
Reposisi Kaidah *Asbāb Al-Nuzūl* dalam Penafsiran Al-Qur'an

Febri Hijroh Mukhlis

(Institut Agama Islam Negeri Kediri, Indonesia)

hi_jroh@iainkediri.ac.id

Abstract: The old rule of *asbāb al-nuzūl* in the interpretation of the Qur'an gives birth to textual understanding. *Asbāb al-nuzūl* limits the scope of interpretation of certain verses. Because revealed verses cannot be used as the sole basis for determining the direction of interpretation of the Qur'an. This paper uses critical discourse analysis methods to assess and reconstruct the rules of *asbāb al-nuzūl* contextually. In the end, *asbāb al-nuzūl* was no longer considered the cause of the revelation of the verse, but rather the reason for interpreting the Qur'an. With a new position and understanding, all verses will find new reasons or causes to restore.

Keywords: Interpretation; Al-Qur'an; *Asbāb al-Nuzūl*; Repositioning; Construction

Abstrak: Kaidah lama *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir al-Qur'an melahirkan pemahaman yang tekstual. *Asbāb al-nuzūl* membatasi ruang penafsiran terhadap ayat-ayat tertentu. Sebab turun ayat tidak bisa dijadikan sebagai dasar satu-satunya dalam menentukan arah penafsiran al-Qur'an. Tulisan ini menggunakan metode analisis wacana kritis untuk menilai dan merekonstruksi kaidah *asbāb al-nuzūl* secara kontekstual. Pada akhirnya, *asbāb al-nuzūl* tidak lagi dipandang sebagai sebab turunnya ayat, melainkan alasan untuk menafsirkan al-Qur'an. Dengan kedudukan serta pemahaman baru, maka semua ayat akan menjumpai alasan baru atau sebab untuk ditafsirkan kembali.

Keywords: Tafsir; Al-Qur'an; *Asbāb al-Nuzūl*; Reposisi; Konstruksi

Pendahuluan

Filsafat dipahami sebagai model berfikir yang sistematis, radikal tetapi dapat diterima oleh akal yang logis. Dalam dunia filsafat, ada tiga terminologi yang mempunyai kedekatan wilayah yaitu: Filsafat Umum, Filsafat Islam dan Filsafat al-Qur'an. Ketiga terminologi tersebut kesemuanya berangkat dari model pola fikir secara umum, kemudian jika berkaitan dengan konteks Islam sebagai budaya ia bernaung pada term Filsafat Islam, dan jika berkaitan dengan Islam yang berposisi sebagai doktrin, khususnya sumber primernya maka muncullah istilah Falsafah al-Qur'an. Dalam pembidangan ilmu secara formal, bisa dikatakan bahwa terminologi tersebut masih asing. Oleh karena itu secara

ijtihad term tersebut merupakan sintesa antara sistematika pola pikir radikal yang berangkat dan berada pada dataran makna, dan wacana kitab suci yang dianggap formal dan legal kekudusan serta keuniversalnya. Jika “Tafsir” adalah perpanjangan makna teks suci agar mampu terserap oleh akal manusia, maka filsafat adalah perpanjangan logika (akal) untuk menerima dan memahami realitas yang ada.

Dengan demikian, maka istilah filsafat al-Qur’an bukan berarti menjadikan al-Qur’an sebagai objek kajian filsafat, akan tetapi lebih kepada sebuah upaya sistemik untuk mencari pencerahan makna serta pensistematisasian pembacaan teks suci yang dilakukan dengan tidak saling meninggalkan dua ujung sisi, yaitu sisi kekudusan kitab suci yang harus dikaji dan diteliti sesuai dengan prosedural yang ada, dan sisi kebebasan berfikir yang sistematis dan praktis. Sehingga kitab suci tersebut tidak terjadi terasing antara ayat yang *naqliyyah qudsiyyah*, dan ayat yang *‘aqliyyah hissiyyah*.

Al-Qur’an turun dengan dialektika sosial-historisnya. Ayat-ayat al-Qur’an sendiri banyak membicarakan kisah-kisah kehidupan masyarakat Arab awal. Bahkan karya-karya tafsir ulama klasik (mufassir) berdimensi sosial-historis pada masanya. Hal ini membuktikan bahwa al-Qur’an mengalami dialek dengan kondisi masyarakat awal saat itu. Cara al-Qur’an melakukan dialektika dengan kondisi masyarakat sebenarnya ditangkap sangat baik oleh para mufassir klasik. Pertanyaannya sejauh mana dialektika antara wahyu (al-Qur’an) dengan kondisi sosial-historis ini ditangkap oleh para mufassir al-Qur’an seterusnya?

Ada tantangan baru ketika al-Qur’an mengalami proses penafsiran dengan berbagai pendekatan. Utamanya *‘ulūm al-Qur’ān* yang telah memperkenalkan kaidah-kaidah baku dalam menafsirkan al-Qur’an. Salah satu kaidah itu adalah *asbāb al-nuzūl* atau sebab-sebab turunya ayat al-Qur’an. Dalam berbagai riwayat menjelaskan bahwa tidak semua ayat al-Qur’an turun dengan sebab tertentu, meskipun demikian *asbāb al-nuzūl* suatu ayat al-Qur’an telah menjadi kaidah untuk menafsirkan ayat itu sendiri.

Abdullah Saed pernah menyebutkan bahwa salah satu upaya untuk menghidupkan al-Qur’an dalam proses penafsiran adalah adanya keterhubungan dengan konteks.¹ Ayat-ayat al-Qur’an merupakan jawaban atas kondisi sosial-masyarakat yang tidak terbatas. Maka keterhubungan antara teks (ayat) dengan konteks merupakan suatu keniscayaan.

¹Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards A Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 3; *Reading The Qur’an In The Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), h. 4.

Jika suatu penafsiran terhadap ayat tidak memberikan pengaruh atas suatu kondisi sosial masyarakat maka yang ada adalah sebuah pemaksaan pemaknaan terhadap ayat tertentu.

Asbāb al-nuzūl merupakan kaidah yang telah terkodifikasi dalam *‘ulūm al-Qur’ān* dan digunakan oleh banyak mufasssir al-Qur’an. Ketika mufasssir hendak membuat sebuah kepastian hukum melalui ayat al-Qur’an, maka sudah bisa dipastikan akan melihat bagaimana sebuah ayat itu turun pertama kali, kondisi seperti apa yang mengitarinya pada saat itu. Kondisi sosial-historis ayat pada pertama kali menjadi pijakan dasar dalam menetapkan hukum atau sebuah penafsiran.

Mufasssir klasik melihat *original meaning* ketika hendak menafsirkan al-Qur’an. Namun sebenarnya ada problem penafsiran di sini. Apakah *asbāb al-nuzūl* mempengaruhi sebuah produk tafsir dari suatu ayat tertentu? Apakah dalam pengambilan suatu kepastian hukum atau kejelasan makna harus kembali merujuk pada konteks sosio-historis di mana pertama kali ayat itu diturunkan? Pertanyaan ini sebenarnya muncul akibat adanya fanatisme yang berlebihan terhadap kondisi sosio-historis dan pemaksaan makna terhadap ayat-ayat al-Qur’an.

Perdebatan mengenai pro dan kontra penggunaan kaidah *asbāb al-nuzūl* dalam penafsiran al-Qur’an pernah menjadi perhatian khusus oleh para pengkaji *‘ulūm al-Qur’ān*. Bahkan ada yang menyebut bahwa kaidah *asbāb al-nuzūl* merupakan keilmuan yang sudah massif dan komprehensif. Secara kaidah, memang tidak ada yang salah dari *asbāb al-nuzūl*, melainkan cara pandang metodologis yang tidak berkembang, sehingga memandang ketika menafsirkan al-Qur’an diharuskan merujuk kepada makna aslinya ketika pertama kali ditafsirkan.

Tafsir al-Qur’an sendiri tidaklah tunggal. Produk tafsir ada banyak, tafsir al-Qur’an dengan berbagai pendekatan hingga tafsir kontemporer. Beragam tafsir yang berkembang dipengaruhi oleh konteks dan kondisi sosio-historis. Namun pemahaman tentang keragaman tafsir ini juga seringkali salah dipahami dan masing menganggap bahwa tafsir haruslah tunggal. Padahal kaidah *asbāb al-nuzūl* sebenarnya memberikan pengertian bahwa al-Qur’an turun berdimensi konteks masyarakat.²

Problem penafsiran kini muncul, selain fanatisme terhadap produk tafsir, juga pada kekakuan dalam melihat konteks baru yang dihadapi masyarakat. Belum lagi

²“Memahami agama secara kontekstual” merupakan suatu keharusan. Artinya agama hanya dapat berfungsi apabila benar-benar kontekstual, apabila tidak maka agama hanya merupakan ajaran yang kosong saja. Lihat, Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 167.

berpandangan bahwa *asbāb al-nuzūl* harus dirujuk apa adanya dalam menafsirkan al-Qur'an. Jika demikian yang terjadi tafsir akan jauh dari konteks dan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an tidak akan terungkap ketika mengalami perjumpaan dengan situasi-situasi yang baru.

Keragaman makna terhadap ayat-ayat al-Qur'an atau tafsir itu juga melahirkan banyak konflik, baik wacana maupun identitas. Jihad dalam al-Qur'an misalnya, juga memiliki dua pemaknaan yang berbeda. Ada kelompok yang menafsirkan bahwa jihad itu didasarkan dengan perintah berperang, sedangkan ada kelompok yang memaknai bahwa jihad dalam al-Qur'an itu bermakna perintah untuk berjuang melawan hawa nafsu dan berbuat kebaikan. Kebalikan makna yang berbeda ini adalah akibat dari landasan penafsiran. Ada yang kembali kepada penafsiran lama, konteks awal ayat diturunkan, penafsiran dangkal. Sisi yang lain jihad tidak bisa dimaknai terus menerus dengan makna awalnya, kondisi sosial-budaya masyarakat muslim khususnya telah jauh berbeda.

Tafsir terhadap kepemimpinan perempuan dalam al-Qur'an. Tafsir tentang hak waris bagi perempuan. Tafsir tentang hukum potong tangan dalam al-Qur'an. Semua tema penafsiran itu memiliki dimensi sosial-budaya pada masyarakat tertentu. *Asbāb al-nuzūl* memberikan landasan dasar epistemologis bahwa kejelasan suatu peristiwa diawali dengan kejadian tertentu. Maka pemahaman terhadap kaidah *asbāb al-nuzūl* dalam penafsiran al-Qur'an harusnya direposisi sehingga juga berperan dalam upaya kontekstualisasi penafsiran al-Qur'an.

Asbāb al-nuzūl dalam tafsir al-Qur'an posisinya memang begitu penting dalam proses penafsiran. Problemnya tidak adanya reposisi oleh mufassir atas keberadaan *asbāb al-nuzūl* sebagai kaidah tafsir. Maka penelitian ini nanti akan menemukan reposisi kaidah *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir al-Qur'an, tidak menghilangkan perannya sebagai kaidah tafsir, melainkan merumuskan cara baru memandang *asbāb al-nuzūl* sebagai bagian penting dalam proses menafsirkan al-Qur'an.

Pembahasan

Definisi *Asbāb al-nuzūl*

Asbāb al-nuzūl terdiri dari dua kata, *asbāb* dan *nuzūl*. *Asbāb* adalah jamak dari kata *sababun* yang berarti sebab. Jadi *asbāb* ialah sebab-sebab atau alasan-alasan. Sedangkan kata *nuzūl* berasal dari *nazala* yang berarti turun. Maka *asbāb al-nuzūl* dapat diartikan sebagai alasan-alasan atau sebab-sebab diturunkannya ayat al-Qur'an. Dalam

makna lain bisa disederhanakan bahwa ayat al-Qur'an turun sebagai jawaban atas pertanyaan atau peristiwa yang terjadi pada masa kehidupan Nabi Muhammad Saw.

Dalam kajian *'ulūm al-Qur'ān* ada beberapa pengertian yang menjelaskan makna *asbāb al-nuzūl*. Subhi al-Salih dalam *mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan alasan sesuatu diturunkan atau beberapa ayat yang mengandung peristiwa dan jawaban atas perkara hukum yang tengah terjadi pada zaman itu.³ Manna' Khalil al-Qattan juga menjelaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* tidak lain adalah peristiwa yang menyebabkan turunnya al-Qur'an.⁴

Quraish Shihab, penulis Tafsir al-Misbah pernah memberikan dua pengertian. *Pertama*, *asbāb al-nuzūl* merupakan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat al-Qur'an, di mana terdapat peristiwa dan komentar di dalamnya. *Kedua*, *asbāb al-nuzūl* merupakan peristiwa yang terjadi sesudah turunnya ayat al-Qur'an, dimaksudkan bahwa al-Qur'an telah memberikan suatu penjelasan atas suatu peristiwa atau perkara hukum atas suatu ayat tertentu.⁵

Dengan memahami makna tersebut, maka menjadi sangat jelas bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan sebuah alasan ayat turun. Al-Qur'an turun karena adanya peristiwa atau perkara hukum yang perlu ada jawaban. Namun di sisi lain ayat al-Qur'an juga memberikan sebuah penjelasan akan suatu peristiwa mendatang dalam sebuah keterangan atau penjelasan ayat. Latar belakang turunya ayat ini menjadi salah satu rujukan bagi para mufassir al-Qur'an untuk memperdalam tafsirnya, dengan alasan tafsir tidak boleh melepaskan diri dari konteks awal di mana ia diturunkan.

Sebenarnya jika dipahami dalam konteks kebaruan, *asbāb al-nuzūl* bermakna peristiwa yang menjadi rujukan turunnya sebuah ayat al-Qur'an. Peristiwa itupun juga bermacam-macam, berupa pertanyaan atas perkara hukum maupun realitas sosial budaya yang tengah terjadi pada zaman itu. Az-Zarqoni pernah memberikan penjelasan dalam sebuah pengertian juga, bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan sesuatu yang khusus terjadi yang fungsinya adalah sebagai penjelas atas sebuah ayat dalam merespon peristiwa tertentu.

³Subḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilmi, 1988), h. 132.

⁴Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 73. Ibrahim, S. (2010, June 15). Telaah The Holy Qur'an Karya Abdullah Yusuf Ali. *HUNAF: Jurnal Studia Islamika*, 7(1), 1-24. <https://doi.org/https://doi.org/10.24239/jsi.v7i1.105.1-24>

⁵Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 135.

Manna' Khalil al-Qattan memberikan uraian bahwa munculnya sebab turunnya ayat al-Qur'an adalah adanya dua peristiwa. *Pertama*, bahwa telah terjadi suatu peristiwa, sehingga turun ayat mengenai peristiwa tersebut. *Kedua*, adanya pertanyaan yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw atas perkara hukum atau sesuatu hal, maka akan turun ayat al-Qur'an yang menjelaskan atas perkara tersebut. Namun dalam ayat al-Qur'an tidak semua memiliki sebab turun, seperti ayat tentang keimanan dan syariat.⁶

Para ulama al-Qur'an memiliki metode tersendiri dalam memandang periwayatan yang berbeda dalam kaitannya *asbāb al-nuzūl*. Misalnya, ketika Nabi Muhammad Saw menjelaskan atas suatu peristiwa, atau Nabi menjawab atas suatu perkara hukum, tentu disaksikan oleh banyak sahabat. Para sahabat yang mendengar langsung jawaban Nabi seringkali menjadi periwayat dalam menjelaskan sebab turunnya ayat dan artinya ada beragam periwayatan. Ada dua metode yang digunakan dalam memandang keberagaman *asbāb al-nuzūl*; pertama, mengambil *asbāb al-nuzūl* dari yang paling shahih untuk dijadikan sebagai patokan tafsir atas ayat al-Qur'an; kedua, apabila dari sekian banyak periwayatan atas *asbāb al-nuzūl* semuanya dinilai shahih, maka bisa dilakukan dengan proses *tarjīh*, dengan catatan melihat dimensi kedekatan waktu atas suatu peristiwa.

Manna' Khalil al-Qattan membuat banyak keterangan mengenai adanya keragaman peristiwa atau sebab turunnya sebuah ayat al-Qur'an. Apa yang dituliskan oleh al-Qattan adalah salah satu upaya untuk memahami bagaimana ketika dihadapkan dengan banyaknya sebab turun, sementara dalam tafsir hanya membutuhkan sebab yang shahih atau valid dalam arti lain untuk menjelaskan makna ayat al-Qur'an.

- a). Apabila semuanya tidak tegas dalam menunjukkan sebab, maka tidak ada salahnya untuk membawanya kepada atau dipandang sebagai tafsir dan kandungan ayat.
- b). Apabila sebagian tidak tegas dan sebagian lain tegas maka yang menjadi pegangan adalah yang tegas.
- c). Apabila semuanya tegas, maka tidak terlepas dari kemungkinan bahwa salah satunya shahih atau semuanya shahih. Apabila salah satunya shahih sedang yang lain tidak, maka yang shahih itulah yang menjadi pegangan.
- d). Apabila semuanya shahih, maka dilakukan pen-*tarjīh*-an bila mungkin.

⁶Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakkir (Jakarta: Pustaka Literasi, 2009), h. 115.

- e). Bila tidak mungkin dengan pilihan demikian, maka dipadukan bila mungkin.
- f). Bila tidak mungkin dipadukan, maka dipandanglah ayat itu diturunkan beberapa kali dan berulang.⁷

Bagaimana mungkin dalam satu ayat adanya banyak peristiwa? Atau bagaimana mungkin dalam satu ayat ada banyak jawaban? Seperti yang dijelaskan al-Qattan bahwa *asbāb al-nuzūl* diantaranya juga merupakan jawaban Nabi atas pertanyaan-pertanyaan hukum. Keberadaan banyak peristiwa yang berbeda padahal dalam satu ayat saja mengartikan bahwa pada saat itu Nabi bertemu dengan banyak orang. Jadi peristiwa berupa sebab turun yang berbeda itu semua bersumber dari para sahabat atau orang-orang yang dekat dengan Nabi Muhammad Saw.

Secara umum dalam kaidah *asbāb al-nuzūl* pengkaji ilmu al-Qur'an menilai keberadaan *asbāb al-nuzūl* dapat mempermudah dalam memahami al-Qur'an. Adapun hikmah atau manfaat penting dari keberadaan sebab turun ayat diantaranya;

Pertama, dengan mengetahui sebab turunnya ayat maka akan dapat diketahui maksud serta tujuan ayat diturunkan; *Kedua*, dengan mengetahui sebab-sebab atau peristiwa turunnya sesuatu ayat dapat membantu untuk mengkhususkan suatu dalam memutuskan perkara hukum tertentu. Hikmah ini terkait khususnya mengenai sebab turun yang berupa pertanyaan sahabat kepada Nabi kemudian dijelaskan dalam ayat al-Qur'an; *Ketiga*, melalui perantara sebab turunnya ayat al-Qur'an maka mufassir dapat memilah mana yang memiliki maksud khusus dan umum dalam al-Qur'an; *Keempat*, dengan adanya sebab turunnya al-Qur'an mufassir bisa mendalami munasabah atau hubungan satu ayat dengan ayat lain yang dalam peristiwa yang sama.

Pada maksud lebih jauh dalam menafsirkan al-Qur'an, bahwa sebab turunnya ayat adalah bukti bahwa al-Qur'an itu jawaban atas realitas dan peristiwa yang dialami manusia pada masanya. Maka *asbāb al-nuzūl* adalah sarana dalam rangka rekontekstualisasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Namun tidak sedikit penafsiran al-Qur'an yang gagal memanfaatkan kaidah *asbāb al-nuzūl* sebagai bentuk kontekstualisasi, melainkan justru memaksakan tafsir dalam konteks yang tidak seharusnya.

Argumen Kritis Atas Kaidah *Asbāb al-Nuzūl*

⁷Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an...*, h. 123.

Sebelum berbicara tentang argumen kritik kepada kaidah *asbāb al-nuzūl*, perlu peneliti menegaskan bahwa kritik yang dibangun adalah dalam mereposisi dan merekonstruksi kaidah tersebut dalam kedudukannya sebagai salah satu perangkat untuk menafsirkan al-Qur'an. Mufassir al-Qur'an meskipun tidak berlaku pada semua ayat menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai perantara penjelas, bahkan ada pula yang menjadikannya sebagai dasar hukum tertentu.

Peneliti menilai bahwa ada dua kelompok tafsir yang berbeda dalam memandang keberadaan *asbāb al-nuzūl* terkait perannya untuk menafsirkan al-Qur'an. *Pertama*, mufassir yang tekstualistik terhadap *asbāb al-nuzūl*. Mufassir yang masuk kategori ini cenderung menjadikan peristiwa masa lalu adalah peristiwa yang mutlak dijadikan rujukan. Misalnya ayat yang terdapat riwayat *asbāb al-nuzūl* maka tafsir atas peristiwa baru tidak diberlakukan. Tafsir yang menggunakan *asbāb al-nuzūl* demikian cenderung kaku dan tidak berkembang, penafsirnya tunggal dan dianggap paling benar sendiri.

Kedua, mufassir kontekstualis dalam menyikapi *asbāb al-nuzūl*. Mufassir ini biasanya menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai contoh penyelesaian, bukan rujukan tunggal. Mufassir kontekstualis lebih mengutamakan konteks baru dalam menafsirkan al-Qur'an. *asbāb al-nuzūl* dianggap nomer dua keberadaannya, namun tetap menjadikannya sebagai sarana untuk memperjelas kandungan ayat maupun peristiwa tertentu dalam menjelaskan sebab hukum atau yang lainnya.

Kaidah *asbāb al-nuzūl* atau periwayatan terkait sebab turun tidak ada pada masa Nabi Muhammad saw. *Asbāb al-nuzūl* menjadi populer setelah masa al-Wahidi dan karangannya tentang *Asbāb al-nuzūl*, hingga kemudian itu menjadi karya paten terhadap sebab turunnya al-Qur'an. Berbagai sebab turun ayat itu seperti hadis yang bisa dinilai apakah ia *ṣahīḥ* atau *ḍa'īf*, bahkan tidak sedikit periwayatan *asbāb al-nuzūl* itu berbeda karena jalur periwayatan. Maka *asbāb al-nuzūl* merupakan kisah yang dibukukan setelah Nabi dan berkembang bersamaan dengan proses kodifikasi al-Qur'an itu sendiri?

Bagaimana *Asbāb al-nuzūl* bisa menjadi paten dalam kaidah ilmu al-Qur'an? ini pertanyaan historis yang panjang. Kaidah-kaidah tafsir dalam ilmu al-Qur'an merupakan kaidah umum yang dipakai dalam memahami ayat. Lalu para mufassir bersepakat bahwa untuk mencapai level penafsiran yang baik harus memenuhi standar kualifikasi tersebut. Namun anggapan demikian dibantah pula oleh para mufassir baru kontemporer yang menganggap adanya standar kualifikasi mufassir justru membatasi akses setiap orang

untuk memahami al-Qur'an dengan caranya sendiri.

Ada mufassir tematik di Indonesia yang memiliki pemahaman bahwa setiap muslim memiliki akses atas al-Qur'an, yakni untuk memahami dengan kemampuannya sendiri. Dawam Raharjo, sosok ini menarik, karena menghadirkan karya tafsir tematik dengan tema-tema pilihan. Dawam bukan seorang ahli tafsir pada umumnya. Ia menafsirkan al-Qur'an sesuai tema-tema menurut keahliannya dan kebutuhan masyarakat. Tema sosial kemasyarakatan banyak dipilih oleh Dawam. Pendapatnya tentang bagaimana menafsirkan al-Qur'an sangat berbeda dengan mufassir lain, bahwa menafsirkan harus ahli dalam banyak bidang, menurutnya itu justru semacam upaya menjauhkan masyarakat dari al-Qur'an. Maka Dawam tegas menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan untuk siapapun yang ingin memahaminya, tidak ada batasan untuk memahami al-Qur'an.⁸

Muhammad Sahrur dalam penelitian M. Thohar al-Abza, memandang bahwa *asbāb al-nuzūl* itu menyesatkan.⁹ Konstruksi yang dibangun bahwa *asbāb al-nuzūl* dalam kaidah tafsir al-Qur'an itu rapuh. Kritik Sahrur atas kaidah *asbāb al-nuzūl* menjadi catatan penting bahwa sebab turunnya ayat tidak bisa menjadi ukuran untuk memahami ayat al-Qur'an. Masalahnya, kebanyakan kemudian menganggap bahwa setiap ayat memiliki sebab turun, dan ketika hendak menafsirkan harus dicari sebab turunnya. Doktrin penafsiran ini menjadikan seakan setiap ayat harus ditafsirkan dengan sebab turun, padahal tidak semua ayat ada sebab khususnya ketika turun.

Sahrur juga menilai kritiknya atas *asbāb al-nuzūl* secara hermeneutis. Yakni antara al-Qur'an dan sebab turun sebagai teks yang berada pada ruang dan waktu sejarah. Al-Qur'an memiliki pesan-pesan universal yang melampaui setiap peristiwa zamannya. Al-Qur'an teksnya ayat-ayatnya universal diterima dan terus ditafsirkan merespon persoalan dunia yang berkembang. Sedangkan *asbāb al-nuzūl* adalah peristiwa lama, kejadian atau jawaban atas sesuatu yang pernah terjadi pada zamannya. Jika ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan batasan kembali kepada tafsiran klasik, maka ini kecelakan sejarah. Tafsir dengan pesan universal bersamaan dengan teks-teksnya yang *Qaṭ'ī* tidak bisa disamakan dengan sebuah peristiwa yang sudah waktunya ditinggalkan.

Posisi *asbāb al-nuzūl* secara konvensional dalam hal ini tafsir lama bersifat

⁸Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 12.

⁹M. Thoha Al-Abza, "Kritik Muhammad Shahrur terhadap *Asbāb al-Nuzūl* dalam Penafsiran al-Qur'an", *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol 1, No. 1, (2012): h. 41-64.

menentukan makna. Jadi jika ayat hendak ditafsirkan dalam sebuah persoalan maka jawabannya harus merujuk masa lalu. Itu cara konvensional, pertanyaannya apakah cara itu bisa terus menerus dipakai dalam tafsir sekarang? atau menjadikan *asbāb al-nuzūl* dalam posisi yang berbeda? Kedua pertanyaan ini sifatnya hermeneutis, bahwa *asbāb al-nuzūl* dalam ayat-ayat yang khusus mensyaratkan keberadaannya, namun posisi sebab turun itu harusnya bergeser dari konvensional ke cara kontemporer dalam menafsirkan ayat al-Qur'an.

Bahkan Sahrur, dalam penelitian Thohar menilai bahwa munculnya *asbāb al-nuzūl* adalah karena sikap sektarianisme dan fanatisme golongan atau mazhab.¹⁰ Sahrur menambahkan, sebagaimana dijelaskan oleh Thohar, tidak sedikit riwayat yang “menguntungkan” atas golongan tertentu, misalnya Syiah, Mu'tazilah, Khawarij, Murji'ah dan Asy'ariyah. Catatan Sahrur ini menambah kritik terhadap lemahnya *asbāb al-nuzūl* dijadikan sebagai dasar untuk menafsirkan al-Qur'an.

Amin Abdullah, seorang pakar Filsafat dan Studi Islam memberikan ungkapan kritis terkait keberadaan *asbāb al-nuzūl* dalam kaidah tafsir al-Qur'an;

“Konsep *asbāb al-nuzūl* sebenarnya lebih terkandung makna bahwa al-Qur'an adalah sebagai dokumen kitab suci umat Islam yang bersifat historis dan terbuka, sehingga terbuka peluang luas munculnya dialog dan berbagai kemungkinan pemaknaan yang baru. Namun ketika konsep *asbāb al-nuzūl* kurang begitu menarik untuk dipahami sebagai proses sebab akibat (kausalitas) berikut implikasi dan konsekuensinya, maka al-Qur'an menjadi dokumen kitab suci atau yang terlalu “metafisi, *khārijun min al-tārīkh* dan tertutup”. Dimensi keduniawiannya dan kekiniannya tereduksi seluruhnya menjadi semata-mata ketransendensiannya dan kesuciannya. Agak sulit jadinya mencari makna di balik teks-teks yang tertulis secara historis. *Dalālah al-lafẓ* (bunyi teks-teks) lebih dipentingkan untuk berpegang teguh, dan bukannya makna moral yang tersembunyi di balik teks.¹¹

Dari kutipan itu, Amin Abdullah berusaha menjelaskan bagaimana *asbāb al-nuzūl* itu tidak hanya dipahami sebagai sebuah peristiwa, apalagi peristiwa menafsirkan kemudian mutlak-paripurna. *Asbāb al-nuzūl* harusnya dipahami sebagai proses sejarah yang berkembang. Dan proses sejarah itu terjadi secara dinamis, tidak hanya terjadi pada saat ayat al-Qur'an diturunkan, proses sejarah juga terjadi sekarang dan seterusnya. singkatnya, pada kutipan tersebut, Amin Abdullah ingin menjelaskan bahwa *asbāb al-*

¹⁰M. Thoha Al-Abza, “Kritik Muhammad Shahrur terhadap *Asbāb al-nuzūl* dalam Penafsiran al-Qur'an”, *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol 1, No. 1, (2012): h. 41-64.

¹¹Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 138-139.

nuzūl adalah peristiwa yang lumrah membuktikan bahwa al-Qur'an itu kontekstual.

Amin Abdullah bahkan membuat semacam klasifikasi bahwa *asbāb al-nuzūl* ada dua kategori, yakni *asbāb al-nuzūl qadīm* dan *asbāb al-nuzūl jadīd*. *Qadīm* berarti peristiwa lama yang awal terjadi pada saat ayat al-Qur'an pertama kali diturunkan. Sedangkan, *jadīd* maknanya adalah bahwa ada sebab yang baru untuk dijadikan sebagai dasar menafsirkan al-Qur'an. Dari kedua klasifikasi ini Amin Abdullah sebenarnya ingin menjelaskan bahwa proses menafsirkan adalah proses pembacaan terhadap dua hal, yakni teks dan konteks, dalam pemahaman penulis yang dimaksud Amin Abdullah merupakan konteks yang baru.¹²

Kritik maupun klasifikasi dari Sahrur dan Amin Abdullah sebenarnya melihat pentingnya tafsir al-Qur'an yang kontekstual. Tafsir yang bebas dari bayang-bayang zaman awalnya. Hemat penulis, gagasan ini penting dalam rangka menempatkan tafsir dalam posisi utama, sedangkan konteks adalah pendorong agar tafsir terus menerus dilakukan. Ada kekhawatiran jika kecenderungan tafsir yang kaku dan tertutup karena tidak lagi melihat konteks yang jauh lebih penting direspon daripada kembali ke zaman awal lagi.

Namun, beragam kritik terhadap posisi *asbāb al-nuzūl* belum ada reposisi keberadaannya sebagai sebuah kaidah tafsir. Jika kritik demikian yang muncul lalu apakah kemudian kaidah *asbāb al-nuzūl* tidak lagi penting dalam kaidah tafsir, atau apakah kaidah *asbāb al-nuzūl* ini sebaiknya dihapus saja dalam rumusan ilmu al-Qur'an. Pertanyaan ini akan muncul seiring kritik kepada *asbāb al-nuzūl* dan penggunaannya. Maka kaidah *asbāb al-nuzūl* harus ditempatkan dalam kaidah keilmuan, pengertian dan penggunaannya dalam tafsir harus dikembangkan lagi. Posisinya dalam kaidah tafsir harus ditempatkan sesuai bersamaan dengan dinamika tafsir yang terus menerus berkembang.

Kegiatan menafsirkan merupakan dialog antara al-Qur'an dan teks. Ketika pertama kali al-Qur'an diturunkan melalui wahyu kepada masyarakat awal, Allah menunjukkan bahwa al-Qur'an itu kontekstual. Hal ini sangat terlihat dari bagaimana banyaknya peristiwa yang terekam dalam ayat-ayat maupun surat dalam al-Qur'an. Begitu juga *asbāb*

¹²Amin Abdullah, "Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingketerkaitan *Asbāb al-nuzūl* 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): h. 2.

al-nuzūl yang kebanyakan memang menjelaskan peristiwa masa awal di mana al-Qur'an pertama kali berdialog dengan penerima wahyu.

Fenomena Baru Menafsirkan al-Qur'an

Al-Qur'an adalah kitab suci yang berupa teks-teks khusus, al-Qur'an merupakan *kalām Allāh* yang turun kepada Nabi Muhammad saw sebagai risalah kenabian. Al-Qur'an merupakan wahyu yang turun dalam merespon masyarakat Arab pada masanya. Al-Qur'an berbahasa arab dan berisikan banyak peristiwa masyarakat Arab zaman awal. Kisah-kisah dalam al-Qur'an tertulis dalam sebuah kodifikasi mushaf yang masih bertahan hingga sekarang. Pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an menjadi rujukan utama bagi umat Islam untuk mendalami nilai-nilai agama maupun kehidupan.

Al-Qur'an tidak akan pernah berhenti ditafsirkan. Makna nilai setiap ayat dalam al-Qur'an hanya bisa digali ketika ditafsirkan dan dipahami, sedangkan menafsirkan adalah proses yang tidak tunggal. Kegiatan menafsirkan adalah dinamika memahami teks dan konteks sekaligus. Al-Qur'an adalah teks yang sifatnya mutlak, sedangkan konteks sifatnya dinamis. Konteks itu luas, bisa berupa peristiwa, kisah, maupun pertanyaan yang menimbulkan kegelisahan yang mestinya terjawab.

Teks ayat-ayat tidak bisa bermakna tanpa proses memahami. Bahasa al-Qur'an secara hermeneutis adalah bahasa masyarakat Arab awal. Peristiwa itu juga fenomena historis masyarakat Arab penerima wahyu pertama. Sederhananya, al-Qur'an turun dalam proses memberikan pemahaman kepada masyarakat saat itu tentang peristiwa yang terjadi. Kemudian semua mufassir bersepakat bahwa ada sebab di mana ayat turun untuk menjelaskan peristiwa tertentu. Namun, memahami peristiwa yang terkandung dalam ayat saja tidak bisa 'tekstual' melainkan harus kontekstual.¹³

Problem mendasar dalam tafsir adalah adanya jarak antara teks dengan konteks. Padahal jika melihat adanya riwayat dalam beberapa ayat dalam *asbāb al-nuzūl* menunjukkan bahwa al-Qur'an dan peristiwa historis sangat dekat. Demikian pula dengan tafsir, mestinya tidak ada jarak antara tafsir dan prosesnya dalam merespon realitas sosial yang ada. Proses menafsirkan kembali ayat al-Qur'an sendiri merupakan upaya membumikan pesan-pesan tiap ayat dalam kehidupan umat beragama.

Abdullah Saed pernah menjelaskan bahwa untuk melahirkan penafsiran yang baik

¹³Abdul Moqsiith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, (Depok: KataKita, 2009), h. 17-18.

maka dibutuhkan sebuah keterhubungan antara teks dan konteks. Jika teks dan konteks tidak saling memberikan kontribusi pemahaman maka tidak akan lahir sebuah pemaknaan. Ayat-ayat al-Qur'an juga demikian, ia akan sulit dipahami tanpa konteks yang menyertainya. Konteks di sini adalah realitas sosial yang berkembang dalam kehidupan.

Pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an sifatnya universal. Al-Qur'an sejak masa pewahyuan hingga sekarang, diyakini memiliki pesan-pesan yang universal bagi setiap masa kehidupan. Namun disisi lain kehidupan umat Islam dengan realitas sosial yang mengirinya terus berubah. Kehidupan era Nabi dengan sekarang berbeda. Kehidupan sosial-budaya para sahabat Nabi dengan realitas saat ini juga tidak sama. Kehidupan mufassir al-Qur'an klasik dengan kondisi peradaban sekarang berubah sama sekali berbeda. Kenyataan sosial demikian menandakan bahwa pesan-pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'an harus kembali dipahami dalam merespon situasi baru.

Tafsir tidak bisa terus menerus dipahami sama seperti awalnya dipahaminya oleh masyarakat muslim awal. Ayat-ayat yang dipakai akan selalu dan terus sama, namun pemahaman atas ayat itu akan berubah atau berkembang. Jika pemahaman pada ayat terus menerus sama, apalagi didasarkan pada peristiwa awal, maka tafsirnya satu sisi tekstual dan pada sisi lain tafsirnya akan memaksakan. Padahal apa yang pernah dipahami awal belum tentu sesuai atau cocok dengan kondisi sekarang yang jelas sangat berbeda.¹⁴

Ulil Abshar Abdallah pernah menyebutkan bahwa al-Qur'an merupakan teks yang bebas dan merdeka agar bisa dipahami dalam konteks kekinian. Penjelasan Ulil ini mendapat banyak respon, terutama dari kelompok 'konservatif'. Tuduhan yang menilai bahwa al-Qur'an disamakan dengan teks-teks pada umumnya. Al-Qur'an merupakan kitab suci, jika disamakan dengan teks seperti umumnya maka akan kehilangan dimensi sakralitasnya. Namun, sebenarnya al-Qur'an memang teks, ia terkodifikasi sebagai teks. Al-Qur'an berisikan nilai-nilai dan pesan Tuhan yang berada dalam bahasa dan peristiwa manusia. Salah satu cara untuk menggali pesan Tuhan itu diperlukan penafsiran yang melibatkan konteks kekinian.

Gagasan Ulil Abshar Abdallah memang kritis-hermeneutis. Argumen Ulil ini

¹⁴Menurut Amin Abdullan, ada corak dalam penafsiran al-Qur'an. pertama, tekstual dan semi tekstual; kedua, kontekstual-progresif. Baca, Amin Abdullah, "Memahami al-Ruju' Ila al-Qur'an wa al-Sunnah: Dari Qiro'ah Taqlidiyyah ke Tarikhiyyah-Maqashidiyyah", dalam Wawan Gunawan (ed.), *Fikih Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, (Bandung: Mizan, 2015), h. 49.

ditulis ketika aktif dalam komunitas muslim liberal. Meskipun gagasan, argument dan pemikiran kelompok ini banyak dinilai negatif, kelompok ini berhasil memberikan kontribusi keilmuan, salah satunya dalam kajian studi al-Qur'an.¹⁵ Berikut adalah gagasan Ulil tentang bagaimana memperlakukan al-Qur'an;

Pertama, al-Qur'an adalah teks yang terbuka. Tidak ada orang atau kelompok yang paling berhak menafsirkan al-Qur'an. semuanya memiliki hak menafsirkan.

Kedua, pesan-pesan terkandung dalam ayat al-Qur'an harus dipahami secara kontekstual. Kesalahan memahami ayat akan berdampak serius dalam pemahaman keagamaan. Orang atau kelompok ekstremisme beragama merupakan contoh bagaimana menafsirkan ayat al-Qur'an secara keliru. Jihad dipahami sebagai perintah berbuat kekerasan, melukai, dan membunuh orang lain yang tidak seiman. Jika ayat-ayat tentang jihad dipahami secara kontekstual maka tidak akan muncul pemahaman keagamaan yang menyesatkan dan keliru.

Ketiga, al-Qur'an harus dipahami selaras dengan tujuan universal. Maksudnya pesan universal Islam adalah pesan *rahmatan li al'ālamīn*. Islam sangat meninggikan pesan-pesan kepedulian, saling menghargai dan kemanusiaan. Al-Qur'an yang dipahami jauh dari pesan universal agama akan melahirkan klaim terhadap diri sendiri maupun kelompok, sehingga merasa dirinya paling benar dan mewakili kebenaran sedangkan yang lain tidak sama sekali.

Keempat, al-Qur'an harus dipahami sebagai salah satu upaya pemuliaan manusia. nilai-nilai kemanusiaan sering luput dalam proses menafsirkan. Peristiwa peradaban klasik yang berdarah-darah semestinya ditinggalkan dan tidak terulang lagi. Islam tidak pernah memerintahkan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan.

Kelima, pemahaman atas al-Qur'an harus progresif. Al-Qur'an harus terus ditafsirkan untuk merespon peradaban yang terus maju. Tafsir al-Qur'an mesti relevan dengan kehidupan umat Islam khususnya. Mufassir baru akan lahir pada peradaban yang maju, hal itu perlu dalam rangka menjadikan al-Qur'an sebagai prinsip-prinsip yang dinamis. Penafsiran lama yang tidak relevan harus ditinggalkan kemudian melahirkan tafsiran-tafsiran baru yang sesuai dengan

¹⁵Abdul Moqstith Ghazali (et.al), *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia, 2009), h. 38-39. Ibrahim, S. (2014). Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana Dalam Metode Tafsir Alquran?. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 11(1), 23-41. <https://doi.org/https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.338.23-41>

kemajuan zaman.

Abdurrahman Wahid pernah menjelaskan bahwa al-Qur'an melalui ayat-ayatnya harus dijelaskan melalui konteks tertentu. Konteks di sini adalah peristiwa baru. Al-Qur'an harus terproyeksi dalam kehidupan nyata. Menurutnya, orientasi umat Islam selanjutnya adalah modernitas. Maka orientasi tafsir al-Qur'an juga akan mengarah pada perkembangan itu.¹⁶

Tema-tema baru al-Qur'an banyak ditemukan oleh masyarakat muslim. Islam tidak menutup diri akan adanya perkembangan peradaban. Perkembangan teknologi informasi, wacana kemanusiaan, gender, dan juga politik global. Al-Qur'an bukan berarti dipaksa untuk bicara tema baru, namun memang sebuah keniscayaan menghadirkan nilai-nilai universal al-Qur'an dalam kehidupan yang terus berubah.

Fenomena baru berupa realitas sosial merupakan cara untuk menjadikan penafsiran al-Qur'an lebih aktual-kontekstual. Tafsir-tafsir dengan tema kekinian dinantikan oleh umat Islam ketika dihadapkan dengan banyak persoalan agama yang sama sekali belum pernah dipikirkan oleh generasi sebelumnya. Generasi penafsiran sebelumnya tidak pernah menjumpai peradaban sekarang dan kedepan, jika tafsir dipaksa kembali ke masa awal ditafsirkan, itu sama artinya berjalan mundur, tafsir tidak lagi universal baik secara teks maupun pesan-pesannya.

Belakangan ini tema-tema baru yang muncul adalah terkait dengan isu global. Ada isu tentang kemanusiaan, baik terkait dengan kekerasan, kebijakan terhadap minoritas beragama, dan konflik antar negara. Tema lain yang tidak kalah penting juga isu kekerasan seksual dan kesetaraan gender. Tema ini menarik karena pada era klasik, tafsir tentang gender dan kekerasan seksual kurang mendapat perhatian lebih serius. Tema lingkungan atau ekologi juga menarik direspon oleh tafsir al-Qur'an. Kenyataan global perubahan iklim tengah dirasakan seluruh dunia. Dampak kerusakan alam dan efek dari penggunaan sumber daya alam secara berlebihan menjadi wacana serius di masa depan. Dan banyak tema lain yang menarik untuk menjadi sebab menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an.

***Asbāb al-Nuzūl* Sebagai Alasan Menafsirkan Bukan Menentukan Makna**

¹⁶Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 27-28. Ibrahim, S. (2014). Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana Dalam Metode Tafsir Alquran?. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 11(1), 23-41.
<https://doi.org/https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.338.23-41>

Beberapa ayat al-Qur'an memang memiliki sebab turunya ayat. Penting menjadi catatan terutama dalam upaya menafsirkan al-Qur'an, yakni bahwa *asbāb al-nuzūl* bukanlah peristiwa yang bisa menentukan makna sebuah penafsiran. *Asbāb al-nuzūl* merupakan rangkaian peristiwa yang timbul sebelum ayat al-Qur'an turun. Pada saat ayat turun berlatar peristiwa, maka peristiwa itu merespon dan memberikan jawaban melalui ayat-ayat tersebut. Peristiwa turunya ayat yang berlatar realitas sosial adalah sebuah kondisi historis di mana pesan-pesan al-Qur'an bisa sampai kepada masyarakat saat itu.

Menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai satu-satunya syarat menafsirkan adalah keliru. Ayat yang dipandang memiliki riwayat sebab turun tidak bisa dipaksakan berbunyi maknanya sebagaimana peristiwa awal. Sebab turun ayat adalah perantara. Jika dulu peristiwa awal merupakan sarana ayat itu turun, maka ada sebab lain baru di mana ayat itu kembali ditafsirkan. Amin Abdullah menyebut ada sebab turun yang sifatnya *qadīm*, dan ada yang *jadīd*. Sebab turun yang *jadīd* dimaksudkan adalah peristiwa baru, realitas sosial saat ini yang timbul di masyarakat. Sebab *jadīd* itu bukan lagi alasan kenapa ayat turun, melainkan sebab sebuah ayat kembali dipahami secara berbeda.

Kedudukan *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir harus dijelaskan secara berbeda. *Pertama*, sebab turun merupakan realitas sosial yang terbatas ruang dan waktu. *Kedua*, sebab turunya ayat tidak menjadi syarat mutlak dalam tafsir al-Qur'an. Mufassir harus menentukan dulu riwayat mana yang paling kuat, apabila terdapat dua periwayatan yang berbeda. Adanya dua periwayatan ini menunjukkan sisi lemahnya sebab turun ayat jika dijadikan sebagai dasar memahami ayat. *Ketiga*, *asbāb al-nuzūl* dijadikan sebagai bentuk kontekstualisasi dalam tafsir.

Posisi *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir bukan berarti ditiadakan begitu saja, melainkan direposisi kegunaannya dalam tafsir al-Qur'an kontemporer. Kedudukan *asbāb al-nuzūl* yang baru berarti menjadikan kedudukannya sebagai syarat untuk menafsirkan semua ayat, bukan ayat tertentu saja. Jadi *asbāb al-nuzūl* bukan sekedar dipahami mana sebab lama dan sebab baru, namun kedudukannya sebagai kerangka metodologi tafsir al-Qur'an.

Asbāb al-nuzūl dalam hermenetik merupakan fenomena sosial. Kedudukan *asbāb al-nuzūl* nantinya menjadi salah satu syarat untuk menafsirkan ayat al-Qur'an. Meskipun sebab turun tidak berlaku untuk semua ayat al-Qur'an, namun pengertian dan posisi baru *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir dapat menjadikannya berarti dalam semua tafsir al-Qur'an.

Artinya pemahaman *asbāb al-nuzūl* yang lama harus digeser kepada pemahaman yang baru. Paradigma yang menilai *asbāb al-nuzūl* sebagai sebab turun harus diganti, bahwa bahwa *asbāb al-nuzūl* adalah alasan kenapa ayat ditafsirkan.

Cara pandang baru terhadap kaidah *asbāb al-nuzūl* ini tidak jauh berbeda dengan model *tafsīr mauḍūʿī*. Tafsir tematik hampir tidak membutuhkan sebab turun ayat untuk menafsirkan al-Qur'an. Metode tematik mendahulukan konteks daripada teks untuk ditafsirkan. Logikanya tafsir lahir tidak bermula dari teks melainkan dari konteks.

Kedudukan *asbāb al-nuzūl* yang dipahami sebagai sebab menafsirkan ayat akan berguna dalam setiap ayat al-Qur'an. Hal ini akan sejalan dengan prinsip-prinsip universal dalam Islam, bahwa Islam merupakan agama yang *rahmatan li al-ʿālamīn* dan sesuai pada setiap waktu keadaan. Spirit dinamis dalam Islam ini juga harus ada dalam kaidah tafsir al-Qur'an sehingga mufassir 'baru' dapat berani mengambil peran dalam menghidupkan (*living*) ayat-ayat al-Qur'an.

Kaidah tafsir yang tetap akan digunakan, seperti kebanyakan mufassir dalam karya tafsirnya. Misalkan menafsirkan ayat tertentu, tentu melihat aspek kebahasaan, munasabah antar ayat, kemudian pendapat ulama, tidak lupa juga menambahkan hadis Nabi. Namun peran *asbāb al-nuzūl* bisa dimasukkan meskipun ayat yang ditafsirkan memang tidak memiliki riwayat sebab turun. Kedudukan *asbāb al-nuzūl* nantinya merespon realitas sosial yang tengah terjadi sebagai alasan kekinian dalam menafsirkan al-Qur'an.

Jika *asbāb al-nuzūl* dipahami sebagai sebuah alasan menafsirkan, maka kedudukannya akan hadir pada setiap ayat al-Qur'an. Pandangan konvensional yang menyebut bahwa *asbāb al-nuzūl* menjadi ukuran untuk menafsirkan ayat-ayat yang memiliki riwayat. Namun dengan pandangan hermeneutis, melihat *asbāb al-nuzūl* sebagai sebuah fenomena sosial, maka setiap ayat bisa ditafsirkan dengan alasan atau peristiwa baru.

Tema tentang kesetaraan gender misalnya. Perihal kepemimpinan perempuan dalam al-Qur'an. Tafsir atas ayat kepemimpinan perempuan dalam al-Qur'an melahirkan banyak pandangan yang berbeda. Perbedaan penafsiran itu bisa terjadi karena perbedaan pandangan dalam kerangka teori dan pendekatan. Namun perbedaan bisa juga muncul karena perbedaan latar belakang ideologis. Ada kelompok yang menolak perempuan sebagai seorang pemimpin, namun ada juga kelompok yang membolehkan perempuan

menjadi pemimpin. Padahal ayat yang ditafsirkan sama, dengan latar sosial yang berbeda, pandangan berbeda ayat bermakna berbeda juga.

Allah Swt berfirman dalam QS al-Nisā'/4: 34;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Terjemahnya:

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.”¹⁷

Ayat ini menjadi dalil bagi sebagian orang untuk tidak menjadikan perempuan sebagai pemimpin. Bahkan tidak sedikit juga dalil ini dijadikan sebagai alasan politis bahwa agama tidak menghendaki umat dipimpin oleh seorang perempuan.

Ada dua kecenderungan yang menyebabkan tafsir ini dipahami berbeda. *Pertama*, jika ayat tersebut dipahami secara tekstual maka memang teks menerangkan bahwa pemimpin itu laki-laki. Tafsiran ini lahir dengan mengecualikan sebab turunnya ayat bahkan realitas saat ini yang terjadi. *Kedua*, penafsiran yang kontekstual, ayat tersebut tidak menjadi dalil siapa pemimpin yang berhak, laki-laki maupun perempuan. Sebab turun ayat pasti dipertimbangkan sebagai alasan kenapa ayat itu menarasikan demikian. Kemudian akan dihadirkan realitas yang baru terkait bagaimana peran kontribusi perempuan dalam kehidupan sosial yang lebih luas.

Lahirnya pandangan bahwa perempuan dilarang menjadi pemimpin kebanyakan berlatar budaya patriarki. Masyarakat pra-Islam sangat mendikriminasi peran publik perempuan. Pada masa itu perempuan menjadi nomer dua dalam semua kedudukan, baik dalam pandangan budaya, sosial, dan ditafsirkan dengan narasi agama sebagai umat yang “diperbudakkan”. Hak publik perempuan terpenjara dalam narasi budaya dan agama.

¹⁷Kementerian Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahan* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), h. 84.

perempuan tidak berhak bebas berbicara. Hak mereka dalam persaksian, warisan, pernikahan, dan juga kepemimpinan tidak diberikan. Masa pra-Islam perempuan tidak pernah diberikan kesempatan untuk berperan dan belajar. Mereka terkungkung oleh budaya masyarakat dan penafsiran agama yang salah.

Tafsir QS al-Nisā'/4: 34 tentang hak siapa yang layak menjadi pemimpin bergantung bagaimana ia ditafsirkan. Penafsiran yang diskriminatif terhadap perempuan pasti berlatar budaya pra-Islam, yakni patriaki. Sedangkan al-Qur'an melalui ayat-ayat lain menunjukkan keberpihakan kepada perempuan. Al-Qur'an banyak menyampaikan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan keseimbangan baik antara laki-laki dan perempuan. Allah Swt dalam al-Qur'an bahkan menegaskan bahwa tidak ada perbedaan di antara manusia dihadapan-Nya kecuali hanya satu alasan yakni tingkat ketaqwaannya.

Ayat itu harus ditafsirkan dengan *asbāb al-nuzūl* sebagai sebab menafsirkan al-Qur'an. Sebab itu bukan sebab turunnya ayat lagi. Bukan juga bagaimana budaya patriaki sangat kental pada masa awal Islam sehingga tafsirnya harus satu arah dengan tafsir ortodoks yang keliru. Ayat tentang kepemimpinan perempuan harus ditafsirkan dalam konteksnya di mana perempuan adalah memiliki hak yang sama.¹⁸

Di Indonesia, misalnya sebagai contoh, QS al-Nisā'/4: 34 tidak akan ditafsirkan bahwa pemimpin hanya laki-laki. Secara kebudayaan, patriaki tidak dikenal di Indonesia. Kalaupun ada kelompok yang berpandangan patriarki secara agama, pasti pandangannya berasal dari pandangan luar. Di Indonesia ini antara laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama. Keduanya memiliki kesempatan untuk berperan dalam ruang publik, baik dalam peran sosial maupun politik. Keduanya sama-sama memiliki hak belajar yang sama. Tidak ada kedudukan yang timpang di antara keduanya.

QS al-Nisā'/4: 34 ditafsirkan dalam konteks, sebab menafsirkan di Indonesia akan berbeda maknanya. Pemimpin tidak harus laki-laki, perempuan juga berhak menjadi pemimpin. Keduanya di Indonesia memiliki peran sama, baik laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan seimbang untuk berkompetisi dan membekali diri memiliki kemampuan dalam memimpin. Keduanya tidak dibatasi dalam soal pendidikan, bahkan dalam dunia politik juga demikian. Secara kebudayaan di Indonesia, laki-laki dan perempuan didukung secara sosial, ekonomi, politik dan pemikiran agama bahwa

¹⁸Lihat, Said Agil Husain al-Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), h. 229.

keduanya seimbang dan sama-sama memiliki hak.¹⁹

Ayat yang menjelaskan makna *qawwāmūna* adalah “laki-laki” itu bukan dalam arti biologis. Maksud ayat itu adalah siapa yang memiliki kemampuan dialah yang layak. Apakah laki-laki ataupun perempuan, selama dia memiliki kemampuan bisa menjadi pemimpin. Misalkan ada dua calon pemimpin, satu laki-laki dan satu perempuan, sedangkan yang laki-laki tidak memiliki kecakapan, maka perempuanlah yang lebih layak karena memang memiliki kemampuan menjadi pemimpin.²⁰

Di Indonesia budaya seimbang antara laki-laki dan perempuan didukung pula dengan penafsiran ayat yang kontekstual. Meskipun upaya penafsiran atas kedudukan laki-laki dan perempuan tidak dimulai baru-baru ini, namun upaya itu memang didukung dengan budaya setara antara laki-laki dan perempuan di Indonesia. Terbukti, ruang-ruang publik di Indonesia tidak hanya dikuasai oleh laki-laki namun juga ada keterlibatan perempuan di sana. Pejabat pemerintah dari pusat hingga daerah juga menunjukkan wajah baik tentang keseimbangan itu, ada pemimpin daerah perempuan atau pejabat perempuan yang berprestasi dalam kepemimpinannya.

Contoh penafsiran dan pemaknaan tersebut menunjukkan bagaimana ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan sebab yang atau peristiwa tertentu yang sedang terjadi. Sebab turun ayat tidak bisa menjadi penentu penafsiran. Peristiwa turunnya ayat juga sangat mungkin multitafsir atau sangat mungkin berlatar budaya yang tidak sesuai dengan zaman baru saat ini. Maka ayat-ayat al-Qur'an yang berdimensi sosial mestinya ditafsirkan dalam realitas sosial. Ayat-ayat al-Qur'an kini mengalami perjumpaan dan realitas atau peristiwa baru, bukan peristiwa klasik ketika ayat itu turun. Maka menafsirkan kembali ayat al-Qur'an mutlak dilakukan, atau merevisi tafsir konvensional ke arah penafsiran baru sangat diperlukan.

Penutup

Asbāb al-nuzūl merupakan salah satu kaidah dalam tafsir al-Qur'an. Peristiwa turun

¹⁹Adanya perubahan pemahaman atas hukum bergantung juga pada perubahan situasi, keadaan dan kebiasaan. Begitu juga dengan peran perempuan dalam ruang publik. Di mana baik laki-laki dan perempuan punya kesempatan yang sama. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Fikr), h. 4.

²⁰Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan tentang ayat QS al-Nisā'/4: 34 tidak bisa menjadi dasar bahwa kepemimpinan hanya berada pada tangan laki-laki. Melainkan makna ayat itu lebih luas bahwa kepemimpinan harus diserahkan kepada mereka yang memiliki kemampuan dan keahlian dalam memimpin. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 770.

tidak ada pada semua ayat al-Qur'an melainkan pada ayat-ayat tertentu. Mufassir menggunakan sebab turun sebagai dasar untuk menjelaskan peristiwa di mana ayat turun. Dalam penggunaannya, terutama pada ayat yang memiliki sebab turun, *asbāb al-nuzūl* ditempatkan sebelum menafsirkan ayat, peristiwa itu dituliskan oleh mufassir sebagai dasar bahwa peristiwa itu ada dan menjadi pola untuk memaknai ayat tertentu. Tidak sedikit ayat al-Qur'an yang memiliki sebab turun ditafsirkan sebagaimana peristiwa awal, sehingga ayat al-Qur'an kehilangan nilai-nilai universalnya.

Kaidah *asbāb al-nuzūl* ini ada masalah dalam penggunaannya. Sebab turun ini peristiwa yang diriwayatkan seperti hadis Nabi. Bahkan dalam satu ayat ada perbedaan sebab turun, karena ada dua periwayatan yang berbeda. Mufassir harus memilah sebab turun mana yang paling valid atau paling kuat. Tentu pencarian riwayat mana yang paling kuat ini mufassir butuh ketelitian, ia harus mencari mana riwayat yang paling shahih sebagai sebab ayat turun. Jika melihat perbedaan riwayat ini menunjukkan bahwa ayat al-Qur'an berdimensi peristiwa, ia jawaban atas peristiwa yang terjadi. Artinya, peristiwa itu sifatnya temporal tidak universal.

Bagi mufassir keberadaan sebab turun ini penting diperhatikan. Sebab turun membawa pengaruh dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu. Namun ada dua kelompok mufassir yang berbeda pandangan dalam penggunaan sebab turunnya ayat.

Pertama, aliran tekstualis, ia menafsirkan ayat sebagaimana ayat itu turun. Peristiwa awal ayat turun dijadikan sebagai media menafsirkan sekaligus menentukan arah penafsiran ayat. Tafsir aliran ini cenderung kaku dan terbatas. Produk tafsirnya tidak berdimensi sosial-kekinian, namun melahirkan pemaknaan yang memaksakan. Kehendak tafsirnya tidak ada kebaruan, bahkan menilai hasil pemaknaanya benar dan mutlak.

Kedua, aliran kontekstualis, aliran ini memandang sebab turun sebagai media memahami peristiwa namun tidak menentukan arah penafsiran. Mufassir aliran ini menilai sebab turun hanya sebagai penjelas bahwa ada peristiwa yang melatarbelakangi ayat turun. Sebab turun menjadi dasar mengambil pesan dan nilai-nilai dari sebuah peristiwa kemudian dikontekstualisasikan pada kondisi baru. Penafsiran aliran ini sangat terbuka, terbuka pada realitas baru dan menilai bahwa tafsir harus terus berkembang.

Peristiwa sebab turunnya ayat merupakan realitas sosial yang terbatas pada ruang dan waktu. Ayat yang turun dalam sebuah peristiwa menunjukkan bahwa al-Qur'an sejak awal turun merespon itu, artinya al-Qur'an sangat kontekstual pada zamannya. Sebab

turun ayat adalah bukti al-Qur'an turun menjawab sebuah peristiwa. Alasannya jelas agar pesan-pesan universal al-Qur'an bisa dengan mudah dipahami ketika berdialog langsung dengan bahasa peristiwa masyarakat awal. Maka sebab turunnya ayat tidak bisa menentukan arah penafsiran al-Qur'an oleh mufasssir.

Asbāb al-nuzūl harus reposisi dalam kaidah yang baru. Bukan berarti sebab turun itu tidak penting lagi. Juga bukan berarti sebab turun ditiadakan dalam kaidah tafsir, namun mereposisinya secara berbeda. *Asbāb al-nuzūl* dalam pengertian yang lebih luas berarti bukan hanya peristiwa turunnya ayat. *Asbāb al-nuzūl* dalam arti bahwa al-Qur'an merespon peristiwa awal Islam maka ia harus dipahami sebagai alasan untuk menafsirkan ayat al-Qur'an. *Asbāb al-nuzūl* dulu sebagai peristiwa turunnya ayat, Allah menjawab realitas sosial dengan ayat al-Qur'an, maka kini *asbāb al-nuzūl* merupakan alasan kembali kenapa ayat itu ditafsirkan. Dalam pemahaman baru ini, maka *asbāb al-nuzūl* sebagai kaidah baru untuk menafsirkan al-Qur'an tidak hanya berlaku pada ayat-ayat tertentu, di mana awalnya hanya ayat tertentu saja yang memiliki sebab turun. Kini semua ayat punya alasan untuk ditafsirkan kembali, dengan peristiwa kekinian, realitas baru, dan persoalan peradaban umat yang terus berubah.

Daftar Pustaka

Al Qur'ān al Karīm.

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

_____, *Memahami al-Rujū' Ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah: Dari 'Qirā'ah Taqlidiyyah ke Tārīkhiyyah-Maqāṣidiyyah*, dalam Wawan Gunawan (ed.), *Fikih Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: Mizan, 2015.

_____, "Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingketerkaitan *Asbāb al-Nuzūl al-Qadīm* dan *al-Jadīd* dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer". *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 13, No. 1, Januari 2012.

Al-Abza, M. Thoha. "Kritik Muhammad Shahrur terhadap *Asbāb al-Nuzūl* dalam Penafsiran al-Qur'an". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* Vol 1, No. 1, 2012.

Ali, Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Anshori, Muhammad. "Wawasan Baru Kajian *Asbāb al-Nuzūl*: Analisa Terhadap Pemikiran M. Amin Abdullah". *Qof*, Volume 2, Nomor 1, 2018.

Anwar, Rosihan. *Ulum al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

- Ghazali, Abdul Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: KataKita, 2009.
- _____, *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia, 2009.
- Ibrahim, S. (2014). Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana Dalam Metode Tafsir Alquran?. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 11(1), 23-41.
<https://doi.org/https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.338.23-41>
- Ibrahim, S. (2010, June 15). Telaah The Holy Qur'an Karya Abdullah Yusuf Ali. *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*, 7(1), 1-24.
<https://doi.org/https://doi.org/10.24239/jsi.v7i1.105.1-24>
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Kašīr, Ismā'īl bin 'Umar bin. *Tafsīr Ibn Kašīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1401.
- Kementerian Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahan*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019.
- Al-Munawwar, Said Agil Husain. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Munjin, Shidqy. "Konsep *Asbāb al-Nuzūl* dalam '*Ulūm al-Qur'ān*'. *Al-Tadabbur*, Vol. 4, Nomor 1, 2019.
- Muslimah, Siti et.al. "Urgensi *Asbāb al-Nuzūl* Menurut al-Wahidi". *Al-Bayan*, Vol. 2, Nomor 1, 2017.
- Permata, Ahmad Norma. Hermeneutika Fenomenologis Paul Recouer, dalam *Hermeneutika Transedental*. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an, terj.* Mudzakkir. Jakarta: Pustaka Litera, 2009.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Al-Rāzi, Ibn Abī Ḥātim. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm Musnadan 'an Rasūlillāh wa al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'īn*. Makkah: Maktabah Nizar Muṣṭafa al-Bāz, 1419.
- Recouer, Paul. Penjelasan dan Pemahaman, terj. Mun'im Sirry, dalam *Pemikiran Hermeneutika Dalam Tradisi Barat*. Yogyakarta: LP. UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Rohmah, Niswatur. "Studi Analisa Kaidah *Asbāb al-Nuzūl*: Kelebihan dan Kekurangannya". *Al-Tadabbur*, Volume 4, Nomor 2, 2019.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards A Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- _____, *Reading The Qur'an un The Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. New York: Rouletde, 2014.
- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilmī, 1988.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

- _____, *Ensiklopedia al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jamī' al-Bayān 'an Tanwīl fī al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1405.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- _____, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Zaini, Ahmad. "Asbāb al-Nuzūl dan Urgensinya dalam Memahami Makna al-Qur'an". *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 1, 2014.