berikutnya, ada Mohammed Arkoun yang menekankan ketidakharusan *sabab nuzūl* mikro dalam memberikan makna terhadap teks Alquran, akan tetapi cukup untuk memberikan gambaran keadaan budaya dan masyarakat Arab pada permulaan abad ke-tujuh M. Secara lebih lanjut, ia tidak menyetujui terlalu bersandar terhadap riwayat *sabab nuzūl*, karena hal tersebut menegaskan gagasan positivis terkait dengan wahyu oportunis dan tentang seorang Nabi yang mohon pertolongan Tuhan serta berbagai peristiwa penting. Sikap-sikap ini dinilai hanya akan membekukan jangkauan teks Alquran. Kendati Arkoun mengakui urgensi

⁴¹ Muhammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdat li al-Fiqh al-Islānī: Fiqh al-Mar’at* (Damaskus: al-Aḥallī Liṭṭiba’at wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000), 88-90.

dari *sabab nuzūl* mikro, namun ia tetap memberikan himbauan pada para mufasir agar tidak terperangkap dalam dunia yang dibatasi oleh berbagai kisah dalam *sabab nuzūl* mikro.⁴²



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴² Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī al-Qirā'at al-'Ilmiyyat* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987), 202-203.

BAB III

IMPLEMENTASI *SABAB NUZŪL* MAKRO

TERHADAP AYAT ALQURAN

Sejak masa penurunan Alquran hingga era kontemporer, berbagai pendekatan dan metode dalam memahami Alquran terus merasakan pergeseran atau *shift paradigm*. Dinamika yang terjadi seiringan dengan adanya kebutuhan seseorang terhadap berbagai problem yang tidak dijumpai pada saat penurunan Alquran. Berawal dari metode memahami Alquran yang disandarkan pada jalur periwayatan, membaca makna Alquran secara tekstual hingga menggali makna tanpa adanya upaya kontekstualisasi telah membuat para pengkaji Alquran kontemporer berupaya dalam merekonstruksi paradigma studi Alquran klasik, yang pada mulanya menggunakan pengetahuan bernuansa literal dan tekstual berubah sebagai pengetahuan yang dinilai lebih realitas dan rasional, salah satunya melalui pendekatan *sabab nuzūl* makro.¹

A. Posisi Kesaksian Wanita dan Poligami Perspektif Muhammad Abduh

Dalam melacak implementasi *sabab nuzūl* makro yang menggambarkan tentang kondisi sosio-historis, maka salah satu langkah adalah dengan menelusik berbagai penafsiran yang berupaya memberikan analisis sosio-historis. Dalam hal ini tafsir dengan corak *adabī ijtīmā'ī* layak diperhitungkan.

¹ Lailatu Rohmah, "Hermeneutika Alquran: Studi Atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid," *Hikmah Journal of Islamic Studies* XII, no. 2 (2016), 223-224.

Salah satu sampel penafsiran yang akan dikaji ialah persoalan terkait posisi wanita terhadap kasus kesaksian dalam Islam yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 282 dan tentang poligami dalam surah al-Nisa' ayat tiga.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ² (282)

Wahai orang-orang beriman, apabila kamu melakukan utang piutang sampai waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah seorang penulis menolak menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya, maka hendaklah dia menuliskan. Dan hendaklah orang yang berhutang itu mendiktekan dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah sebagai Tuhannya dan janganlah dia mengurangi sedikitpun dari padanya. Apabila orang yang berhutang itu orang yang kurang akal atau lemah (keadaannya) atau tidak mampu mendiktekan sendiri, maka hendaklah walinya yang mendiktekannya dengan benar. Dan adakanlah persaksian dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika seorang lupa, maka seorang lagi yang mengingatkannya. Dan janganlah para saksi itu menolak apabila dipanggil dan janganlah kamu bosan untuk menuliskannya hingga batas waktunya, baik (utang) kecil maupun besar. Demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagimu jika tidak menuliskannya dan ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan jangan mempersulit seorang penulis begitupula saksi. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sungguh hal itu merupakan kefasikan pada dirimu dan bertakwalah kepada Allah. Allah memberikan pengajaran padamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (282).

² Alquran, 2: 282.

Pada lafadz “*fa in lam yakūnā rojulaini fa rojulun wam roatāny*,” Muhammad Abduh mengkritik pendapat para mufasir klasik yang menyatakan, bahwa kesaksian seorang perempuan lemah dan kurang bisa dipercaya. Apalagi berpendapat, bahwa wanita adalah tempat dari segala kesesatan dan lupa. Para mufasir menjadikan sifat asli tubuh wanita sebagai penyebab kelemahan wanita sehingga menjadi pelupa.

Menurut Abduh pendapat ini tidak berdasar, sebab para wanita pada zaman itu tidak terbiasa berurusan dengan berbagai perkara sosial apalagi yang berkaitan dengan harta, oleh sebab itu ingatan mereka terhadap perkara sosial lemah. Sebaliknya, terkait urusan rumah tangga yang digeluti setiap hari wanita jauh lebih kuat ingatannya dibandingkan laki-laki. Hal ini wajar, mengingat telah menjadi tabiat seseorang, bahwa mereka akan lebih mengingat perkara yang digeluti. Meskipun faktanya, pada masa itu ada beberapa wanita yang menggeluti beberapa permasalahan sosial dan harta, namun tergolong sebagai minoritas. Sedangkan hukum *general* ditetapkan berdasar pada mayoritas serta asal muasal dari suatu keadaan.³

Melalui pemaparannya, Abduh telah menunjukkan adanya kesadaran terkait urgensi dari keadaan wanita pada masa Alquran memberikan keputusan terkait kesaksiannya. Sehingga ia menilai, bahwa hukum yang ditetapkan oleh Alquran memiliki kaitan erat dengan kondisi sosio historis yang mengitarinya. Ia memberikan perhatian terhadap konteks historis dari pada sekedar periwayatan *sabab nuzūl*. Adapun penafsiran surah al-Nisa’ ayat tiga tentang poligami, yaitu:

³ Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm al-Mushtahar bi Ism Tafsīr al-Manār Juz III* (Mesir: Dār al-Manār, 1948), 104-105.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (3)⁴

Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Demikian itu jauh lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim (3).

Muhammad Abduh juga menyebutkan sebuah riwayat *sabab nuzul* dari

‘Āishah, bahwa ‘Urwah ibn al-Zubair bertanya tentang ayat tersebut.

ففي الصحيحين وسنن النسائي والبيهقي والتفسير عند ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن عروة بن زبير أنه سأل خالته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عن هذه الآية فقالت: (يأين أحتي هذه اليتيمة تكون في حخر وليها يشركها في ماله ويعجبه ماله وجمالها فيريد أن يتزوجها من غير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق وأمرنا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن). قالت عائشة: (ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عز وجل هذه الآية).⁵

‘Āishah menjelaskan, bahwa ayat tersebut merespon seorang lelaki yang bertanggung jawab (menjadi wali) atas seorang anak perempuan yatim. Ia berniat menikahi lantaran kagum pada harta dan kecantikannya. Sehingga orang-orang melarangnya, karena khawatir berbuat tidak adil dan menyuruh sang wali untuk menikahi perempuan lain. Persitiwa ini kemudian mendapat respon secara langsung dari Alquran dengan turunnya surah al-Nisa’ ayat ketiga.

⁴ Alquran, 4: 3.

⁵ Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm al-Mushtahar bi Ism Tafsīr al-Manār Juz IV* (Mesir: Dār al-Manār, 1948), 344.

وفى رواية أخرى فى الصحيح عنها قالت (أنزلت فى الرجل تكون له اليتيمة وهو وليها ووارثها ولها مال وليس لها أحد يخاصم دونها فلا يتركها لما لها فيضر بها ويسئ صحتها فقال: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ). يقول خذ ما أحللت لكم ودع هذه التى تضربها.

وفى رواية صحيحة أخرى عنها فيما يحال على هذه الآية فى الآية الأخرى وهو قوله (وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكهن) قالت أنزلت فى اليتيمة تكون عند الرجل فتشركه فى ماله فيرغب عنها أن يتزوجها ويكره أن يزوجه غيرة فيشركه فى ماله فيعضلها فلا يتزوجها ولا يزوجه غيره.⁶

Abduh juga menyebutkan *sabab nuzūl* versi lain yang *ṣaḥīḥ* dengan konten berbeda. Riwayat tersebut menceritakan, bahwa sang wali anak yatim perempuan tersebut tidak mampu mengemban amanah dengan baik, bahkan cenderung berbuat jahat hingga memukulinya. Apalagi ia berniat menikahnya dengan tujuan agar orang lain tidak berhak atas harta dan kecantikannya. Melalui riwayat tersebut, Rashīd Riḍā menjelaskan keterkaitan antara pernikahan dengan memakan harta anak yatim yang telah menjadikan sebuah alasan dalam meminimalisir pernikahan, karena dalam poligami terdapat berbagai bahaya yang belum tampak pada masa turunnya Alquran.⁷

Setelah memaparkan berbagai periwayatan *sabab nuzūl* tersebut, Abduh kemudian menyebutkan beberapa konteks sejarah yang perlu diperhatikan dalam menentukan hukum yang tepat terkait poligami, bahwa pada permulaan Islam, poligami memang disyari'atkan karena telah menjadi adat istiadat bagi orang Arab dalam menghubungkan garis *naṣab* yang mempererat hubungan kekerabatan.⁸

⁶ *Ibid.*, 344-345.

⁷ *Ibid.*, 281-282.

⁸ *Ibid.*, 285.

Kemudian pada masa Arab pra-Islam, poligami tidak dibatasi sehingga laki-laki melakukan hubungan selain dengan istrinya, namun tidak berlaku sebaliknya. Oleh karena itu, poligami tidak dilarang secara serta merta karena akan membuat ajaran Islam sulit diterima oleh mereka.⁹

Melalui hasil analisis terhadap keadaan sosio historis tersebut, Abdulh lalu menyimpulkan untuk menjauhi praktek poligami, karena dinilai bertentangan dengan kaidah berumah tangga yang baik. Adapun poligami hanya dinilai sebagai salah satu bentuk *rukhsah* yang hanya dapat dilakukan apabila dalam keadaan terpaksa.¹⁰

B. Reinterpretasi Lafadz *Shūrā* Oleh Fazlur Rahman

Berikutnya adalah penafsiran Fazlur Rahman yang dilatarbelakangi oleh sebuah kegelisahan terkait dengan lafadz *shūrā* yang seringkali ditujukan untuk beberapa komunitas tertentu, dinilai bertujuan untuk melegalkan hegemoni politik bagi kaum elit. Karena lafadz *shūrā* dimaknai sebagai diskusi antar sekelompok orang 'arif tanpa kewajiban untuk melaksanakan nasehat mereka.¹¹

Rahman memulai penjelasan sejarah politik Madinah berdasarkan pada kronologi berbagai ayat dan surah. Dua surah yang dinilai turun pada masa periode awal Madinah ialah surah Al-Hajj dan Al-Baqarah, dalam keduanya membahas tentang panduan Alquran terkait umat dan perannya. Di samping fakta kedua surah tersebut, bahwa terdapat tiga peristiwa hukum pada periode awal

⁹ *Ibid.*, 290-291.

¹⁰ *Ibid.*, 284.

¹¹ Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and The Role of The Ummah in Islam," Mumtaz Ahmad (ed), *State, Politics and Islam* (Indianapolis: American Trust Publication, 1986), 165.

Madinah yang berdampak langsung terhadap undang-undang dasar dan kehidupan masyarakat Madinah. *Pertama*, kewajiban melaksanakan haji. *Kedua*, kewajiban berjihad dan *ketiga*, perubahan arah kiblat.

Sebagai contoh surah Al-Baqarah ayat ke-143, yaitu:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... إِلَى الْآيَةِ

Menjelaskan posisi umat Islam sebagai umat penengah sekaligus sebagai saksi. Rahman menjelaskan, bahwa secara historis yang dimaksud lafadz *ummatan wasatan* ialah upaya menengahi antara imobilitas atau kekakuan partikularisme Yahudi dan sifat Akomodatif Kristen. Ia menambahkan, bahwa salah satu tujuan Alquran dapat diperluas melalui prinsip *qiyās* terhadap berbagai ekstrem lain, seperti antara komunis dan kapitalis. Sehingga menurutnya, lafadz *shahīd* menunjukkan pada makna penyeimbang antar berbagai ekstrem tersebut.¹²

Sementara dalam surah Al-Hajj ayat ke-41 yang berbunyi:

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ... إِلَى الْآيَةِ

Terdapat prinsip *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar* sebagaimana dalam surah Al-Imron ayat 110.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... إِلَى الْآيَةِ

Sampai pada tahap ini dapat dipahami, bahwa tugas penertiban sekaligus saksi ditujukan pada seluruh umat Islam. Akan tetapi, muncul perbedaan pendapat dalam surah Al-Imron ayat 104 pada lafadz *waltakun minkum ummatun*

¹² *Ibid.*, 158-159.

yang hanya ditujukan pada golongan terpelajar, yang dimaksud adalah para pemimpin agama.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... إِلَى الْآيَةِ

Rahman tidak setuju terhadap kesimpulan tersebut, karena pada ayat-ayat lain yang berada dalam surah tersebut telah dijelaskan ungkapan semacam yang menunjukkan pada fungsi sosial politik umum dan bukan pemimpin agama secara khusus. Sehingga sangat memungkinkan ketika ayat tersebut dimaknai sebagaimana ayat sebelumnya, yaitu merujuk pada peran umat Islam secara menyeluruh dalam menegakkan tatanan sosial politik beretika. Adapun pesan utama dalam surah Al-Imron ayat 104 ialah agar umat Islam memahami keimanan yang sebenar-benarnya.

Adapun jika secara fungsi terdapat jabatan pemimpin agama, maka mereka bukanlah tergolong sebagai kaum elit yang kedudukannya berada di atas golongan fungsional lain, karena adanya tugas pada ayat tersebut ditujukan oleh Alquran kepada seluruh umat Islam, sebagaimana surah At-Taubah ayat 71.¹³

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... إِلَى الْآيَةِ

Kesimpulan ini dikuatkan oleh beberapa ayat yang menunjukkan secara internal, bahwa umat Islam merupakan masyarakat egalitarian dan terbuka berlandaskan pada kehendak baik serta kerja sama tanpa adanya elitisme dan mentalitas yang melahirkan berbagai komplotan rahasia. Di antara ayat tersebut adalah surah Al-Asr: 3, Al-Maidah: 2 dan Al-Mujadalah: 9.

¹³ *Ibid.*, 160-162.

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (3)¹⁴

Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasehati untuk kebenaran dan saling menasehati untuk kesabaran (3).

... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ... إِلَى الْآيَةِ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ
... إِلَى الْآيَةِ

Maka makna lafadz *wa amruhum shūrā bainahum* dalam surah Asy-Syura ayat 38 yang berbunyi:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ... إِلَى الْآيَةِ

Menunjukkan sebuah keharusan bagi umat Islam untuk berdiskusi bersama secara timbal balik yang hasil keputusannya bersifat mengikat. Secara historis, Rahman menjelaskan pergeseran makna *shūrā* pada masa kekuasaan Umayyah yang memaksakan logika politiknya dan membatasi aktivitas *shūrā* hanya ditujukan pada golongan pendukung rezim. Berbagai penyalahgunaan terus dilakukan pada perkembangan teori Negara Muslim pada masa Abbasiyah dan teori *imām ma'sūm* dalam tradisi Syi'ah. Sedang dalam tradisi Sunni terdapat istilah *ahl al-ḥāl wa al-'aqd*, sebagai kelompok lain yang berhak untuk mengikat dan melepas. Hal-hal inilah yang dinilai Rahman sebagai bentuk penyalahgunaan terhadap prinsip-prinsip *shūrā*.¹⁵

¹⁴ Alquran, 103: 3.

¹⁵ Fazlurrahman, "The Principle of Shura...", 165-167.

C. Teologi Intoleransi Versi Khaled Abou al-Fadl

Tokoh berikutnya adalah Khaled Abou al-Fadl yang mengangkat topik “teologi intoleransi,” dalam tulisannya ia mencoba mengkritik kelompok Puritan dan Wahabi dengan menyebutkan beberapa perbuatan dari kelompok puritan yang dinilai intoleran, baik terhadap non-muslim maupun muslim. Di antaranya adalah penawanan di Iran dan Lebanon, hukuman mati bagi para pemikir dan penulis kritis seperti Salman Rushdie, sikap ekstrim terhadap para wanita dan kelompok minoritas yang dilakukan Taliban di Afganistan, adanya doktrin mengenai bom bunuh diri, pemenjaraan dan hukuman mati bagi korban pemerkosaan di Pakistan dan Nigeria, hukum cambuk dan pemenggalan leher di depan publik terhadap gerakan kriminal di Sudan, Iran dan Saudi Arabia, penghancuran patung Budha di Afganistan, pelecehan seksual para pekerja rumah tangga yang berada di Arab dan penembakan 400 jamaah haji di Makkah pada tahun 1987.¹⁶

Secara khusus, Abou Al-Fadl mengkritik penafsiran yang terdapat pada surah Al-Maidah ayat 51, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (51)¹⁷

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu), mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu menjadikan mereka sebagai teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan dari mereka. Sungguh Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang zalim (51).

¹⁶ Khaled Abou el-Fadl, “The Human Rights Commitment in Modern Islam,” Joseph Runzo (ed.), *Human Rights and Responsibilities in The World Religions* (Oxford: One World Publication, 2003), 302.

¹⁷ Alquran, 5: 51.

Kelompok puritan menafsirkan ayat tersebut secara ahistoris dan literal sehingga menimbulkan kesimpulan yang eksklusif dan membuat mereka tidak mau bekerjasama maupun berinteraksi dengan orang-orang Nasrani dan Yahudi untuk alasan apapun. Kemudian mereka menguatkan argumentasinya melalui surah Al-Imran ayat 85 untuk menegaskan, bahwa di luar Islam tidak ada keselamatan.

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (85)¹⁸

Dan barangsiapa yang mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang merugi (85).

Bahkan, secara lugas mereka menyatakan bentuk peperangan terhadap orang kafir hingga tegak apa yang diyakini sebagai hukum Allah, adapun ayat yang digunakan ialah surah At-Taubah ayat ke-29.

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (29)¹⁹

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab hingga mereka membayar *jizyah* (pajak) dengan patuh, sedang mereka dalam keadaan tunduk (29).

Secara literal, ayat tersebut berisikan perintah peperangan terhadap orang-orang yang tidak memiliki keimanan kepada Allah. Sehingga secara mudah mereka menilai, bahwa hanya mereka sajalah yang benar, sedang eksistensi dari para Yahudi dan Nasrani tidak bisa ditolerir.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, 3: 85.

¹⁹ *Ibid.*, 9: 29.

²⁰ Khaled Abou, "The Human Rights...", 11-13.

Abou al-Fadl menolak penafsiran yang semacam, karena dinilai tidak sesuai dengan ideal moral serta konteks historis ayat. Maka, ia merumuskan teologi toleransi dengan melakukan analisis terhadap berbagai ayat tersebut melalui kaca mata pesan moral Alquran secara universal. Menurutnya, Alquran secara umum mengajarkan kasih sayang, keadilan, kebaikan dan kebajikan kepada manusia, meski secara eksplisit tidak mendefinisikan berbagai ide tersebut, akan tetapi secara berulang kali Alquran mengajarkan berbagai ide pokok tersebut pada para pembacanya.

Adapun redaksi yang biasa digunakan Alquran ialah *ma'rūf* dan *ihsān* yang seharusnya dipahami melalui pemahaman sosiologis yang berlangsung pada masa turunnya ayat Alquran. Apalagi dalam surah An-Nisa' ayat 135 berisikan perintah untuk berlaku adil, dimana terdapat keharusan bagi seorang muslim untuk membela keadilan, bahkan melawan kepentingan pribadi. Hal ini sebagai bentuk isyarat Alquran agar manusia mencapai tingkatan moral tertinggi.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُؤْا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (135)²¹

Wahai orang-orang yang beriman jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika dia (yang terdakwa) kaya ataupun miskin, maka Allah yang lebih tau kemaslahatan (kebaikan). Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka ketahuilah bahwa Allah Maha Teliti terhadap segala apapun yang kamu kerjakan (135).

²¹ Alquran, 4: 135.

Abou al-Fadl juga menyebutkan beberapa ayat yang menunjukkan, bahwa Alquran menjunjung tinggi sikap toleransi. Seperti surah Al-Hujurat: 13 yang menyatakan, bahwa perbedaan adalah sebuah relitas.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ... إِلَى الْآيَةِ

Hud: 118-119 yang menjelaskan, bahwa perbedaan merupakan tujuan dari sebuah penciptaan.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119)²²

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia jadikan manusia umat yang satu, akan tetapi mereka senantiasa berselisih (pendapat) (118) Kecuali orang yang diberikan rahmat oleh Tuhanmu dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat (keputusan) Tuhanmu telah tetap, bahwa Aku pasti akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya (119).

Al-Maidah: 48 yang menjelaskan, bahwa banyak berbagai kepercayaan religi selain Islam.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48)²³

Dan Kami telah menurunkan kitab (Alquran) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran yang membenarkan Kitab-Kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikanNya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan.

²² Ibid., 11: 118-119.

²³ Ibid., 5: 48.

Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukanNya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan (48).

Dan Al-Maidah: 69 serta Al-Baqarah: 62 yang menyatakan, adanya kemungkinan orang selain Islam mendapat keselamatan.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (69)²⁴

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, *Ṣābiʿīn* dan orang-orang Nasrani. Barangsiapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati (69).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَاللَّهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (62)²⁵

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Nasrani dan *Ṣābiʿīn*, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir serta melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka dan tidak pula mereka bersedih hati (62).

Dalam hal ini Abou al-fadl menggambarkan hubungan psikologis yang terjadi antara manusia dan teks Alquran, dimana umat Islam diharap mampu berhati-hati dalam bersikap, karena dapat membawa pada hubungan mereka terhadap Tuhan. Terkait kewajiban etis, setiap pembaca membawa berbagai sifat baik yang terdapat dalam diri seseorang kepada teks.

Oleh karena itu, teks pun akan memperkaya pembaca secara moril, apabila sang pembaca melakukan hal yang sama pada teks. Adapun kereligiusan sebuah makna teks tidaklah ditentukan melalui makna literal tiap kata, akan tetapi bergantung pada konstruksi moril yang diberikan seorang pembaca kepada teks.

²⁴ *Ibid.*, 5: 69.

²⁵ *Ibid.*, 2: 62.

Sebaliknya, apabila pembaca mendekati teks tanpa adanya komitmen moral baik, maka teksipun tidak memberikan hasil selain wawasan legal secara teknis saja.²⁶

Di sisi lain, Abou al-fadl juga mensyaratkan analisis terhadap berbagai keadaan historis. Ia menyatakan, bahwa berbagai persoalan kelembagaan yang bersumber pada Alquran, seperti halnya pajak atau formasi aliansi dengan non-muslim hanya dapat dipahami pembaca apabila memperhatikan pada berbagai praktik historis di sekitar penurunan ayat.

Analisis historis Abou al-Fadl diawali dengan sebuah pertanyaan substansial terkait surah Al-Maidah yang berisikan ide Alquran tentang pluralitas agama dan toleransi, sekaligus larangan dalam menjalin hubungan dengan Yahudi dan Nasrani. Apabila berbagai ayat tersebut didekati melalui pendekatan historis dan moril, terdapat perbedaan dalam pesan dikarenakan adanya hubungan timbal balik yang kompleks antara umat Islam dengan kedua kelompok tersebut, khususnya pada periode awal Madinah.

Konteks dari surah Al-Baqarah ialah untuk memberikan desakan pada umat Islam dalam rangka terbentuknya komunitas muslim baru di Madinah. Sehingga apabila ada perintah untuk memerangi kaum Yahudi dan Nasrani, maka hal ini berkaitan erat dengan oknum tertentu dari golongan tersebut dikarenakan peristiwa tertentu pada awal periode Madinah yang dinilai sebagai musuh dan harus diperangi. Padahal sejatinya Muhammad justru menerima adanya perbedaan dengan Yahudi dan Nasrani terkait persoalan perundang-undangan dan juga memberikan ketegasan, bahwa dalam konteks masyarakat sosial perlakuan

²⁶ Khaled Abou, "The Human Rights...", 14-15.

terhadap setiap muslim adalah sama sebagaimana perlakuan terhadap kelompok yang lain. Adapun seruan pada umat Islam dalam mendukung perjuangan Nabi melawan golongan munafik dari kaum Yahudi dan Nasrani merupakan bentuk ketegasan terkait hak-hak dan nilai moril mereka.

Maka tidak tepat, apabila berbagai ayat ditujukan pada konsepsi terkait jihad yang dimaknai sebagai perang suci. Karena Alquran melarang bentuk pemaksaan apapun dalam da'wah, sebagaimana yang terdapat dalam surah Al-Baqarah: 256, Yunus: 99 dan Al-Kahfi 29.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ... إِلَى الْآيَةِ
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (99)²⁷

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya, akan tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman (99).

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ... إِلَى الْآيَةِ

Sedangkan istilah perang suci (*al-hurūb al-muqaddasat*) tidak berasal dari Islam, karena dalam teologi Islam perang tidak pernah dinilai suci, walaupun dalam peperangan yang dibenarkan, korban dari seorang muslim yang digelar sebagai *shuhadā*. Alquran tidak mengenal peperangan yang dilakukan tanpa batas, tidak menilai eksistensi negara Islam atas dasar perang dalam mengukuhkan kekuasaan. Bahkan sangat memungkinkan pasukan perang dari pihak muslim sebagai pihak yang salah dalam sebuah konflik. Terkait hal ini Abou al-Fadl menyebutkan surah Al-Mumtahanah ayat sembilan dan Al-Anfal ayat 61 terkait tidak diakuinya peperangan yang membabi buta dalam Islam.

²⁷ Alquran, 10: 99.

إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (9)²⁸

Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu, orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu serta membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa yang menjadikan mereka sebagai kawan, mereka itulah orang yang zalim (9).

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (61)²⁹

Tetapi jika mereka condong pada perdamaian, maka terimalah dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (61).

Juga pada surah An-Nisa' ayat 90 dan 94 terkait sikap lemah lembut terhadap golongan non-muslim yang menunjukkan sikap berdamai.³⁰

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَقَاتِلُوكُمْ قَوْمُهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (90)³¹

Kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada suatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada perjanjian (damai) atau orang yang datang kepadamu, sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu atau memerangi kaumnya. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya diberikanNya kekuasaan pada mereka (dalam) menghadapi kamu, maka pastilah mereka memerangimu, tetapi jika mereka membiarkanmu dan tidak memerangimu serta menawarkan perdamaian padamu (menyerah), maka Allah tidak memberikan jalan bagimu (untuk melawan dan membunuh) mereka (90).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَن أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ... إِلَى الْآيَةِ

²⁸ Ibid., 60: 9.

²⁹ Ibid., 8: 61.

³⁰ Khaled Abou, "The Human Rights...", 18-20.

³¹ Alquran, 4: 90.

Jizyah (pajak) seharusnya dipahami sesuai konteksnya, dimana ketika Alquran diturunkan ia telah menjadi suatu yang umum di Arab dan sekitarnya guna mengambil pajak dari berbagai kelompok yang saling beraliansi sebagai bentuk jaminan keamanan. Sehingga apabila kelompok muslim yang menduduki negara tertentu tidak mampu memberi keamanan bagi yang telah membayar uang jaminan keamanan, maka *jizyah* tidak wajib diberlakukan. Hal semacam pernah dilakukan oleh ‘Umar ibn Khaṭṭāb yang mengembalikan pajak dari suku Kristen Arab, karena ketidakmampuan melindungi mereka dari agresi Bizantium kala itu.

Secara historis, Alquran telah mengakomodir pajak sebagai respon atas beberapa kelompok Arab yang menunjukkan sikap permusuhan pada masa awal Islam. Namun, dalam beberapa kasus Muhammad tidak mengambil pajak dari suku-suku yang secara suka rela menyerahkan diri kepada kedaulatan Islam. Bahkan, ia mengirim uang dan berbagai barang kebutuhan pokok pada mereka secara periodik. Mereka sering dikenal sebagai kelompok lemah (*al-mu'allafah qulūbuhum*).

Pasca sepeeninggal Nabi, mereka mengusulkan pada ‘Umar untuk membayar zakat asalkan tidak dimintai pajak, meski mereka bukan bagian dari orang Islam. Hal ini lantaran konotasi pajak dinilai tidak menghargai atau merendahkan, sehingga usulan tersebut disetujui oleh ‘Umar. Maka berdasarkan tinjauan historis menunjukkan, bahwa *jizyah* bukanlah suatu praktik yang secara teologis dimandatkan, akan tetapi sebagai bentuk solusi fungsional historis.³²

³² Khaled Abou, “The Human Rights...”, 21-22.

D. Hakikat Kebebasan Perspektif Muhammad Syahrur

Berbeda dari Abou al-Fadl, Muhammad Syahrur mengusung ide universal-etis terkait hakikat kebebasan, dimana ia menderivasi berbagai hukum yang memiliki kaitan erat antara umat Islam dan umat lain, seperti hukum *jihād*, *jizyah* dan *riddah* (pemurtadan). Perumusan idenya bermula dari sebuah kegelisahan Syahrur yang melihat fakta, bahwa para ulama diharapkan bisa membentuk wajah Islam yang damai dan santun, akan tetapi justru memiliki pemikiran yang sama dengan para Islamis yang mempresentasikan Islam dengan keras dan eksklusif.³³ Sehingga Syahrur menuntut kajian ulang terkait eksistensi kebebasan dalam Alquran.

Secara filosofis, kebebasan memberikan ruang bagi setiap orang dalam bertindak, membuat keputusan serta menentukan dalam pengambilan tindakan. Pasalnya, hakikat kebebasan memiliki dua sisi, yaitu kebebasan yang bersifat personal-individual dan kebebasan yang bersifat kolektif-sosial. Kebebasan itu sendiri merupakan hasil dialektika antara ketentuan absolut dalam tatanan sosial dengan kemampuan individual dalam bertindak secara bebas.

Kebebasan individual memiliki kaitan erat dengan demokrasi yang menjamin kebebasan dalam berfikir, berekspresi sekaligus menunjukkan tanggung jawab moral yang tinggi pada anggota serta menciptakan lingkungan solidaritas yang sehat. Permasalahannya, dalam dunia Arab-Islam belum mengenal konsep demokrasi akibat pengabaian yang terlalu lama.

³³ Keduanya sama dalam memberikan hukuman mati bagi seorang muslim yang murtad, mengingkari adanya kebebasan beragama, memperlakukan manusia sebagai budak Allah, memahami *jihād* dan *qitāl* sebagai alat legitimasi militansi dan kekerasan, menggunakan konsep *amr ma'rūf nahy munkar* sebagai strategi untuk mengintimidasi umat Islam. Muhammad Syahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason* (Leiden: Brill, 2009), 330.

Sehingga hemat Syahrur, masyarakat Arab kuno merepresentasi peradaban terindividualistik dibandingkan peradaban lain pada masanya. Menurut mereka, berbagai ideologi individualis lebih berharga dari pada kesadaran sosial-kolektif. Egoisme ini termanifestasi pada kebiasaan orang Arab yang lebih menyukai penyebutan “saya” dibandingkan “kita” dalam pengambilan keputusan.³⁴

Menurut Syahrur, misi utama Muhammad membawa Islam berisikan ajaran tauhid, pengakuan sosok Nabi terbaik, moral yang luhur dan anjuran untuk memperhatikan hal-hal sederhana yang kesemuanya itu merupakan bentuk promosi kebebasan dalam penyembahan (*freedom of worship*) dan bukan ketundukan sebagaimana perbudakan (*slavish submission*).

Ketika Muhammad hidup, prinsip demokrasi masih diberlakukan. Namun sepeninggalnya, umat Islam mengalami kekacauan politis dan disorientasi sehingga kembali pada kebudayaan lama, seperti pembakuan *khilāfah*, pengalihan makna *jihād* sebagai bentuk peperangan dan penghilangan perilaku baik dari Islam yang kesemuanya itu merupakan bentuk penyelewengan umat Islam dari ajaran Alquran dan Rasul yang sesungguhnya.³⁵

Akhirnya, dengan menyadari ide kebebasan dalam Alquran dapat memberikan pengaruh terhadap berbagai pemahaman yang berkembang terkait hukuman mati bagi orang yang murtad, hukum *jihād* dan penentuan yang *ma'rūf* dari *munkar*.

³⁴ *Ibid.*, 333.

³⁵ *Ibid.*, 336.

E. Hubungan Islam dan Politik Versi Mohammed Arkoun

Adapun Mohammed Arkoun mengangkat topik hubungan antara agama Islam dan politik yang dapat membuka pembacaan Islam dan modernitas. Sedangkan salah satu misinya adalah mediasi dialog melalui upaya dekonstruksi tradisi Timur dan Barat, sehingga menjadikan Islam dimengerti oleh Barat dan sebaliknya.³⁶

Hubungan antara politik dan Islam bisa ditelusuri dengan dua pendekatan, yaitu pendekatan historis konvensional dan pendekatan pemikiran terkait pergolakan politik dan Islam sejak masa kenabian saw di Mekkah hingga problematika pendirian dan pemantapan negara baru di Madinah. Pendekatan pertama ditujukan untuk mengamati tokoh ideal Muhammad dan para sahabat dalam menjalankan sebuah negara Islam. Sedangkan pendekatan kedua untuk memberikan kesadaran terkait hubungan yang tidak dapat terpisah antara gagasan pembentukan negara Islam dewasa ini dengan pergolakan politik pada 1920an yang mengalami kulminasi tahun 1950, ketika muncul gerakan pembebasan tanah air di Asia-Afrika.³⁷

Adapun keterkaitan Islam dan politik, Arkoun menggunakan analisis semiotis Andre Greimas yang membedakan tiga aktan. *Pertama*, Allah sebagai aktan pengirim sekaligus penerima. *Kedua*, para Nabi sebagai aktan perantara dan *ketiga*, manusia sebagai aktan ketiga. Terkait aktan pertama dan kedua, Arkoun membahas tentang perintah Alquran untuk mentaati Allah disertai perintah untuk mentaati Rasul-Nya (An-Nisa': 59).

³⁶ Ali Hassan Zaidi, "A Critical Misunderstanding Islam and Dialogue in The Human Sciences," *Journal of International Sociology*, vol. 22, (2007), 425.

³⁷ Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan (Telaah Awal Mengenai Pemikiran Mohammed Arkoun), Johan Hendrik Meuleman (ed.)," *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, 133-134.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... إِلَى الْآيَةِ

Pada satu sisi Nabi memiliki kekuasaan untuk menentukan, namun di sisi yang lain ketaatan pada Nabi memiliki kaitan erat dengan ketaatan kepada Allah. Sedang aktan ketiga, Arkoun tertarik pada kategorisasi Biner yang diisyaratkan oleh Alquran dalam istilah *muslimūn* dan *kāfirūn*. Menurutny, kategorisasi ini memberikan pengaruh yang cukup signifikan pada perkembangan politik, sosial dan ekonomi. Tidak semata-mata berkaitan pada persoalan teologi dan akhlak saja.³⁸

Arkoun menyimpulkan kategorisasi Biner berdasarkan kajian sosio-historis terhadap keterkaitan linear antara wacana Alquran dengan realita sekitar. Dua istilah tersebut, baik *muslimūn* dan *kāfirūn* memiliki makna secara politis selain teologis. *Kāfirūn* sebagai julukan bagi penduduk Mekkah yang menolak agama baru secara sosial dan politis. Sementara *muslimūn* ialah julukan bagi mereka yang menciptakan kekuatan baru di bawah kepemimpinan Muhammad, khususnya di Madinah.³⁹

Kajian terkait Islam dan politik tidak akan bisa terlepas dari wewenang transendental (wewenang hanya milik Allah) dan kekuasaan politis. Dimana wewenang transendental melegitimasi kekuasaan politis yang dijalankan oleh Nabi dan para penerusnya. Oleh karena itu, keduanya tidak dapat dipisahkan. Artinya, Islam bukan hanya terdiri dari sistem kepercayaan saja, akan tetapi juga

³⁸ Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī: Qirā'at 'Ilmiyyāt* (Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1987), 147-148.

³⁹ Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik...", 137.

meliputi sebuah gerakan sosial-politis. Bahkan, berbagai hukum dan terminologi Islam mempertimbangkan ide-ide sosial-politis.

Arkoun menjelaskan, apabila ditelisik melalui pengalaman Muhammad. Ketika bertolak pada ayat-ayat *makkiyah* yang mempresentasikan fase kenabian dengan terlihat wewenang agama tertinggi, maka akan didapati bentuk tertentu. Dan jika bertolak pada ayat-ayat *madaniyyah* yang mempresentasikan fase Nabi bersenjata pada masa pendirian negarapun akan didapati bentuk yang berbeda. Melalui dua keadaan tersebut, didapati bahwa kekuasaan Nabi terus berlangsung yang didasarkan pada wewenang transendental tertinggi. Sehingga persoalan seperti kewajiban zakat bagi orang-orang Islam, sikap keras terhadap orang musyrik, perundang-undangan baru terkait keluarga, transaksi ekonomi hingga kehidupan politis yang kesemuanya itu telah termanifestasi dalam praktik yang dilakukan oleh orang Islam dan dinilai terinisiasi secara langsung dari Allah.⁴⁰

Oleh karena itulah muncul pernyataan yang menjelaskan, bahwa Islam merupakan agama yang tidak membedakan antara material dan spiritual, dimana klaim ini tetap dipegangi pada masa kepemimpinan Muhammad hingga *al-Khulafā' al-Rāshidūn*. Namun, setelah itu kebenaran atas klaim tersebut masih dipertanyakan. Implikasi dari pendapat Arkoun adalah persetujuan terhadap sekularisasi, namun bukan sekularisasi yang bermakna dikotomi antara agama dan politik secara mutlak. Berikut beberapa perumusan yang digagas oleh Mohammed Arkoun terkait wacana Arab-Islam⁴¹:

⁴⁰ Mohammed Arkoun, "*al-Siyādat al-'Ulyā wa al-Ṣulṭah al-Siyāsiyyat fī al-Islām*", dalam Mohammed Arkoun, *Tārīkhīyyat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī* (Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1998), 167.

⁴¹ Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik...", 149-150.

1. Sekularisasi inheren dalam Alquran dan pengalaman Madinah.
2. Dinasti ‘Umayyah dan Abbasiyah merupakan model pemerintahan sekuler.
3. Sistem khalifah adalah suatu sistem yang dipaksakan, karena dibangun atas kekuasaan militer.
4. Sejak dahulu para filosof muslim telah berupaya merasionalisasi sekularisasi, meskipun ide mereka belum mendapat apresiasi.
5. Islam ortodoks bersifat ideologis dan sewenang-wenang yang mendasarkan diri pada kehendak Allah.
6. Sudah saatnya untuk melakukan penelitian terhadap sakralitas wahyu melalui perspektif epistemologi modern.
7. Semua sistem pemerintahan yang muncul di Arab setelah kemerdekaan, secara *de facto* bersifat sekuler dan dikendalikan oleh paradigma barat.
8. Sekularisasi adalah bagian dari kemodernan yang harus ditindaklanjuti.

Perbedaan metodologis yang terdapat antara aliran quasi-obyektivis modernis, seperti Fazlur Rahman dan Khaled Abou al-fadl dan aliran Subyektivis, seperti Muhammad Syahrur dan Mohammed Arkoun terletak pada penggunaan analisis historis dengan tujuan berbeda. Kelompok pertama, analisis historis diimplementasikan secara langsung terhadap tema yang menjadi topik permasalahan guna mendapati ide tersembunyi dari Alquran. Sedangkan kelompok kedua, analisis historis diimplementasikan guna merumuskan berbagai prinsip universal yang seharusnya menjadi landasan dalam mendekati pesan eksplisit Alquran tentang topik tertentu.

F. Hukum Waris Versi Nasr Hamid Abu Zayd

Contoh implementasi lain yang dinilai oleh Nasr Hamid Abu Zayd, bahwa penurunan ayat tersebut ditujukan pada masyarakat yang warisannya diberikan hanya pada laki-laki yang menjadi kebanggaan keluarga. Sehingga Alquran kemudian membatasi hegemoni laki-laki dengan memberikan warisan juga pada saudara dekat, di samping adanya anjuran sedekah bagi anak yatim dan orang miskin.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ إِلَى الْآيَةِ...

Konteks tersebut diperoleh berdasar pada kandungan ayat sebelumnya, tepatnya surah An-Nisa' ayat ke-tujuh, dimana bagian perempuan disebutkan secara langsung setelah laki-laki, bahkan Alquran mengulangi kalimat *min mā taraka al-wālidāni wa al-aqrabūna*.

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... إِلَى الْآيَةِ

Hal tersebut bertujuan untuk memahami, bahwa Tuhan memberikan bagian pada semua sekaligus mengajarkan prinsip keadilan yang sebelumnya belum dikenal oleh masyarakat pra Islam yang memberi warisan hanya pada para lelaki yang turut serta dalam peperangan. Selain Alquran juga mengingatkan,

bahwa hubungan antara bapak dan anak bukanlah hubungan terpenting yang mengungguli kerabat lainnya.⁴²

Melalui Alquran juga mengungkap konteks mikro lain, bahwa prinsip utama warisan dalam Islam adalah keadilan dalam pendistribusian kekayaan, termasuk berderma dan bersedekah agar tidak dihegemoni oleh sebagian kelompok atau golongan tertentu. Bahkan, Abu Zayd memberikan gambaran ketidakmungkinan para wanita menerima hak, termasuk di dalamnya warisan dari masyarakat yang membunuh anak perempuan mereka secara hidup-hidup, apalagi ketika sang wanita ditinggal mati oleh suaminya ia akan diwariskan dari satu tangan pada tangan yang lain sebagaimana layaknya sebuah barang. Oleh karena itu, menurutnya melalui kajian sastra Alquran dan sosio-historis, surah An-Nisa' ayat tujuh hingga 11 bertujuan untuk melindungi dua golongan yang menerima perlakuan diskriminatif, yaitu wanita dan anak yatim.

Lafadz *nasībān mafrūda* pada surah An-Nisa' ayat tujuh bukan berarti adanya kewajiban bagian dua banding satu, akan tetapi Tuhan telah memberikan porsi masing-masing. Sedangkan lafadz *li al-dhakari mithlu ḥaẓẓ al-unthayain* yang disusun melalui *izāfah* memberikan kesimpulan, bahwa titik tekan yang terdapat pada ayat tersebut ialah adanya ketentuan bahwa seorang wanita mendapatkan bagian dan bukan warisan dengan kadar dua banding satu. Sebab, menurutnya apabila penekanan pada warisan dengan kadar dua banding satu, maka lafadz yang seharusnya adalah *li al-unthā niṣf ḥaẓẓ al-dhakar*.⁴³ Artinya,

⁴² Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawā'ir al-Khauf: Qirā'at Fī Khitāb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-Islāmī, 1999), 228-229.

⁴³ *Ibid.*, 230-232.

Islam membatasi bagian laki-laki dan *maghzānya* adalah prinsip keseimbangan (*tawāzun*), baik antara laki-laki dan wanita.

G. Posisi Wanita Perspektif Amina Wadud

Di sisi lain, Amina Wadud menonjolkan tafsir tematik yang dominan terhadap analisis historis. Dimana ia mengklaim memberikan perhatian besar terhadap keadaan tertentu di Arab ketika masa pewahyuan. Konteks penting yang dijadikan pondasi penafsirannya adalah sikap Alquran yang baru memberikan referensi terkait hak dan kewajiban wanita pada periode awal di Madinah yang dimulai dengan surah An-Nisa' ayat 127.

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضَعِّفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ... إِلَى الْآيَةِ

Sementara pada ayat-ayat *makkiyah*, berbagai pesan untuk wanita bercampur secara umum dengan ayat-ayat untuk seluruh manusia. Secara lebih jauh, mayoritas reformasi sosial pada periode ini lebih menguntungkan wanita dari pada laki-laki, padahal keadaan Arab terhadap perempuan pada abad ketujuh jauh dari kata ideal.⁴⁴

Pada surah An-Nisa' ayat 128 dan Al-Baqarah 231 haruslah diamati melalui konteks makro tadi.

⁴⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading The Sacred Text From a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 78-79.

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ... إِلَى الْآيَةِ
وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ... إِلَى الْآيَةِ

Meski kedua ayat berkonotasi tentang mekanisme perceraian, akan tetapi yang lebih penting adalah pada keduanya terdapat pengakuan bahwa wanita bersama laki-laki adalah subyek perkawinan. Maka, kesimpulan yang menyatakan bahwa hak cerai hanya ada pada pihak laki-laki adalah tidak sesuai dengan tradisi orang-orang Arab Badui. Dahulu, untuk menyatakan penolakan terhadap suami, para wanita diperbolehkan membalik arah pintu tenda sebagai bentuk isyarat bahwa ia tidak menginginkan hubungan perkawinannya dilanjutkan, karena Alquran tidak menentang tradisi ini secara jelas, maka seharusnya hak perceraian juga terdapat pada pihak perempuan.

Wadud juga mengkritisi pemaknaan lafadz *qānitāt* sebagai wanita-wanita baik yang selalu dipahami sebagai *tā'iat*, yaitu wanita-wanita taat. Bahkan dijabarkan sebagai wanita-wanita yang tunduk terhadap suami. Selain itu, ia juga mengkritik lafadz *nushūz* yang telah keluar dari makna asal, karena menurutnya lafadz tersebut digunakan oleh Alquran untuk laki-laki (An-Nisa': 128) dan juga perempuan (An-Nisa': 34).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ... إِلَى الْآيَةِ

Akan tetapi selalu dikonotasikan makna yang berbeda, yang apabila lafadz *nushūz* ditujukan kepada istri, maka dimaknai sebagai bentuk pembangkangan terhadap suami, namun tidak berlaku sebaliknya.⁴⁵

Wadud menekankan urgensi memahami kultur patriarkal masyarakat Arab sebelum seseorang melakukan pembacaan terhadap teks Alquran, apalagi jika berhubungan dengan relasi antar perempuan dan laki-laki. Karena menurutnya, setiap legislasi yang dibawa oleh Alquran merupakan bentuk dukungan Alquran terhadap reformasi sosial perempuan.⁴⁶

H. Klaim Kebenaran Agama Secara Eksklusif Melalui Pendekatan *Ma'na Cum Maghza* dalam Alquran

Klaim kebenaran agama secara eksklusif, yaitu sebuah penegasan yang menggambarkan bahwa sebuah kebenaran itu hanya terdapat pada satu agama, sedang agama yang lain tidak memiliki kebenaran sedikitpun (*exclusivist religious truth claim*). Hal ini dinilai menjadi faktor timbulnya intoleransi antara umat beragama juga berdampak negatif terhadap kehidupan sosial politik, lantaran ditujukan sebagai bentuk legitimasi terhadap tindak diskriminatif pada orang lain yang memiliki perbedaan agama. Adapun ayat Alquran yang berkaitan dengan klaim kebenaran agama difokuskan pada surah Al-Baqarah ayat 111 hingga 113.

⁴⁵ *Ibid.*, 74-75.

⁴⁶ *Ibid.*, 80-81.

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (111) بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (112) وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (113)⁴⁷

Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata, tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi atau Nasrani. Itu (hanya) angan-angan mereka. Katakanlah, tunjukkan bukti kebenaranmu, jika kamu orang yang benar (111) Tidak, barangsiapa yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah dan dia berbuat baik, dia mendapat pahala di sisi Tuhannya dan tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati (112) Dan orang Yahudi berkata, orang Nasrani itu tidak memiliki sesuatu (pegangan) dan orang-orang Nasrani juga berkata, orang-orang Yahudi tidak memiliki sesuatu (pegangan), padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu, berkata seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili mereka pada hari Kiamat tentang apa yang mereka perselisihkan (113).

Interpretasi menggunakan pendekatan baru *ma'nā-cum-maghzā* yang meninjau aspek kebahasaan sekaligus konteks sosio historis sebagai bentuk upaya memahami makna historis atau *al-ma'nā al-tārīkhī* juga makna asli atau *al-ma'nā al-aṣlī* serta signifikansi pesan utama historis atau *al-maghzā al-tārīkhī* beserta pesan utama kontemporer atau *al-maghzā al-mu'ṣirah* ketika reinterpretasi.

Kata ganti jamak pada lafadz *qālū* ditujukan terhadap orang-orang Kristen dan Yahudi di Madinah yang merujuk pada lafadz *illā man kāna hūdān aw naṣārā*. Pernyataan tersebut dinilai sebagai salah satu bentuk klaim kebenaran eksklusif. Fakhr al-Dīn al-Rāzī berpendapat, bahwa lafadz tersebut ditujukan guna merendahkan antara kaum Nasrani dan Yahudi sebagaimana yang terdapat

⁴⁷ Alquran, 2: 111-113.

dalam ayat ke-113 yang menyatakan dengan tegas antara orang Kristen terhadap Yahudi dan sebaliknya.⁴⁸

Sedangkan lafadz *amāniyyuhum* merupakan bentuk jamak dari lafadz *umniyyat* yang berarti berharap sesuatu. Lafadz tersebut ditafsirkan oleh *Muqātil ibn Sulaymān* sebagai *tamannaw ‘alā Allah*.⁴⁹ Abdul Haleem kemudian menerjemahkannya sebagai *wishful thinking* yang berarti sebuah angan-angan.⁵⁰ Hal ini mengisyaratkan, bahwa klaim kebenaran yang mereka tegaskan dibantah oleh Allah.

Kemudian pada lafadz *hātū burhānakum*, Zamakhsharī memaknai dengan lafadz *aḥḍir* yang berarti tunjukkanlah atau datangkanlah.⁵¹ Sedangkan *Muqātil ibn Sulaymān* menafsirkannya dengan makna *hujjatukum min al-Tawrāt wa al-Injīl* yang berarti dalil kebenaranmu melalui Kitab Injil dan Taurat.⁵² Maka dalam rangka menolak terhadap klaim kebenaran tersebut, Nabi Muhammad diperintah untuk menantang sekaligus menunjukkan bukti, dimana tantangan ini tergolong sulit lantaran persoalan memasuki surga adalah dustu aspek eskatologi dimana hanya Allah yang mengetahui.

Zamakhsharī berpendapat, bahwa lafadz *balā* mengisyaratkan bentuk penolakan Nabi terhadap bentuk klaim kebenaran atas orang Kristen dan Yahudi

⁴⁸ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb Juz IV* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 8.

⁴⁹ ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān Juz I* (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002), 72.

⁵⁰ M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur’an: a New Translation* (New York: Oxford University Press, 2004), 13.

⁵¹ Jārullāh Abī al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wil* Juz I (Riyāḍ: Maktabat al-‘Abīkān, 1998), 311.

⁵² ‘Abdullāh Maḥmūd, *Tafsīr Muqātil ...*, 72.

di Madinah. Sehingga lafadz *man aslama wajhahū lillāhi* dimaknai dengan siapa saja yang mensucikan diri untuk Allah dan tidak menyekutukanNya dengan yang lain.⁵³ Demikian juga al-Ṭabarī memaknai sebagai orang-orang yang menyerahkan dirinya secara tulus kepada Allah.⁵⁴ Ibn Ashūr juga menegaskan dalam tafsirnya, bahwa makna kata Islam ialah kepatuhan secara total seseorang terhadap segala perintah Allah. Sehingga ia berpendapat, bahwa surga tidak akan bisa dimonopoli siapapun, akan tetapi ia akan dimiliki oleh siapapun yang tunduk kepada Allah.⁵⁵

Berdasarkan pemaparan terkait, dapat dipahami bahwa banyak dari para mufasir sependapat terkait makna lafadz *aslama* yang tidak selalu dimaknai sebagai memasuki agama Islam secara eksklusif, namun bentuk ketundukan pada Allah terlepas dari realitas seseorang sebagai Muslim, Yahudi ataupun Kristen. Adapun lafadz *muḥsinun*, al-Ṭabarī memaknai sebagai bentuk penyerahan seseorang pada Allah secara tulus.⁵⁶ Sedang al-Rāzī menafsirkan sebagai bentuk ketaatan seorang hamba kepada Tuhan yang lazim disertai dengan berbuat baik pada sesama.⁵⁷ Kemudian ibn ‘Ashūr berusaha menggabungkan pendapat kedua mufasir dengan menafsirkan, bahwa *muḥsin* tidak hanya cukup dimaknai sebagai bentuk penyerahan hati seseorang kepada Allah dan perbuatan baik, akan tetapi harus disertai juga dengan adanya keikhlasan.⁵⁸

⁵³ Jārullāh Abī al-Qāsim, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq...*, 311.

⁵⁴ Abī Ja’far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy Alqurān Juz II* (Kairo: Dār Hajar, 2001), 431.

⁵⁵ Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Juz II* (Tunis: Dār al-Tūnisiyyat li al-Nashr, 1984), 674.

⁵⁶ Abī Ja’far Muḥammad, *Jāmi’ al-Bayān...*, 431.

⁵⁷ Fakhr al-Dīn, *Mafātih al-Ghayb...*, 4.

⁵⁸ Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr...*, 675.

Zamakhsharī kemudian menafsirkan lafadz *wa qālat al-yahūdu laysat al-naṣārā ‘alā shay’in wa qālat al-naṣārā laysat al-yahūdu ‘alā shay’*, bahwa kombinasi antara partikel negatif dengan kata kerja yang berupa lafadz *laysat* dan *shay’in* menunjukkan pada kalimat penegasian yang kuat (*al-mubālaghah fī al-nafy*).⁵⁹ Hal ini mengisyaratkan, bahwa kelompok dari Yahudi dan Kristen yang mengalami konflik dengan menyatakan klaim kebenaran kelompoknya hingga menyalahkan kelompok lain di Madinah telah mendapat bantahan oleh Alquran.

Ditinjau melalui konteks historis makro dengan adanya pertemuan antar komunitas keagamaan di Madinah pra Islam, maka didapati kelompok-kelompok tersebut berasal dari suku Yahudi, orang kafir Arab, suku Khazraj dan Aus sebagai suku terbesar Yahudi. Bahkan, sejumlah kecil orang Kristen menempati kota yang plural tersebut.⁶⁰ Adanya hijrah atau migrasi yang telah dilakukan oleh Nabi beserta para sahabat dan masuknya orang Madinah ke dalam Islam telah membuat kota Madinah semakin plural. Bahkan dalam surah Al-Baqarah ayat 62 sebagai ayat Madaniyah, tidak hanya menyebutkan orang Yahudi dan Kristen saja, akan tetapi juga *ṣābi’ūn*. Mujāhid ibn Jabr memaknai istilah *ṣābi’ūn* sebagai komunitas yang tidak memiliki agama atau Ateis.⁶¹ Sedangkan sebagian murid ibn ‘Abbās berpendapat, bahwa *ṣābi’ūn* merupakan golongan dari kaum Majusi.

Berbagai kelompok keagamaan saling melakukan interaksi, baik berkaitan dengan persoalan bisnis atau keagamaan, bahkan tidak jarang terjadi adanya diskusi hingga perdebatan. Adapun berbagai ayat yang telah dipaparkan

⁵⁹ Jārullāh Abī al-Qāsim, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq...*, 312.

⁶⁰ Marco Scholler, *Encyclopaedia of The Qur’an III* (Leiden: Brill, 2003), 368.

⁶¹ Abī Ja’far Muḥammad, *Jāmi’ al-Bayān...*, 35.

menunjukkan adanya sikap saling mengklaim kebenaran terhadap golongan masing-masing, bahkan tidak jarang saling menyalahkan pihak lain. Berbagai sikap klaim kebenaran inilah yang kemudian mendapat kritik secara langsung oleh Allah dalam ayat tersebut. Maka, dalam surah Al-Baqarah ayat 111 hingga 113 melarang adanya sikap klaim kebenaran secara eksklusif, meski secara spesifik ayat tersebut ditujukan pada golongan Kristen dan Yahudi di Madinah, akan tetapi pelarangan tersebut berlaku terhadap tiap agama, termasuk Islam.

Maka pesan utama historis atau *al-maghza al-tārīkhī* bisa ditinjau dan ditelisik melalui negasi Alquran terhadap klaim atas kebenaran beragama pada lafadz *balā man aslama wajhahū lillāhi wa huwa muḥsinun* yang mengisyaratkan, bahwa keselamatan akhirat akan didapat bagi siapa saja yang tunduk kepada Allah dan berbuat baik, terlepas dari berbagai perbedaan beragama. Hal ini dikuatkan pula dengan firmanNya dalam surah Al-baqarah ayat 135-136.

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (135) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (136)⁶²

Dan mereka berkata, jadilah kamu (penganut) Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk. Katakanlah, tidak akan tetapi kami mengikuti agama Ibrahim yang lurus dan dia tidak termasuk golongan orang yang mempersekutukan Tuhan (135) Katakanlah, kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Ya'kub dan anak cucunya dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta pada apa yang diberikan pada Nabi-Nabi dari Tuhan mereka, kami tidak membedakan seorangpun di antara mereka dan kami berserah diri kepadaNya (136).

⁶² Alquran, 2: 135-136.

Berdasarkan pada ayat tersebut dapat dipahami, bahwa seseorang yang mendapat petunjuk serta hidayah adalah orang-orang yang memiliki sikap tunduk kepada Allah, di antara mereka adalah golongan dari Ismael, Abraham, Yakub Ishak, Musa, Yesus dan para nabi lain. Artinya, orang-orang yang mendapat petunjuk tidak secara eksplisit hanya ditujukan pada muslim secara eksklusif. Oleh karena itulah tidak seharusnya membuat klaim kebenaran atas agamanya, karena Allah akan memberikan keselamatan pada tiap agama yang patuh pada-Nya, sebagaimana dalam surah Al-Baqarah ayat 62.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (62)⁶³

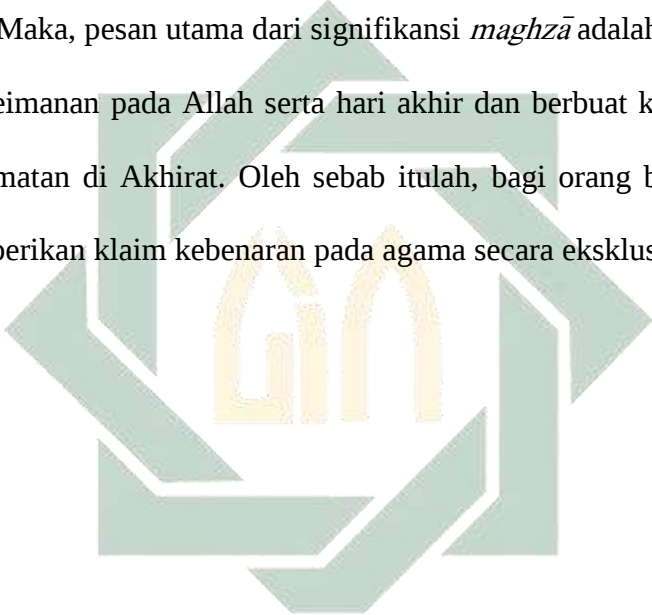
Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Nasrani dan *Ṣābi'īn*, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir serta melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati (62).

Salah satu mufasir yang menafsirkan berbagai ayat tersebut secara inklusif, bahkan pluralistik adalah Muhammad Syahrur. Ia berargumen, bahwa di antara karakteristik seseorang yang diberi keselamatan pada saat hari kiamat ialah mereka yang memiliki keimanan kepada Allah, pada hari akhir serta berbuat kebaikan. Berbagai kriteria ini digelar sebagai *muslimūn* atau orang-orang yang tunduk pada Allah. Oleh sebab itulah, terdapat lafadz *al-yahūd al-muslimūn*, *al-naṣārā al-muslimūn* serta *al-mu'minūn al-muslimūn*.⁶⁴

⁶³ *Ibid.*, 2: 62.

⁶⁴ Muḥammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmat al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1996), 70.

Berbagai klaim keagamaan yang eksklusif telah menimbulkan konflik sosial antar komunitas beragama, tidak adanya toleransi serta tingkah yang buruk. Oleh karena itulah, diperlukan adanya peninjauan ulang secara kritis terhadap klaim kebenaran. Adapun surah Al-Baqarah ayat 111 – 113 dijadikan sebagai landasan teologi sebagai bentuk pencegahan klaim terhadap kebenaran beragama secara eksklusif. Maka, pesan utama dari signifikansi *maghza* adalah orang-orang yang memiliki keimanan pada Allah serta hari akhir dan berbuat kebaikan akan mendapat keselamatan di Akhirat. Oleh sebab itulah, bagi orang beriman tidak seharusnya memberikan klaim kebenaran pada agama secara eksklusif.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

IMPLIKASI *SABAB NUZŪL* MAKRO

TERHADAP PENAFSIRAN ALQURAN

A. Relativitas Kajian Sejarah: Antara Subyektivitas dan Obyektivitas

Ketika mengkaji *sabab nuzūl* makro seseorang dituntut untuk menelisik latar belakang sosio historis ketika ayat Alquran diturunkan, sudah barang pasti hal ini berkaitan erat dengan kajian sejarah. Dalam prosesnya seorang peneliti berupaya untuk dapat mengumpulkan data sebanyak mungkin secara jujur tanpa adanya tendensi tertentu, meski pada kenyataannya sikap netral dalam mengkaji sejarah akan sulit direalisasikan, hal ini karena pengetahuan sejarah pada dasarnya ialah bentuk pengalihan berbagai fakta pada suatu bahasa yang ditundukkan pada beberapa bentuk serta kategori tertentu,¹ sehingga sikap kejujuran dalam akademik sangat dibutuhkan dalam hal ini.

Dalam proses analisis terhadap berbagai sumber realita sejarah, para pengkaji *sabab nuzūl* makro dihadapkan pada kenyataan, bahwa berbagai kisah dalam sejarah merupakan hasil rekonstruksi dari data-data sejarah yang secara otomatis persoalan-persoalan relativisme historis sangat melekat padanya. Artinya, setiap kisah sejarah ataupun *sabab nuzūl* makro merupakan sebuah kenyataan subyektif yang dibangun oleh sang pengkisah, hal ini akan sangat berkaitan erat dengan sikap hidup, pendekatan maupun orientasinya. Sehingga

¹ Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 199), 5.

berbagai peristiwa dan kisah pada masa terdahulu yang pada asalnya bersifat valid dan obyektif, kemudian berubah menjadi kenyataan relatif.

Permasalahan subyektivitas tentang historiografi dinilai sangat rumit, berikut beberapa alasan terkait²:

1. Tendensi sejarawan terhadap golongan tertentu.
2. Sikap sejarawan yang terlalu percaya pada seorang penulik berita sejarah.
3. Kesalahan interpretasi berita yang diperoleh.
4. Sejarawan terlalu larut atau tenggelam pada asumsi yang tidak berdasar.
5. Sejarawan tidak mampu mencocokkan secara langsung dengan peristiwa sejarah atau berita yang diterima.
6. Kecenderungan sejarawan terhadap kekuasaan atau penguasa tertentu.
7. Sejarawan tidak mampu menangkap watak atau karakter utama dari sebuah peradaban.

Kesadaran akan adanya berbagai relativitas historis inilah yang pada gilirannya menggiring menuju kenyataan, bahwa terdapat sejarah sebagaimana yang terjadi sebenarnya (*history as pas actuality*) dan sejarah yang terceritakan (*history as written*). Pada tahap inilah sikap bimbang dan keraguan mulai hadir, yaitu terkait data-data sejarah yang cenderung bersifat relatif dan bisakah kajian sejarah yang benar-benar secara obyektif ditampilkan.

² *Ibid.*, 5-6.

B. Periwiyatan Bukanlah Standar dalam Menentukan *Sabab Nuzūl*

Apabila dicermati para ulama *salaf* selalu berhati-hati terkait persoalan *sabab nuzūl*, bahkan mereka tidak berani menyampaikan tanpa pengetahuan yang jelas. Oleh sebab itulah, para ulama *salaf* memiliki standar tersendiri dalam menentukan *sabab nuzūl*, yaitu berupa periwiyatan, ucapan dari para sahabat berbentuk *musnad* yang secara pasti mengisyaratkan pada sebab turunnya ayat. Sehingga tidak heran, ketika *al-Wāḥidī* dengan tegas menyatakan ketidakbolehan berpendapat tentang *sabab nuzūl*, melainkan bersandar pada periwiyatan atau mendengarkan dari seseorang yang menyaksikan secara langsung terkait kejadian atau fenomena penurunan ayat, mengetahui berbagai sebabnya dan memahami dengan jelas pengertiannya.³ Maka metode-metode inilah yang selama ini telah ditempuh oleh para ulama *salaf* dalam menentukan *sabab nuzūl* Alquran.

Berbeda dengan standar para ulama *salaf*, *sabab nuzūl* makro yang kerap diimplementasi oleh para pengkaji Alquran kontemporer justru dipahami melalui berbagai kondisi dan situasi yang terdapat pada bangsa Arab dan bangsa lain sekitar wilayah mereka serta hidup di abad ketujuh Masehi. Adapun dalam rangka memahami makna teks yang asli dapat diperoleh melalui konteks histori pada saat ayat tersebut diturunkan, karena seorang mufasir tidak akan pernah bisa menyelami ke alam pikiran Tuhan, sehingga yang memungkinkan ialah dengan memaknai *sabab nuzūl* makro yang diperoleh berdasarkan kajian historis ketika ayat Alquran diturunkan.⁴

³ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl Alqurān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1991), 10.

⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2011), 177.

Salah satu landasan teori historisitas Alquran adalah teks tidak lahir pada ruangan hampa, dimana teks meliputi seluruh unsur kebudayaan pada lokasi penurunannya. Saat Alquran masuk dalam konteks sejarah masyarakat Arab pada abad ketujuh, secara tidak langsung ia menjelma sebagai teks histori, sebagai interpretasi histori sekaligus objek pemahaman. Wahyu itu sendiri merupakan suatu dialektika antara Tuhan sebagai pengirim dan Muhammad sebagai penerima, sebab terkhusus Alquran Sang pengirim tidak dapat menjadi objek kajian dalam penelitian ilmiah, maka solusi dalam mengkaji teks naskah Alquran ialah melalui budaya dan realitas, dimana naskah tersusun secara gradual.

Oleh sebab itulah, penempatan realitas dan budaya menjadi *start point* penelitian dalam pemahaman terhadap kajian teks melalui berbagai fakta empiris dengan harapan memahami secara ilmiah terhadap berbagai peristiwa teks.⁵ Manakala teks Alquran tersusun dalam sebuah realita dan ia memiliki dalam pembentukannya, maka sebuah teks tidak akan pernah bisa terlepas darinya, baik mencakup aspek sosial, ekonomi, budaya, politik dan sebagainya.⁶

Paradigma baru yang kemudian hadir menghapuskan paradigma lama secara revolusi sangat memungkinkan terjadi dalam ilmu alam, karena fakta objek yang dikaji bersifat stabil, konstan dan tetap. Akan tetapi berbeda apabila objek yang dikaji adalah bidang ilmu sosial humaniora, apalagi bidang keagamaan dan secara khusus agama Islam, dimana hal-hal yang demikian tidak semestinya terjadi.

⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qurān* (Maroko: al-Dār al-Baydhā, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2005), 27.

⁶ *Ibid.*, 48.

Selain itu, paradigma Islam tidak dapat disamakan dengan paradigma Barat yang senantiasa berubah dan berkembang dalam menghadapi realitas. Hal ini lantaran kajian Barat tidak memiliki makna dan konsep tunggal yang pasti serta tidak adanya keharusan merealisasikannya dalam kehidupan. Dimana ketika sebuah konsep dan makna gagal direalisasikan, maka yang dilakukan adalah merubah berbagai konsep dan makna tersebut hingga sesuai dengan kondisi dan realita. Paradigma barat yang cenderung berkembang pada arah rasional nihilis pada gilirannya mengantarkan pada kebingungan, karena antara objek dan makna tidak dapat dituntaskan. Sehingga upaya mereka menjumpai berbagai realita adalah dengan merubah konsep, karena agar tidak bermain curang, maka salah satu caranya adalah dengan merubah peraturan.⁷

Hal ini tentu jauh berbeda dengan paradigma Islam yang tidak hanya sekedar persoalan rasio terhadap dunia empiris ataupun keterlibatan manusia dalam aspek historis, sosial, budaya dan politik. Akan tetapi paradigma Islam memuat seluruh persoalan duniawi dan ukhrawi yang telah termanifestasi oleh wahyu dengan adanya dukungan dari akal serta panca indera. Sehingga antara makna dan konsep telah ditetapkan oleh Islam, sedang yang menjadi bentuk pengupayaan ialah proses perealisasiannya makna dan konsep tersebut tanpa merusak pondasi yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, berbagai pola gagasan dalam rangka melakukan pergeseran pada paradigma atau *shifting paradigm* melalui epistemologi, metode dan kerangka teori yang diimplementasi terhadap studi Islam tidak dapat dibenarkan.

⁷ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2008), 142-143.

C. Kebebasan Bagi Siapa Saja dalam Menentukan *Sabab Nuzūl* Makro

Ketika Alquran dipahami sebagai suatu fenomena historis dan memiliki konteks tersendiri, maka akan ada penilaian bahwa Alquran adalah sebuah teks linguistik, karena bahasa tidak dapat terpisah dari suatu budaya dan sejarah. Kemudian teks dikaji melalui berbagai pendekatan linguistik dengan tetap memperhatikan aspek sosio historis. Dari sini didapati, bahwa titik tolak ukurnya adalah obyektivitas keilmuan dan bukan lagi masalah keimanan. Alhasil baik Muslim ataupun non-Muslim dapat turut andil dalam memberikan kontribusi terhadap studi Alquran agar tidak dinilai sebagai kitab ahistoris atau mitologi.⁸

Sebagaimana Mohammed Arkoun yang berpandangan, bahwa Alquran merupakan hasil eksistensi dari kondisi budaya dan sosial masyarakat yang menjadi tidak terfikir, hal tersebut terjadi lantaran pemaksaan dan kekuatan para penguasa resmi. Maka, dalam merubah pola pikir tidak terpikirkan atau *the unthinkable* sehingga berubah sebagai pola terpikirkan atau *thinkable*, Arkoun menyarankan penerapan untuk berpikir secara liberal atau *free thinking*. Argumentasinya, pemikiran liberal merupakan bentuk respon pada dua kebutuhan makro. *Pertama*, kaum Muslim butuh pemikiran terkait berbagai persoalan yang sejauh ini tidak terfikir, dimana persoalan tersebut tercipta oleh para kaum ortodoks. *Kedua*, dalam pemikiran kontemporer sangat penting untuk membuka pengetahuan baru melalui berbagai wawasan lintas budaya dalam menanggapi berbagai persoalan fundamental secara sistematis.

⁸ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis* (Jakarta: Teraju, 2003), 67.

Arkoun memaparkan, bahwa dirinya meraih pemikiran liberal dengan jalan dekonstruksi. Menurutnya, dekonstruksi sebagai upaya ijtihad yang dapat memperluas pemikiran terhadap sejarah serta mendinamisasikan pemikiran Islam kontemporer. Berbagai problematika yang sejauh ini telah ditabukan, dibatasi, dilarang dan ditekan yang secara keseluruhan dinilai sebagai sebuah upaya klaim atas kebenaran. Sehingga apabila mendekonstruksi berbagai hal tersebut, maka berbagai diskursus bagi siapapun akan terbuka.⁹

Arkoun mengimplementasikan dekonstruksi dalam rangka mencapai pemikiran liberal, menurutnya dekonstruksi merupakan titik mula dalam rangka ijtihad. Selain memperluas pemikiran sejarah juga mendukung gerakan pemikiran Islam yang modern supaya berbagai persoalan yang sejauh ini dilarang dan dicegah kemunculannya atau bentuk klaim atas suatu kebenaran dapat menjelma sebagai problematis yang pada akhirnya dapat dilakukan dekonstruksi ulang sejak awal permasalahan tersebut sehingga menjadi terbuka, bahkan oleh semua pihak dapat dikaji kembali.¹⁰

Begitupula Amin Abdullah sangat menyayangkan pola pikir umat Islam yang meragukan untuk menghadapi realita kehadiran *sabab nuzūl jadīd*, lantaran dinilai sebagai pola pikir atau *world view* yang bersifat terikat dengan *sabab nuzūl qadīm*, sehingga membuat umat Islam belum berani menghadapi, membedah apalagi menerima kenyataan akan kehadirannya. Padahal menurutnya, kehadiran *sabab nuzūl jadīd* didorong oleh faktor keberhasilan atas pendidikan manusia

⁹ Adnin Armas, *Metodologi Bible Dalam Studi Alquran: Studi Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 64-65.

¹⁰ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2012), 204.

yang mampu membawa pada perubahan sosial, sehingga pada gilirannya hal ini membutuhkan ijtihad yang segar.¹¹

Ijtihad segar inilah yang selalu digaungkan oleh Amin Abdullah agar pola pikir umat Islam lebih kreatif, kontekstual dan inovatif bagi seluruh peradaban di dunia. Terkait hal ini ia menyatakan, bahwa sejatinya konsep *sabab nuzūl* memuat makna, dimana teks Alquran merupakan sebuah dokumentasi Kitab suci milik umat Islam yang bersifat terbuka bagi siapa saja dan historis, harapannya dapat membuka jalan untuk menghasilkan dialektika serta berbagai makna baru. Akan tetapi, menjadi tidak menarik dikala *sabab nuzūl* dimaknai sebagai proses kausalitas atau sebab akibat, dimana hal ini berimplikasi pada teks Alquran sebagai Kitab sakral yang terlalu ahistori, tertutup dan metafisis. Berbagai dimensi duniawi dan kekinian akan direduksi oleh ketransendenan serta kesucian, sehingga akan sulit dalam menelisik makna historis.¹²

Kendati demikian, Amin Abdullah sendiri belum memberikan rumusan *sabab nuzūl jadīd* secara komprehensif, dikarenakan ketika dalam sebuah forum Amin Abdullah pernah ditanya oleh seseorang terkait bagaimana cara untuk dapat mengetahui dan memperoleh *sabab nuzūl jadīd*, namun ia justru menjawab bahwa inilah yang menjadi tugas bagi semua pihak pada masa kini untuk memberikan rumusan.¹³ Berdasarkan jawaban yang telah dipaparkan oleh Amin Abdullah,

¹¹ Amin Abdullah, "Metode Kontemporer dalam Tafsir AL-Qur'an: Kesalingterkaitan Asbab al-Nuzul al-Qadim dan al-Jadid dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 13, No. 1 (Januari, 2012), 2-3.

¹² Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 138-139.

¹³ Amin Abdullah, *Asbāb al-Nuzūl Jadīd dengan Asbāb al-Nuzūl Qadīm: Seminar Nasional "in Search for Contemporary Methods of Qur'anic Interpretation,"* (Yogyakarta: 25 Februari 2012).

mengisyaratkan pada sikap kebebasan bagi siapa saja tanpa terkecuali untuk dapat merumuskan, memperoleh dan menentukan *sabab nuzūl jadīd* bagi Alquran.

Konsekuensi logis dari konsep historisitas ini adalah keberlangsungan Islam akan sangat bergantung pada konteks sosio historis. Sementara di sisi lain historisitas manusia pada setiap waktu akan terus mengalami perubahan, hal ini tentu berakibat pada kesesuaian Islam yang terus dianulir setiap saat dengan dalih historisitas, apalagi dengan adanya jarak antara historis masa lalu dengan masa kini pada tiap masanya.

Apabila pendekatan historisitas ini diimplementasikan terhadap ayat Alquran, maka penafsiran yang dihasilkan cenderung bersifat tentatif, dinamis dan relatif lantaran selalu memberikan tuntutan pada perubahan yang berkesesuaian latar belakang budaya serta sosial. Implikasinya adalah tidak terdapat final dalam sebuah penafsiran, sehingga umat Islampun kurang memahami kandungan serta kebenaran dari Kitabnya lantaran terus mengalami perubahan. Hal ini tentu akan menggiring pada kebingungan, kerancuan bahkan keraguan karena bertitik tolak pada relativisme dan skeptisisme yang menyamakan antara teks Alquran sebagaimana teks pada umumnya serta menghendaki kerelatifan dan ketentatipan makna.

Sehingga pada gilirannya pandangan terhadap Alquran cenderung bersifat nihilis, karena ia bukan termasuk persoalan *tsawabit* atau permanen, namun cenderung terhadap *mughayyirāt* atau mengalami perubahan, sebagaimana persoalan *furū'* dalam upaya ijtihad yang terbuka bagi siapapun. Pengaruhnya, para pakarpun akan kesulitan dalam menghadapi berbagai protes yang ditujukan

seakan gagal memberikan jawaban lewat berbagai pertanyaan yang terlampaui rasional, konsekuensinya siapapun dapat memahami Kitab sudi tanpa adanya otoritas keilmuan. Alhasil para psikolog, sosiolog, saintis, sejarawan, filosof dan orang awampun memiliki hak dalam berbicara dan berperan. Maka benarlah Hadis Rasulullah SAW yang memaparkan, bahwa:

إِذَا وَصَدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ¹⁴

jika suatu perkara diberikan pada yang bukan ahlinya, maka tunggulah waktu kehancurannya.

Faktanya, manakala Katholik terpolarisasi menjadi Protestan, sedang Protestan menjadi Liberal.¹⁵ Sedang pemikiran liberal telah mengajak manusia untuk menyamaratakan apapun atau *equal representation*, keberagaman gagasan (*multiplicities*) dan meragukan secara keseluruhan atau *total doubt*, akibatnya Islam menjelma sebagai figur tanpa rupa atau seperti yang dinyatakan oleh Ziauddin Sardar, kebenaran tanpa rupa, makna dan realitas. Berbagai problematika antara dunia, Tuhan dan manusia pada gilirannya dianggap tidak relevan, konsekuensinya adalah agama tanpa spiritual, teologi tanpa metafisik bahkan *religion without God*. Agama dinilai hanya sebuah susunan narasi yang bisa diatur oleh permainan kebahasaan. Seperti yang disampaikan oleh Goethe, bahwa arti dari sebuah realitas tergantung pada kreatifitas, imajinasi, kekuatan serta fantasi.¹⁶

¹⁴ Abī ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Barzabakh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Juz 1 No. 59* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyāt, TT) 21.

¹⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam* (Jakarta: INSISTS-MIUMI, 2012), 14.

¹⁶ *Ibid.*, 5.

D. Alquran Sebagai Kitab Sejarah yang Disetarakan dengan Kitab Agama Lain

“Challenge their interpretation of Islam and expose inaccuracies”,¹⁷

demikian kurang lebih saran yang diajukan oleh Cheryl Benard untuk menantang interpretasi tentang Islam sekaligus membeberkan ketidakakuratannya. Ternyata, interpretasi yang dimaksud dalam hal ini bukanlah tafsir apalagi takwil, namun ia lebih memprioritaskan kesejarahan atau histori sebuah teks. Sehingga Alquran ditelisik sisi kesejarahannya, dikupas latar belakangnya, dicari-cari keterkaitannya dengan situasi dan kondisi dari berbagai aspek, baik ekonomi, sosial, politik, ideologi, psikologi dan sebagainya.

Konsekuensi dari interpretasi yang terlalu memprioritaskan aspek historis adalah Alquran bukan lagi dianggap sebagai wahyu atau Kitab suci, akan tetapi hanya dinilai sebagai hasil produk budaya Arab. Penafsiran tidak lagi memiliki urgensi terhadap teks, akan tetapi lebih menonjolkan sisi kebudayaan yang mengitari sebuah teks. Bahkan, muncul sikap skeptis terhadap para mufasir terdahulu lantaran dicurigai sebagai pemilik kepentingan tertentu.¹⁸ Secara tidak langsung, hal ini menjadikan posisi Alquran sejajar dengan teks-teks Kitab agama lain, seperti halnya Bibel. Padahal, kesejarahan Alquran tidak pernah mengalami problema sebagaimana yang telah dialami oleh Bibel.

Menjadi sebuah ironi ketika banyak kalangan dari para cendekiawan muslim yang justru turut mengamini *statement* tersebut, bahkan ditaati sekaligus mendapatkan respon positif dalam implementasinya terhadap Alquran. Padahal

¹⁷ Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam, Partner, Resource and Strategies* (Santa Monica: RAND, 2003), xii.

¹⁸ Hamid Fahmy, *Misykat: Refleksi...*, 222.

kesemuanya itu tidak lain merupakan skenario intelektual para sarjana Barat untuk menumpas dan mengkaburkan landasan umat Islam.

Sebagai contoh tidak sedikit dari kalangan akademisi, baik orientalis ataupun sarjana muslim yang menilai, bahwa proses pembentukan wahyu Alquran sebagai fenomena sejarah yang bisa dipahami melalui kajian ilmiah. Tentu persoalan ini membawa dampak pada asumsi, bahwa Nabi memiliki peran khusus dalam proses pembuatan wahyu secara signifikan, sehingga Alquran dianggap sebagai teks profan yang dipahami secara manusiawi. Secara lebih ekstrim, Alquran dianggap sebagai hasil produk dari pemikiran Muhammad dan tidak bersumber dari wahyu Tuhan.

Dalam hal ini ada beberapa orientalis yang berupaya mencangkokkan status ontologi Bibel dengan Alquran guna menunjukkan sisi kemanusiaan Alquran, sehingga Alquran dapat dihukumi sebagai naskah historis yang berkesinambungan dengan kepribadian Muhammad.¹⁹ Akibatnya sebagian dari para sarjana muslim mulai terbawa arus dengan pandangan historisitas Alquran yang menjadi pondasi dalam rangka mengkontekstualisasikan ajaran secara bebas, meski pada waktu yang bersamaan kewahyuan tetap diakui.

Secara umum mereka berpandangan, bahwa antara proses kenabian Muhammad dan pewahyuan Alquran merupakan peristiwa sejarah yang dapat ditelisik asal muasalnya dalam konteks sosio kultur masyarakat Arab pada abad ketujuh. Sebagaimana Bernard Lewis yang berargumen, bahwa prosesi kehadiran Islam telah terpengaruh oleh faktor sosio historis, sedangkan latar belakang

¹⁹ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994), 195-196.

spiritual Muhammad sangat dipengaruhi oleh pengenalan tradisi Yahudi dan Nasrani, sehingga Lewis berargumen bahwa substansi Alquran dengan Kitab mereka memiliki kaitan erat.²⁰ Hal yang sama juga dilontarkan oleh Kenneth Cragg yang menjelaskan, bahwa hubungan antara kelompok Kristen dan Yahudi sangat berdampak terhadap misi berdakwah yang dibawa oleh Muhammad beserta ajarannya.²¹

Hal-hal inilah yang kemudian membuat kebanyakan dari para orientalis berpandangan, bahwa komposisi Alquran merupakan Teks elektif yang dibentuk berdasarkan beragam rujukan. Seperti Samuel Marinus Zwemmer sebagai sosok orientalis yang menyebutkan, bahwa nilai ajaran Alquran merupakan hasil perpaduan antara ajaran Yudaistik Talmud atau *Talmudic Judaism* dengan kombinasi ajaran Yesus. Adapun karakteristik dari substansi Alquran ialah hasil ringkasan dari berbagai kandungan kedua Kitab tersebut yang kemudian dinilai mengalami kecacatan pada berbagai nilai ajaran serta kesalahan dalam sejarah.²²

Hal serupa juga dinyatakan oleh Philip K. Hitti pada karyanya, bahwa hampir dari keseluruhan substansi ayat tentang sejarah dalam Alquran memiliki keterpadu padanan dengan Bible dan memiliki banyak kesamaan dengan Pentateuch juga berbagai Kitab lain. Bahkan, Hitti menyebut berbagai bentuk kesamaan dalam kasus tertentu sebagai sebuah tiruan murni. Salah satu faktor

²⁰ Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Oxford University Press, 2002), 45.

²¹ Kenneth Cragg, *The Event of The Qur'an: The Cradle of Islam* (New York: Fleming H. Revell Company, 1900), 189-190.

²² Samuel Marinus Zwemer, *Arabia: The Cradle of Islam* (New York: Fleming H. Revell Company, 1900), 189-190.

ialah karena dalam konten Alquran menyebutkan ungkapan semit dan peribahasa yang familiar bagi bangsa Ibrani dan Arab.²³

Berikutnya adalah Anglika Neuwirth yang dengan tegas menopang profanitas kemunculan Alquran, dimana pada masa penyusunannya atau *the precanonical text* Alquran tidak dapat terpisah dari ruang lingkungan dimana ia hadir. Prakanonisasi terpengaruh oleh situasi serta kondisi tertentu, dimana sebuah teks merespon berbagai permasalahan dogmatis dan persoalan sosial yang terjadi di masyarakat. Sebagai argumentasinya, Neuwirth menyebutkan bahwa pertama kali dakwah Alquran ditujukan pada kelompok paganis di Mekkah, kemudian mengalami perubahan menjadi perdebatan apologetis manakala umat Islam ditantang oleh dua tradisi Kitab yang lebih dulu, yaitu Kristen dan Yahudi. Di sisi lain, berbagai cerita dalam Alquran banyak berkesinambungan dengan kisah-kisah dalam Bibel. Sehingga sangat tidak mungkin apabila tidak ada hubungan di antara keduanya.²⁴ Berangkat dari profanitas Alquran inilah yang kemudian membuat Neuwirth mempostulasi keharusan teks Alquran dikontekstualisasi ulang berdasarkan pada latar belakang kultural dimana Alquran diturunkan, hal ini sama seperti yang diterapkan pada perjanjian lama dan baru.

Lebih ekstrem lagi adalah anggapan dari James of Voragine pada karya yang berjudul *The Golden Legend* sebagai rujukan utama bagi Islamolog Eropa abad pertengahan, bahwa Muhammad menerima berbagai instruksi pengajaran dari beberapa Pendeta, hingga orang-orang yang berada di sekelilingnya mulai

²³ Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From The Earliest Times to The Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 125.

²⁴ Anglika Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies: Qur'anic Studies as a Case in Point" *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 9, No. 2 (2007), 119-120.

percaya. Melalui kepercayaan masyarakat inilah kemudian ia melancarkan proyek invansi terhadap kerajaan Persia dan berbagai kerajaan lain. Sedangkan terkait proses pewahyuan Alquran yang diterimanya, James beranekdot, bahwa Muhammad meletakkan beberapa butir padi di sisi telinga, kemudian melatih burung merpati datang untuk memakan, sehingga Muhammad berpura-pura seolah merpati adalah jelmaan dari Jibril atau roh kudus. Adapun di antara Pendeta yang mengajari Muhammad adalah Waraqa, Sergius dan Bahira.²⁵ Atas dasar inilah mereka menilai, bahwa berbagai hukum dan ajaran agamanya merupakan hasil karya dari Muhammad dan bukan dari agen spiritual (Jibril) yang membawakan *risalah* padanya.

Keharusan mereinterpretasi teks Alquran telah membuat pemikiran sebagian dari para intelektual Muslim terseret oleh jaring-jaring pemikiran para orientalis tentang teori historis wahyu. Pada karya *The Qur'an: An Introduction*, Abdullah Saeed memaparkan, bahwa sebagian intelektual Muslim seperti Nasr Hamid Abu Zayd dan Fazlur Rahman telah melakukan pengembangan terkait konsep wahyu dengan memasukkan peran religiusitas Muhammad serta cita-cita para komunitas pada masa pewahyuan.²⁶

Fazlur Rahman misalnya menjelaskan, bahwa pandangan kaum ortodok terkait peristiwa wahyu Alquran tidak dapat mengkombinasi antara karakter verbalis wahyu dengan dogma transendensi di sisi lain, juga terkait hubungan antara personal Muhammad dengan wahyu pada sisi lain. Artinya, Rahman

²⁵ Stefano Mula, "The History of The Prophet in The Golden Legend," *Modern Philology*, Vol. 101, No. 2 (November, 2003), 179.

²⁶ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), 30.

berpendapat pemahaman para konservatif tidak dapat mengkonsepsi bahwa Alquran adalah sepenuhnya berupa firman Tuhan dan pada saat bersamaan melalui fakta empiris yang juga merupakan perkataan Muhammad.²⁷

Dengan demikian penekanan Rahman dalam wacana reinterpretasi Alquran ialah kontekstifitas hubungan antara Alquran sebagai Firman Tuhan, kepribadian Muhammad dan konteks sosio historis yang mengitari prosesi turunnya Alquran. Pandangannya adalah apabila terdapat koneksi organik antar Alquran dengan kepribadian Muhammad serta sahabat tentu akan membawa pada upaya reinterpretasi secara bebas terhadap Alquran, karena menitik beratkan konteks sosio historis sebagai landasan dalam penemuan makna yang relevan.²⁸

Selanjutnya Nasr Hamid Abu Zayd yang mewacanakan reinterpretasi Alquran dengan sisi kontroversialnya melalui pernyataan, bahwa teks Alquran adalah produk budaya (*muntāj al-thaqāfī*). Ide utama dari pemikirannya menegaskan, bahwa inspirasi Alquran pada mulanya adalah Tuhan, namun ketika memasuki dalam ruang realitas Alquran menjadi terpolarisasi dengan manusia dan sejarah melalui berbagai intervensi sosial budaya dalam sistem kebahasaan.²⁹

Terkait fakta empiris, teks Alquran telah tersusun dalam budaya dan realitas selama kurun waktu 23 tahun kurang lebih. Menurut Abu Zayd, keyakinan pada wujud transendensi yang mengawali sebuah teks, baik itu berada pada ilmu Tuhan ataupun *lawḥ al-maḥfūz* justru mempersulit pemahaman tentang peristiwa

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam: History of Religion Series III* (New York: Rinehart and Wilson, 1995), 31.

²⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction...*, 31.

²⁹ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *al-Naṣ al-Ṣulṭah al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīnī bayna Irādat al-Ma'rifah wa Irādat al-Haymanah* (Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1994), 74.

teks secara ilmiah. Persoalan tersebut berdampak pada ketetapan makna dan absolutisme yang tidak dapat diganggu gugat, sedang manusia sebagai tujuan wahyu kehilangan peranannya sebagai makhluk moril yang memiliki pilihan dan melakukan negosiasi secara bebas. Ia juga berpendapat, bahwa keaslian historisitas teks tidak kemudian menyangkal keilahian teks, begitupula keilahian Sang Pengarang teks tidak meniadakan realita dan menegasi hubungannya dengan budaya.³⁰

Oleh karena itu, Abu Zayd berpendapat, bahwa Muhammad bukan sebagai penerima wahyu yang pasif, akan tetapi dalam sosoknya tertanam berbagai cita masyarakat, berbagai kebutuhan terhadap realita dan harapan di masa mendatang.³¹ Konsekuensi dari hipotesa keprofanitasan teks ialah mempostulasi humanisasi wahyu, mengkonsepsi ajaran Islam dan kenabian sebagai peristiwa sejarah yang tidak terpisah dari kondisi sosio kultural bangsa Arab pada abad ketujuh Masehi.³²

Adapun landasan teori historisitas Alquran adalah teks tidak lahir pada ruangan hampa, dimana teks meliputi seluruh aspek kebudayaan pada lokasi penurunannya. Saat Alquran masuk dalam ruang historis masyarakat Arab pada abad ketujuh, secara tidak langsung ia menjelma sebagai teks sejarah, sebagai interpretasi historis sekaligus objek pemahaman. Oleh karena itu, baik pemahaman para orientalis atau sebagian intelektual Islam menilai, bahwa Alquran adalah peristiwa sejarah yang secara objektif dan ilmiah dapat dijelaskan.

³⁰ Naṣr Ḥāmid, *Maḥmūd al-Nas...*, 24.

³¹ *Ibid.*, 65.

³² *Ibid.*, 59.

Artinya, saat prosesnya tidak perlu menggunakan berbagai penjelasan ghaib di luar batasan manusia dan sejarah.

Melalui penjelasan di atas, benang merah yang dapat ditarik adalah Rahman dan Abu Zayd tidak menegasi adanya dimensi manusiawi dan historis dalam proses pembentukan wahyu, kendati keilahian sumber wahyu tetap sebagai proposisi aksiomatis. Hal ini disebabkan jika wahyu bertransenden secara murni, maka upaya reinterpretasi terhadap teks tidak memiliki relevansi, hal ini disebabkan metahistoris hanya mengasumsi makna absolut tunggal sesuai susunan tekstual, tentu persoalan ini dinilai kotradiksi terhadap tantangan zaman yang menuntut jawaban dan solusi.

Keprofanitan wahyu pada persoalan Fazlur Rahman, menggiring ketidaksetujuan pada eksistensi Jibril sebagai perantara pesan antara Tuhan dan Muhammad. Adapun persoalan Nasr Hamid Abu Zayd, pandangannya mengimplikasikan pada bentuk penolakan eksistensi eksternal yang mendahului Alquran, baik pada *lawh al-mahfuz* maupun berada pada ilmu Tuhan. Di sisi lain, pemahaman historis juga berakibat pada pereduksian pendapat para mufasir klasik, bahwa Alquran secara makna maupun lafadz diwahyukan oleh Allah berbahasa Arab, adapun Jibril dan Muhammad tidak memiliki peran sedikitpun.

Jaser Auda menjelaskan, salah satu kesalahan dalam implementasi historis wahyu ialah saat melakukan analogi teks dengan karya manusia sebagai suatu produk dari budaya, apalagi dengan adanya pemahaman yang cenderung terus mengalami perubahan terhadap teks Ilahi, sedangkan apabila ditinjau dari

sisi sumber dan tujuan tentu terdapat perbedaan antara sumber dan tujuan secara manusiawi dan secara Ilahi.³³

Adanya pereduksian status Alquran sebagai teks historis linguistik setara dengan berbagai literatur profan lain justru akan mengorbankan eksistensi aksiomatis Alquran demi asumsi reinterpretasi yang belum tentu kebenarannya. Artinya, historisitas wahyu mengimplikasikan pada pereduksian dimensi Ketuhanan dalam Kitab suci yang mengisyaratkan, bahwa wahyu merupakan hasil budaya dimana terdapat intervensi seseorang sehingga ia bersifat relatif dan profan seperti berbagai karya manusia yang lain.

E. Kredibilitas Alquran Bersifat Relatif dan Tentatif

Berbagai pandangan historisitas wahyu yang telah digaungkan oleh para orientalis dan beberapa pengkaji Alquran, pada gilirannya membawa implikasi terhadap teori interpretasi Alquran secara signifikan. Mereka menilai pembentukan Alquran selama kurang lebih 23 tahun merupakan hasil dialektika konteks sosial kultural masyarakat dengan pemikiran Nabi. Oleh karenanya Alquran tidak dapat terlepas dari berbagai batasan kultural yang berimplikasi pada ketidakmungkinan menafikan adanya unsur relativitas yang dimiliki oleh Nabi.

Selaras dengan hal ini Kenneth Cragg menjelaskan, apabila Tuhan sebagai pengarang teks Alquran dan dimensi kemanusiaan hilang dalam proses penyusunannya, maka berbagai argumentasi yang menjadi sebagai dasar dalam

³³ Jaser Auda, *Al-Kāmil fī Fiqh al-Maqāṣid* (Vigninia: al-Ma'had al-‘Ālāmī li al-Fikr al-Islāmī, 2006), 43.

upaya reinterpretasi Alquran akan sulit diperoleh.³⁴ Demikian terjadi karena apabila wahyu Alquran bersifat metahistoris, maka muatan makna yang dikandung bersifat eternal dan absolut, sehingga tidak dapat menerima berbagai pemahaman lain. Oleh karena itu, solusi yang diberikan bagi *problem* ini ialah dengan mengkaji ulang konsep wahyu yang menitikberatkan pada aspek historisitas serta elemen kemanusiaan yang dipresentasikan oleh Muhammad. Karena dengan menjadikan Alquran sebagai teks historis akan mampu melahirkan sebuah wacana tentang bagaimana teks harus direinterpretasi dan dipahami.

Apabila dikonsepsikan, bahwa Muhammad sebagai sang pengarang manusia atau *human author* teks Alquran, berdasarkan teologi tiap penafsir dapat menjauhi pelabelan dari berbagai inakurasi, kesalahan dan pemahaman lama terhadap Allah. Adapun berbagai aspek linguistik, historis, kosmologi maupun saintifik yang termuat dalam Alquran secara mudah disematkan pada pengarang dari manusia, tidak lagi kepada Tuhan yang absolut. Oleh karena itu Alquran sebagai subjek bagi beragam batas relativitas dan historis konstruksi pemahaman manusia. Pada gilirannya langkah ini sebagai landasan argumentasi pada tiap cara reinterpretasi, juga upaya demitologi terhadap Kitab suci.³⁵

Berbagai pandangan orientalis dan sebagian intelektual Muslim terkait peristiwa wahyu bertitik tolak pada konstruksi asumsi empiris dengan metode kajian ilmiah modern. Dimana pada implementasinya, objek yang terukur dan kongkrit yang diterima oleh metode ilmiah, sedangkan perwujudan dari realita

³⁴ Kenneth Cragg, *Troibled by Truth* (Bishop Aucland: Pentland Press Ltd, 1992), 3.

³⁵ Abdullah Saeed, " Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting The Qur'an: A Qur'anic Perspective," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 1, No. 1 (1999), 93-94.

non empiris cenderung diabaikan.³⁶ Maka ketika metode ini diterapkan dalam menganalisa fenomena wahyu, tentu akan menegasi hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan dan keghaiban. Akibatnya, berbagai kemukjizatan dan keajaiban pada ajaran maupun diri Nabi hanya diartikan sebagai salah satu sisi kepahlawanan, keagungan, kejeniusan yang dapat diraih sebagaimana manusia lain.³⁷

Jaser Auda menerangkan, salah satu kesalahan dalam implementasi historisitas wahyu adalah ketika menganalogi teks Alquran dengan karya manusia sebagai sebuah produk hasil dari budaya, apalagi dengan adanya pemahaman yang cenderung terus mengalami perubahan terhadap teks Ilahi, sedangkan apabila ditinjau dari sisi sumber dan tujuan tentu terdapat perbedaan antara sumber dan tujuan secara manusiawi dan secara Ilahi.³⁸

Adanya pereduksian status Alquran sebagai teks historis linguistik yang setara sebagaimana berbagai teks profan lain justru akan mengorbankan eksistensi aksiomatis Alquran demi asumsi reinterpretasi yang belum tentu kebenarannya. Artinya, historisitas wahyu mengimplikasikan pada pereduksian wilayah ketuhanan dalam Kitab suci yang mengisyaratkan, bahwa wahyu tersebut merupakan hasil budaya atau setidaknya terdapat intervensi dari manusia hingga statusnya menjadi relatif dan profan seperti berbagai karya manusia lain.

³⁶ Mulyadi Kartanegara, *Essentials of Islamic Epistemology* (Bandar Seri Begawan: UBD Press, 2014), 17-18.

³⁷ Sa'id Ramḍān al-Buṭṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991), 33.

³⁸ Jaser Auda, *Al-Kāmil fī Fiqh...*, 43.

Adapun dimensi ghaib sebagai rujukan asal wahyu adalah sebuah misteri teologi yang tidak terjangkau oleh pikiran analisis manusia. Dengan demikian, dalam memahami berbagai peristiwa wahyu pendekatan historis justru mengantarkan pada kebuntuan, serta tidak akan mencapai kemukjizatan yang telah diberikan pada Nabi melalui izin dan bimbingan Tuhan. Karena berbagai lompatan sejarah yang dilalui oleh Nabi dapat dipahami dengan mempostulasi intervensi Tuhan di setiap langkah kehidupan dan perjuangannya.³⁹

Melalui berbagai pemaparan terkait, dapat dipahami bahwa dari tiap masanya mayoritas orientalis memiliki pola yang sama terhadap ajaran Islam. Mereka berkepentingan untuk menunjukkan sisi keprofanitasan Islam.⁴⁰ Adapun perbedaan hanya terletak pada media dan cara yang dijadikan sebagai premis-premis dengan konklusi akhir yang serupa. Kepentingan utama pada abad pertengahan ialah pengupayaan *self defence* dari pengaruh penetrasi Islam terhadap kebangsaan Eropa, hingga tidak jarang Islam digambarkan sebagai berbagai mitos imajinatif. Sedangkan di era kontemporer fokus utama ialah menghegemoni berbagai intelektual Islam, bahkan berbagai gambaran Islam dielaborasikan seilmiah mungkin.⁴¹ Adapun berbagai analisis ilmiah diterapkan guna menunjukkan sisi keprofanitasan proses. Sehingga pada gilirannya hal-hal inilah yang akan mempostulasi lokalitas, relativitas dan gambaran palsu secara keseluruhan terhadap ajaran Islam.

³⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap...*, 260.

⁴⁰ 'Abd Allāh 'Abd al-Karīm, "Kenneth Cragg and The Qur'an: A Critical Analysis," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2005), 54.

⁴¹ Stefano mula, "The History of The Prophet...", 177.

Apabila pendekatan historisitas ini diimplementasikan terhadap ayat Alquran, maka penafsiran yang dihasilkan cenderung bersifat tentatif, dinamis dan relatif lantaran terus memberikan tuntutan pada perubahan yang berkesesuaian dengan latar belakang budaya serta sosial. Akibatnya adalah tidak ada final dalam sebuah penafsiran sehingga umat Islampun tidak paham terhadap kebenaran serta kandungan dari Kitabnya lantaran terus mengalami perubahan. Hal ini tentu akan menggiring pada kebingungan, kerancuan bahkan keraguan karena bertolak pada relativisme dan skeptisisme yang menyamakan antara teks Alquran sebagaimana teks pada umumnya serta menghendaki kerelatifan dan ketentatifan makna.

Berbagai implikasi tersebut mengantarkan pada berbagai perubahan, hingga pendekonstruksian hukum-hukum terhadap berbagai ayat *qat'iy* pada Alquran. Dimana berbagai perubahan akan senantiasa terjadi seiring dengan adanya perbedaan tempat dan waktu yang sesuai dengan konteks sosio histori hingga berujung pada kerelatifan makna. Berbagai makna sangat terbuka untuk selalu direvisi, bahkan karena sifatnya yang kondisional hampir tidak menjumpai sebuah kebenaran mutlak, yaitu bergantung pada budaya dan sosio historis. Pengetahuan yang telah dicapai pada gilirannya akan mengalami perkembangan dengan adanya berbagai negasi, kendati negasi yang ada tidak menghapuskan pengetahuan terdahulu atau dinilai sebagai pengetahuan terbatas dan sesuatu yang terbatas tidak dianggap sebagai sebuah kebenaran.⁴²

⁴² Harda Armayanto, "Relevansi Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer," *Jurnal Kalimah*, Vol. 7, No. 2 (September, 2009), 15-16.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Melalui penjelasan terkait tema problematika penggunaan *sabab nuzūl* Alquran makro pada era kontemporer, berikut kesimpulan yang dapat dipetik:

1. *Sabab nuzūl* Alquran makro hadir sebagai sebuah pendekatan baru di era kontemporer yang merupakan hasil reinterpretasi dari *sabab nuzūl* Alquran klasik. Ia berupaya dalam melakukan pembacaan terhadap teks secara lebih kontekstual meliputi segala kondisi dan situasi sosio historis masyarakat Arab pada masa turunnya Alquran tepatnya pada abad ketujuh Masehi.
2. Dalam implementasinya, *sabab nuzūl* Alquran makro tidak lagi bertolak ukur pada jalur periwayatan, akan tetapi lebih cenderung terhadap data-data historis pada masa turunnya Alquran. Dengan melewati beberapa langkah metodis, seperti berusaha memperkirakan waktu spesifik turunnya suatu ayat, melakukan analisis terhadap berbagai sumber realitas sejarah kemudian menarik kesimpulan dengan melakukan generalisasi.
3. Dalam penggunaan *sabab nuzūl* Alquran makro tentu menyisakan berbagai implikasi terhadap penafsiran Alquran. *Pertama*, penafsiran Alquran bersandar pada kajian sejarah yang sifatnya relatif, karena ia berada di antara subjektivitas dan obyektivitas. *Kedua*, standarisasi *sabab nuzūl* Alquran makro tidak lagi bertolak ukur pada jalur periwayatan sebagaimana yang telah ditetapkan oleh para ulama tafsir klasik, akan tetapi lebih tendensi

menggunakan data-data historis dan logika manusia. *Ketiga*, kebebasan bagi siapapun, baik lintas agama maupun lintas keahlian dalam mengambil peran dan turut serta menentukan *sabab nuzūl* Alquran makro. *Keempat*, Alquran dianggap seperti Kitab sejarah yang memiliki ruang dan waktu serta disetarakan dengan berbagai teks Kitab agama lain dan *kelima*, kredibilitas Alquran bersifat relatif dan tentatif, lantaran selalu menyesuaikan dengan kondisi sosio historis sekitar. Berbagai implikasi tersebut pada gilirannya akan mengantarkan pada berbagai bentuk perubahan, hingga upaya pendekonstruksian hukum-hukum terhadap berbagai ayat *qat'īy* pada Alquran. Perubahan yang senantiasa terjadi seiring adanya perbedaan tempat dan waktu sesuai dengan konteks sosio historis yang berujung pada kerelatifan makna. Berbagai maknapun selalu terbuka untuk direvisi, bahkan tidak ditemukan kebenaran secara mutlak karena sifatnya yang kondisional, yaitu bergantung pada budaya dan sosio historis. Konsekuensi logis dari konsep historisitas ini adalah keberlangsungan Islam sangat bergantung pada konteks sosio historis. Sementara di sisi lain historisitas manusia setiap waktu terus mengalami perubahan, hal ini tentu berakibat pada kesesuaian Islam yang terus dianulir setiap saat dengan dalih historisitas, apalagi dengan adanya jarak antara historis masa lalu dengan masa kini pada tiap masanya.

B. Saran

Sedikit pemaparan yang telah penulis urai dalam tulisan ini hanyalah sekelumit dari sekian persoalan terkait dengan metode atau pendekatan baru yang coba diterapkan terhadap studi Alquran, karena masih banyak berbagai persoalan lain yang patut untuk dikaji, diwaspadai dan dikritisi bersama. Mengingat kondisi umat Islam kini banyak tersilaukan dan tergerus oleh berbagai pemikiran yang sejatinya malah menjerumuskan pondasi, ajaran dan nilai-nilai Islam itu sendiri.

Dengan penuh kesadaran penulis memahami bahwa coretan ini menyisakan banyak kekurangan, bahkan masih jauh dari kata sempurna. Oleh sebab itu, penulis mengharapkan adanya masukan saran yang membangun serta diskusi dan kajian secara lebih lanjut melalui berbagai pisau analisis dan sisi yang berbeda sehingga dapat menambahkan cakrawala terhadap khazanah keilmuan, khususnya dalam ranah studi Alquran. Dengan harapan berbagai persoalan substansial yang masih belum dikaji secara serius dapat diketahui, dipahami dan dikaji bersama dengan penuh kesadaran serta kewaspadaan melalui analisa kritis yang membangun.

DAFTAR PUSTAKA

Alquran dan Terjemahan Departemen Agama RI

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012

-----, "Metode Kontemporer dalam Tafsir Alquran: Kesalingkaitan Asbāb al-Nuzūl al-Qadīm dan al-Jadīd dalam Tafsir Alquran Kontemporer", *Jurnal Ilmu Alqur'an dan Hadis*, Vol. 13, No. 1, (Januari 2012)

-----, Asbāb al-Nuzūl Jadīd dengan Asbāb al-Nuzūl Qadīm: *Seminar Nasional "in Search for Contemporary Methods of Qur'anic Interpretation,"* (Yogyakarta: 25 Februari 2012)

Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu. 1999

‘Abduh, Muḥammad. Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm al-Mushtahar bi Ism Tafsīr al-Manār Juz III*. Mesir: Dār al-Manār. 1948

-----, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm al-Mushtahar bi Ism Tafsīr al-Manār Juz IV*. Mesir: Dār al-Manār. 1948

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Alquran*. Yogyakarta: Forum Kajian Agama dan Budaya. 2001

Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islāmī al-Qirā’at al-‘Ilmiyyat*. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi. 1987

-----, "al-Siyādat al-‘Ulyā wa al-Ṣulṭah al-Siyāsiyyat fī al-Islām", dalam Mohammed Arkoun, *Tārīkhiyyat al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī*. Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī. 1998

Armas, Adnin. *Metodologi Bible Dalam Studi Alquran: Studi Kritis*. Jakarta: Gema Insani. 2005

Armeyanto, Harda. "Relevansi Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer," *Jurnal Kalimah*, Vol. 7, No. 2 (September, 2009)

‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Juz II*. Tunis: Dār al-Tūnīsiyyat li al-Nashr. 1984

Auda, Jaser. *Al-Kāmil fī Fiqh al-Maqāṣid*. Vigninia: al-Ma’had al-‘Ālāmī li al-Fikr al-Islāmī. 2006

Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam, Partner, Resource and Strategies*. Santa Monica: RAND. 2003

Bukhārī (al), Abī ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Barzabakh. *Saḥīḥ al-Bukhārī Juz 1 No. 59*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyāt, TT

Būṭī (al), Sa’īd Ramḍān. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir. 1991

Chozin, Fadjrul Hakam. *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah*. TK: Alpha. 1997

Cragg, Kenneth. *The Event of The Qur’an: The Cradle of Islam*. New York: Fleming H. Revell Company. 1900

-----, *Troibled by Truth*. Bishop Aucland: Pentland Press Ltd. 1992

Dihlawī (al), Waliyullāh. *al-Fauz al-Kabīr fī Usūl al-Tafsīr*. Kairo: Tp. Tt

El-Fadl, Khaled Abou. "The Human Rights Commitment in Modern Islam," Joseph Runzo (ed.), *Human Rights and Responsibilities in The World Religions*. Oxford: One World Publication. 2003

- Fadholi, Ahmad. "Studi Kritis Terhadap Pemikiran John Wonsbrough Tentang Historisitas Al-Qur'an", *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2 (Desember. 2014)
- Gottscholk, Louis. *Mengerti Sejarah: Pengantar Metode Sejarah*, terj. Nugroho Notosutanto. Jakarta: Universitas Indonesia. 1975
- Haleem, M.A.S. Abdel. *The Qur'an: a New Translation*. New York: Oxford University Press. 2004
- Hasyim, Syafiq. "Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan (Telaah Awal Mengenai Pemikiran Mohammed Arkoun), Johan Hendrik Meuleman (ed.)," *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs: From The Earliest Times to The Present*. New York: Palgrave Macmillan. 2002
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis*. Jakarta: Teraju. 2003
- Ishāq, Muḥammad ibn. *al-Sīrat al-Nabawīyyat Juz I*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat. 2009
- Karīm (al), ‘Abd Allāh ‘Abd. "Kenneth Cragg and The Qur'an: A Critical Analysis," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2005)
- Kartanegara, Mulyadi. *Essentials of Islamic Epistemology*. Bandar Seri Begawan: UBD Press. 2014
- Khoiruddin, Heri. Dede Hulaelah. "Historisitas Al-Qur'am: Studi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid Tentang Sebab Turunnya Al-Qur'an", *Sigma-MU*, Vol. 6, No. 2 (September. 2014)
- Kuntowijoyo. *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2008

- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford University Press. 2002
- Madjid, Nurcholis. *Konsep Asbāb al-Nuzūl dan Relevansinya Bagi Pandangan Segi-Segi Tertentu Ajaran Keagamaan dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina. 1994
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya. 2001
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin. 1998
- Mula, Stefano. "The History of The Prophet in The Golden Legend," *Modern Philology*, Vol. 101, No. 2 (November, 2003)
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar. 2008
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Lkis. 2011
- Neuwirth, Anglika. "Orientalism in Oriental Studies: Qur'anic Studies as a Case in Point" *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 9, No. 2 (2007)
- Pranoto, Suhartono W. *Teori dan Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Graha Ilmu. 2010
- Qadafy, Mu'ammār Zayn. *Buku Pintar Sabab Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*. Yogyakarta: IN Azna Books. 2015
- Qarḍāwī (al), Yūsuf. *Kaifā nata'āmalu ma'a al-Qurān al-'Aẓīm Juz V*. Kairo: Maktabat Wahbah. 2006
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta'wīl*. TK: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyyat. 1957

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago. 1982

-----, "The Principle of Shura and The Role of The Ummah in Islam," Mumtaz Ahmad (ed), *State, Politics and Islam*. Indianapolis: American Trust Publication. 1986

-----, *Islam: History of Religion Series III*. New York: Rinehart and Wilson. 1995

Rāzī (al), Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umar Fakhr al-Dīn. *Mafātih al-Ghayb Juz IV*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995

Rippin, Andrew. "The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Quranic Exegesis": *Buletin of The School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, vol. 51, No. 1 (1998)

Rohmah, Lailatu. "Hermeneutika Alquran: Studi Atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid," *Hikmah Journal of Islamic Studies* XII, no. 2 (2016)

Rowi, Roem. *Menafsir ‘Ulūmul Qur’ān: Upaya Apresiasi Tema-Tema Pokok ‘Ulūmul Qur’ān, Cet II*. Sidoarjo: al-Fath Press. 2005

Saeed, Abdullah. "Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting The Qur’an: A Qur’anic Perspective," *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 1, No. 1 (1999)

-----, *The Qur’an: An Introduction*. New York: Routledge. 2008

-----, *Reading The Qur’an in The Twenty-First Century: a Contextualist Approach*. London: Routledge. 2014

Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani. 2012

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998

Scholler, Marco. *Encyclopaedia of The Qur'an III*. Leiden: Brill. 2003

Shahātah, ‘Abdullah Maḥmūd. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān Juz I*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. 2002

Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī’at Juz III*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat. 2005

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan. 1992

Sjamsuddin, Helius. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Ombak. 2007

Sugiyono. *Metode penelitian Kombinasi: Mixed Methods*. Bandung: Alfabeta. 2015

Suryana. *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. TK: Universitas Pendidikan Indonesia. 2010

Susfita, Nunung. “Asbābun Nuzūl Al-Qur’an Dalam Perspektif Mikro dan Makro”, *Tasāmuḥ Jurnal Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Mataram*, Vol. 13, No. 1 (Desember. 2015)

Shahrūr, Muḥammad. *al-Islām wa al-Īmān: Manzūmat al-Qiyam*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’at wa al-Nashr wa al-Tawzī’. 1996

-----, *Naḥwa Uṣūl Jadīdat li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’at*. Damaskus: al-Aḥālī Liṭṭibā’at wa al-Nashr wa al-Tawzī’. 2000

-----, *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Brill. 2009

Syamsuddin, Sahiron. *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Ladang Kata. 2020

Ṭabary (al), Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy Alqurān Juz II*. Kairo: Dār Hajar. 2001

Usuluddin, Win. *Filsafat Sejarah*. Yogyakarta: Panta Rhei Books. 2003

Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Reading The Sacred Text From a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press. 1999

Wāḥidī (al), Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad. *Asbāb Nuzūl Alqurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1991

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books. 2004

Watt, W. Montgomery. Richard Bell. *Introduction to The Qur'an*. London: Edinburgh University Press. 1970

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan. Beirut: Maktabah Lebanon. 1980

Zaidi, Ali Hassan. "A Critical Misunderstanding Islam and Dialogue in The Human Sciences," *Journal of International Sociology*, vol. 22, (2007)

Zamakhsharī (al), Jārullāh Abī al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl Juz I*. Riyāḍ: Maktabat al-'Abīkān. 1998

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*. Jakarta: INSISTS-MIUMI. 2012

Zarqan̄y (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qurān Juz I*. Kairo: Dār al-Hadīth. 2001

Zayd, Naṣr Ḥamid Abū. *al-Naṣ al-Ṣulṭah al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīnī bayna Irādat al-Ma’rifah wa Irādat al-Haymanah*. Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī. 1994

-----, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā li al-Nashr. 1994

-----, *Dawā’ir al-Khauf: Qirā’at Fī Khitāb al-Mar’ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-Islāmī. 1999

-----, *Maḥūm al-Naṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qurān*. Maroko: al-Dār al-Baydhā, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī. 2005

Zwemer, Samuel Marinus. *Arabia: The Cradle of Islam*. New York: Fleming H. Revell Company. 1900

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A