

**REKONSTRUKSI KONSEP *ASBAB AL-NUZUL* PERSPEKTIF NASHR
HAMID ABU ZAID**



SKRIPSI

*Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama
(S.Ag) Pada Jurusan Ilmu Al Qur'an dan Tafsir (IAT)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah (FUAD)
Universitas Islam Negeri Datokarama*

Oleh :

**MUH ANSAR A SINA
NIM : 17.2.11.0008**

**JURUSAN ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI DATOKARAMA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Dengan penuh kesadaran yang bertandatangan di bawah ini, menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “REKONSTRUKSI KONSEP ASBĀB AL-NUZUL PERSPEKTIF NASHR HAMID ABU ZAID” benar adalah hasil karya penyusunan sendiri, jika kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, atau dibuat oleh orang lain secara keseluruhan atau sebagian, maka skripsi dan gelar yang diperoleh karenanya, batal demi hukum.

Palu, 8 Maret 2022 M

Penulis

Muh. Ansar. A.Sina

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “REKONSTRUKSI KONSEP *ASBAB AL-NUZUL* PERSPEKTIF NASHR HAMID ABU ZAID” oleh Mahasiswa atas nama Muh Ansar A Sina, NIM: 172110008, Studi ilmu Alquran dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab & Dakwah Universitas Islam Negeri Datokarama, setelah dengan seksama meneliti dan mengoreksi skripsi yang bersangkutan, maka masing-masing pembimbing memandang skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat diajukan untuk diseminarkan.

Palu, 3 Februari 2022

MENGETAHUI

Pembimbing I



Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag.

NIP. 196509011996031001

Pembimbing II



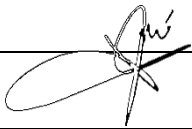


Darlis, Lc, M.S.I.

NIP. 198805032015031007

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi saudara Muh Ansar A Sina, NIM : 172110008 dengan judul **“Rekonstruksi Konsep *Asbab Al-Nuzul* Perspektif Nashr Hamid Abu Zaïd”** yang telah diujikan di hadapan dewan penguji Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Datokarama Palu pada tanggal 8 Februari 2022 M. yang bertepatan dengan tanggal 7 Rajab 1443 H. dipandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi kriteria penulisan karya ilmiah dan dapat diterima sebagai persyaratan guna memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir dengan beberapa perbaikan.

DEWAN PENGUJI

Jabatan	Nama	Tanda Tangan
Ketua	Yulia, S. Pd., M. Pd.	
Munaqisy I	Dr. Muh Rafi'iy Rahim, S.Th.I., M.Th.I.	
Munaqisy II	Dr. Tamrin M.Ag.	
Pembimbing I	Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag.	
Pembimbing II	Darlis, Lc, M.S.I.	

Mengetahui :

Ketua Jurusan
Ilmu Alquran dan Tafsir

Muhsin, S.Th.I., M.A.Hum.
NIP. 19870423201503006

Dekan Fakultas
Ushuluddin Adab dan Dakwah

Dr. H. Sidik, M.Ag
NIP. 196406161997031002

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Tidak Tuhan selain Allah swt. Puji syukur kita panjatkan kepada-Nya, yang telah memberikan hidayah dan taufik, sehingga penulisan skripsi ini dapat terselesaikan. Tanpa bantuan-Nya, penulis bukanlah apa-apa. Sholawat serta salam semoga tetap tercurahkan kepada junjungan kita Nabi akhir zaman yaitu Muhammad *shalallahu 'alaihi wa sallam*, para sahabat, keluarga dan para pengikutnya yang setia hingga akhir zaman.

Skripsi ini dapat diselesaikan berkat doa dan dukungan dari banyak pihak, oleh karena itu dalam kesempatan ini penulis menyampaikan rasa terima kasih kepada:

1. Kepada yang terkasih, bapak Adman Sina, lelaki tegar yang selalu memberikan motivasi dan semangat kepada anak bungsunya. Kepada ibu Sunarti, dengan segala kasih sayangnya yang tak pernah luput tercurahkan kepada anaknya yang belum mampu membalas segala laku baiknya. Segenap doa kebaikan untuk kalian berdua, seandainya jika ada Tuhan selain Allah yang boleh disembah, maka kalianlah Tuhan itu.
2. Bapak Prof. Dr. H. Sagaf S. Pettalongi, M.Pd Selaku Rektor IAIN Palu beserta segenap unsur pimpinan, yang telah mendorong dan memberikan dukungan kebijakan kepada penulis dalam berbagai hal. Maaf selama menjadi mahasiswa, penulis pernah menjadi aktivis yang berbicara lantang

dihadapan kalian. Mohon maaf atas ketidaksopanan penulis, semoga Allah memberkahi setiap tingkah laku kalian

3. Bapak Dr. H. Lukman S. Thahir. M.Ag Selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab Dan Dakwah yang awal tahun 2022 kemarin telah mengalami pergantian jabatan, beliau juga selaku dosen pembimbing satu penulis. Terimakasih kepada bapak yang telah banyak mengarahkan penulis dalam proses perkuliahan
4. Ayahanda Dr. Tamrin M.Ag Selaku ketua Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir yang juga telah mengalami perantian jabatan awal tahun 2022 dan Ustadz Muhsin S.Th., MA. Hum selaku ketua jurusan yang baru yang telah banyak mengarahkan dan masukan kepada penulis dalam proses perkuliahan.
5. Ustadz Darlis Lc, M.Si Selaku II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, dan pikirannya untuk selalu membimbing penulis, memberikan masukan dan motivasi dalam penulisan skripsi ini.
6. Seluruh Bapak/Ibu dosen Ilmu Alquran dan Tafsir, yang telah memberikan bekal ilmu yang tak ternilai selama belajar di UIN Datokarama Palu.
7. Kepada segenap dosen Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah yang telah berkenan memberikan ilmunya, yang telah berkenan menemani dalam setiap langkah pencarian ilmu dan bersedia mengajar penulis.

8. Kepada keluarga besar Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir dan segenap rekan penulis yang setiap saat melontarkan pertanyaan “kapan selesainya kaka”, bahwa pertanyaan tersebut sungguh memotivasi penulis untuk segera menyelesaikan penulisan skripsi ini. Skripsi ini untuk kalian
9. Kepada *superteam* Rumah Dua Jari yang telah memberikan lingkungan postif dan membangun bagi penulis, kepada keluarga besar Himpunan Mahasiswa Islam UIN Datokarama Palu yang telah menyediakan rumah ysng mau menerima penulis apa adanya, kepada kawan-kawan DEMA UIN Datokarama periode 2020 bahwa penulis mendapatkan banyak pengalaman juga pelajaran berharga selama bersama kalian.
10. Kepada keluarga Kost Ramadhani *Number 19 and 15*, banyak bantuan yang telah kalian curahkan. Semoga Allah membalas segala kebaikan kalian dengan sebaik-baik balasan.
11. Terakhir kepada segenap manusia yang berperan penting dalam penyusunan skripsi ini, kalian membangun semangat penulis, hadir di sisi dikala mendung menerpa sanubari, memberi kepercayaan penuh dikala manusia lain meragukan, menopang pundak dikala yang lain pergi meninggalkan. Goresan kata diatas kertas tidak akan mampu menuliskan kebaikan nama kalian, tetapi hati penulis begitu luas untuk mengingat dan mendoakan setiap langkah kalian.

Akhir kata, penulis menyadari masih banyak kekurangan dalam penyusun skripsi ini. Untuk itu penulis mengharapkan saran dan masukan yang membangun

demi kebaikan diwaktu yang akan datang. Penulis berdoa semoga segala apa yang telah mereka berikan bermanfaat bagi penulis. Tak lupa penulis juga meminta maaf atas segala kekurangan dalam penulisan skripsi ini. Kepada pihak yang tidak dapat dicantumkan satu persatu. Hanya doa dan harapan semoga kehidupan yang lebih dapat menjadi balasan untuk semua kebaikan yang kalian berikan kepada penulis. *Jazakumullah ahsanul jaza.*

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xi
ABSTRAK.....	xvii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Dan Batasan Masalah	7
C. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian	8
D. Kajian Pustaka	9
E. Penegasan Istilah.....	11
F. Metode Penelitian	14
G. Sistematika Pembahasan	15
BAB II ASBAB AL-NUZUL	
A. Definisi Dan Sejarah Perkembangan Ilmu Asbab Al-Nuzul Secara Umum	17
B. Sejarah Perkembangan Asbab al-Nuzul	21
C. Asbab Al-Nuzul Mikro Dan Makro.....	23
BAB III GAMBARAN UMUM NASHR HAMID ABU ZAID	
A. Biografi Abu Zaīd.....	29
B. Perjalanan Intelektual Abu Zaīd	31
C. Latar Belakang Pemikiran Dan Kontroversi Abu Zaīd	37
D. Karya-Karya Ilmiah Nashr Hamid Abu Zaīd	43

BAB IV IMPLIKASI REKONSTRUKSI KONSEP ASBAB AL-NUZUL NASHR HAMID ABU ZAID TERHADAP DUNIA PENAFSIRAN	
A. Wanita Dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zaīd terhadap Asbab al-Nuzul	46
B. Implikasi Penafsiran Nashr Hamid Abu Zaid.....	53
C. Poligami Dalam Perdebatan.....	57
D. Poligami Menurut Pandangan Nashr Hamid Abu Zaīd	59
 BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	65
B. Saran	67
 DAFTAR PUSTAKA	68

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan adalah model Library Congress (LC), salah satu model transliterasi Arab-Latin yang digunakan secara international.

1) Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ب	B	ز	z	ق	Q
ت	T	س	s	ك	K
ث	Th	ش	sh	ل	l
ج	J	ص	ṣ	م	m
ح	ḥ	ض	ḍ	ن	n
خ	Kh	ط	ṭ	و	w
د	D	ظ	ẓ	ه	h
ذ	Dh	ع	‘	ء	‘
ر	R	غ	gh	ي	y
		ف	f		

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2) Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathah</i>	a	A
اِ	<i>Kasrah</i>	i	I
اُ	<i>ḍhammah</i>	u	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اِي	fathah dan ya	ai	a dan i
اُو	fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaiifa*

هَوْلَ : *hauila*

3) Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
اَ... اَ	fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
اِي	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
اُو	ḍammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قَبِلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4) Ta *marbūṭah*

Transliterasi untuk ta *marbūṭah* ada dua, yaitu: ta *marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat fathah, kasrah, dan ḍammah, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan ta *marbūṭah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan ta *marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al- serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta *marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5) Syaddah (Tasydīd)

Syaddah atau Tasydīd yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda Tasydīd (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda syaddah

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجَّيْنَا : *najjaīnā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

الْحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعَمَّ : *nu''ima*

عَدُوُّ : *'aduwwun*

Jika huruf ى ber-tasydid di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf kasrah (ى) maka ia ditransliterasi seperti huruf maddah (ī).

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6) Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (ال alif lam ma'arifah). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contohnya:

الشَّمْسُ : *al-shamsu* (bukan *ash-shamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (bukan *az-zalزالah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7) Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contohnya:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْءُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *shai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8) Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Alquran (dari al-Qur'ān), Sunnah, khusus dan umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

Al-'ibārāt bi 'umūmal-falḥ lā bi khusuṣ al-sabab

9) Lafz al-Jalālah (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf jarr dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai muḍāf ilaih (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

بِاللَّهِ *dīnullāh* دِينُ اللَّهِ *billāh*

Adapun ta marbūṭah di akhir kata yang disandarkan kepada lafz al-jalālah, ditransliterasi dengan huruf [t].

Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللَّهِ *hum fī raḥmatillāh*

10) Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (All Caps), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman Ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP).

Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Innaawwalabaitinwuḍi ‘alinnāsi lallazī bi Bakkatamubārakan

SyahruRamaḍān al-lazīunzila fih al-Qur’ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi. Contohnya:

Abū al-Walīd MuḥammadibnuRusyd, ditulis menjadi:

Ibnu Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibnu)

Naṣr Ḥāmid Abū Zaīd, ditulis menjadi:

Abū Zaīd, Naṣr Ḥāmid (bukan: Zaīd, Naṣr Ḥamīd Abū)

11) DAFTAR SINGKATAN

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt. : *subḥānahū wa ta'ālā*

saw. : *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*

a.s. : *'alaihi al-salām*

H : Hijrah

M : Masehi

l. : Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)

w. : Wafat tahun

Q.S. ...(...): 4 : Quran, Surah ..., ayat 4

ABSTRAK

Nama : Muh Ansar A Sina
NIM : 172110008
Jurusan : Ilmu Alquran dan Tafsir
Judul Skripsi : **Rekonstruksi Konsep *Asbab al-Nuzul* Perspektif Nashr Hamid Abu Zaid**

Pada masa kontemporer ini, kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* berada dalam fase yang lebih berkembang, kali ini konsep *asbāb al-nuzūl* yang ditawarkan muncul dari kalangan orang-orang yang berpandangan liberal. Menurut mereka, Alquran harus selalu disesuaikan dengan konteks dari masa ke masa. Produk tafsir zaman dahulu hanya berlaku untuk zamannya saja, sedangkan zaman sekarang perlu adanya pengkajian ulang terhadap Alquran sesuai dengan konteks yang dihadapinya. Salah satu pengkaji Alquran tersebut adalah Nashr Hamid Abu Zaid

Dalam skripsi ini, penulis bermaksud mengkaji konsep *asbab al-nuzul* yang ditawarkan oleh Nashr Hamid Abu Zaid,. Dalam proses penyusunan skripsi ini, penulis menguraikan rumusan masalah dalam 2 bentuk pertanyaan. pertanyaan sebagai berikut: *pertama* bagaimana rekonstruksi *asbāb al-nuzūl* menurut pemahaman Nashr Hamid Abu Zaīd? Dan *kedua*, bagaimana studi kasus penafsiran ayat menggunakan metode NashrHamid Abu Zaīd?.

Dalam proses pengumpulan dan pelaksanaan penelitian kepustakaan peneliti menggunakan penelitian pustaka (*library research*). Artinya sumber-sumber penelitian berupa data-data yang berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, ensiklopedia, jurnal, majalah, surat kabar, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan topik penelitian.

Abu Zaid memberikan penawaran baru terkait pembacaan *asbab al-nuzul*, beliau membuat pembahasan yang dapat digunakan untuk mengetahui *asbab al-nuzul*, yaitu Alasan diturunkan secara bertahap, model diturunkan secara bertahap, *Dalālah*: Antara Ungkapan Umum dan Sebab Khusus, menentukan *asbābul-nuzūl*

BAB I

PENDAHULUAN

A. *Latar Belakang Masalah*

Alquran diturunkan oleh Allah bukan dalam satu waktu melainkan secara *mutawattir*, kepada Muhammad melalui perantara malaikat Jibrīl yang merupakan malaikat khusus yang bertugas menyampaikan wahyu. Kedatangan Jibrīl yang membawa wahyu pertama dihadapan Muhammad menjadi babak baru peradaban Islam, awal dari sebuah peradaban keilmuan dan akhir dari sebuah rentetan siklus kenabian. Dalam rentang waktu dua puluh tiga tahun tersebut, secara bertahap Alquran memenuhi tuntutan situasi dan lingkungan yang ada.¹ Di tengah-tengah masyarakat yang berbudaya dan *religius*, bukan dalam suatu ruang dan waktu yang hampa nilai.²

Berbeda dengan kitab-kitab samawi lainnya yang diturunkan secara keseluruhan sekaligus³, Alquran turun untuk merespon kebiasaan kaum jahiliyah yang sarat akan dekadensi moral, hadir ditengah-tengah tradisi dan budaya yang ada untuk kemudian perlahan-lahan membentuk dan memberlakukan syariat, membuktikan diri sebagai kitab suci penyempurna dan penutup dari kitab-kitab suci samawi sebelumnya, sekaligus merukapan mukjizat bagi khatam al-anbiyā' Muhammad saw. Sebagai mukjizat, Alquran memiliki peran untuk senantiasa dijadikan pedoman dalam memecahkan sekelumit persoalan sosial dan menjawab

¹ M.M.al-A'zami, *The History of The Quranic Text: Revelation to Compilation*, terj. Sohirin Solihin, *et al., eds., Sejarah Teks Alquran Dari Wahyu Sampai Kompilasi* (Cet. 2; Jakarta: Gema Insani, 2014), 45

² M.Quraish Shihab, *et.al.,eds., Sejarah dan 'Ulūm Alquran* (Cet. 4; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 1

³ Manna' Al-Qaththan, *Mabahits fi Ulumul Quran*, terj. Umar Mujtahid, *Dasar-dasar Ilmu Alquran* (Jakarta: Ummul Qura, 2017), 168

tantangan zaman. Bukan hanya untuk bangsa tertentu melainkan bersifat universal yang ditujukan bagi seluruh umat manusia dari berbagai bangsa dan bahasa, baik yang hidup semasa dengannya, maupun yang datang kemudian sampai hari kiamat.⁴

Untuk dapat menjawab permasalahan sosial, maka dibutuhkan interpretasi terhadap Alquran sesuai dengan kondisi dan situasi yang ada. Upaya dalam memberikan interpretasi terhadap Alquran dikenal dengan istilah tafsir, aktivitas ini bukanlah pekerjaan yang mudah karena kompleksitas persoalan yang dikandungnya dan kerumitan yang digunakan.⁵ Sehingga tidak sembarang orang dapat menafsirkan Alquran. Muhammad adalah orang pertama yang melakukan aktivitas penafsiran dalam rangka menguraikan dan menjelaskan kepada umatnya, semasa hidupnya tidak ada sahabat Nabi yang berani menafsirkan Alquran, hal ini disebabkan tugas menjelaskan Alquran ada di pundak Nabi yang mendapat garansi langsung dari Allah.⁶

Oleh karena tidak semua ayat Alquran yang Nabi tafsirkan yang disebabkan oleh belum dibutuhkannya penafsiran yang lebih mendalam, sehingga sepeninggal beliau para sahabat mulai turut andil dalam upaya menafsirkan Alquran karena semakin banyak persoalan sosial yang tidak ada di zaman Nabi yang butuh akan pemecahannya. Datanglah generasi setelahnya yang dikenal dengan istilah *tabi'īn*, upaya untuk menafsirkan Alquran semakin berkembang, mulai melebarnya jarak antara awal mula wahyu diturunkan dengan kondisi mereka hidup serta kenyataan bahwa mereka tidak menyaksikan langsung

⁴ Shihab, *et.al., eds., Sejarah*, 53

⁵ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Tafsir* (Jakarta: Pustaka Setia, 2016), 26

⁶ Syafi'e, *Ilmu*, 30

peristiwa yang menjadi sebab-sebab turunnya wahyu mengakibatkan usaha untuk menafsirkan mengalami kesulitan, hal tersebut membuat mereka harus melacak dan mengetahui latar belakang historis dari turunnya ayat-ayat Alquran.⁷

Pengetahuan tentang sebab historis diturunkannya suatu ayat disebut dengan *asbāb al-nuzūl*.⁸ Al-Zarqani memberikan definisi tentang *asbāb al-nuzūl* yaitu keterangan mengenai suatu ayat atau rangkaian ayat yang berisi tentang sebab-sebab turunnya atau menjelaskan hukum suatu kasus pada waktu kejadiannya.⁹ Sebagai satu disiplin ilmu tersendiri, *asbāb al-nuzūl* telah ada sejak abad ke-3 H pada masa *tabi'īn*, yakni guru dari al-Bukhari 'Ali Ibn al-MaDīni (wafat 234 H), meskipun para ulama seperti al-Zarkasyi dan al-Suyuthi meyakini bahwa yang meletakkan dasar ilmu *asbāb al-nuzūl* adalah al-Wahidi. Seiring berjalannya waktu, perhatian ulama mengenai cabang ilmu ini terus meningkat sejalan dengan semakin banyak bermunculan karya tulis yang mengupas ilmu *asbāb al-nuzūl*, bahkan tidak kurang dari 25 karya ulama klasik maupun kontemporer yang membahas *asbāb al-nuzūl* sebagaimana yang disebutkan oleh Khalid Ibn Sulaiman.¹⁰

Betapa pentingnya kedudukan ilmu *asbāb al-nuzūl* sehingga harus dikuasai oleh orang yang bergelut dibidang penafsiran Alquran, dan *asbāb al-nuzūl* menempati posisi yang cukup penting dalam bidang keilmuan ini. Karena pentingnya ilmu *asbāb al-nuzūl*, Badr al-Dīn al-Zarkasyi menempatkannya pada

⁷ Mu'ammār Zayn Qadāfy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro* (Yogyakarta:IN AzNa Books, 2015),1

⁸ Shihab, *et.al., eds., Sejarah*, 77

⁹ Ali Mufron, *Pengantar Ilmu Tafsir dan Alquran* (Cet;3, Yogyakarta:Aura Pustaka, 2014), 42

¹⁰ Qadāfy, *Buku Pintar*, 2

bab/fasal paling awal dalam kitabnya *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*.¹¹ Pemahaman mendalam mengenai *asbāb al-nuzūl* menguatkan pemahaman tentang makna ayat-ayat dalam Alquran, dengan demikian dapat ditegaskan bahwa sebagian ayat tidak dapat dipahami secara langsung atau diketahui hukum yang terkandung didalamnya, kecuali dengan pengetahuan *asbāb al-nuzūl*.¹²

Pentingnya pengetahuan tentang disiplin ilmu ini tidak hanya diakui oleh ulama-ulama klasik saja. Lebih dari itu, ulama kontemporer memberikan perhatian yang sangat besar terhadapnya. 'A'īsyah 'Abd al-Rahmān, seorang *mufassirah* modern yang lebih dikenal dengan *psydoname*-nya Bint al-Syāthi', misalnya, menjelaskan secara implisit dalam kitabnya *al-Tafsīr al-Bayān li Alqurān al-Karīm* bahwa pengetahuan tentang *sabāb al-nuzūl* suatu ayat/surat bisa membantu seseorang dalam menentukan lafal tertentu secara lebih meyakinkan. Dalam hal ini, dia memberikan contoh bahwa signifikansi sastrawi *al-dhuhā* (waktu duha) dan *al-lail* (waktu malam) pada surat al-Dhuha kaitannya dengan turun dan berhentinya proses pewahyuan Alquran dapat diketahui melalui *sabāb al-nuzūl*-nya. Signifikansi sastrawi penyebutan kedua lafal tersebut, menurutnya adalah perumpamaan antara turun-berhentinya wahyu dan silih bergantinya waktu malam dan waktu duha.¹³

Pada masa kontemporer ini, kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* berada dalam fase yang lebih berkembang, bukan hanya Bint al-Syāthi', tetapi para sarjana Muslim lainnya turut meramaikan penelitian dan pengkajian terhadap diskursus

¹¹ Ibid, 1

¹² Syafi'e, *Ilmu*, 80

¹³ Qadafy, *Buku Pintar*, 1

ini. Kali ini konsep *asbāb al-nuzūl* yang ditawarkan muncul dari kalangan orang-orang yang berpandangan liberal, sehingga kesimpulan yang mereka hasilkan sepenuhnya bertolak belakang dengan kajian para ulama terdahulu. Menurut mereka, Alquran harus selalu disesuaikan dengan konteks dari masa ke masa. Produk tafsir zaman dahulu hanya berlaku untuk zamannya saja, sedangkan zaman sekarang perlu adanya pengkajian ulang terhadap Alquran sesuai dengan konteks yang dihadapinya. Mereka menyebut kajian seperti ini dengan istilah kajian Alquran kontekstual.¹⁴

Pada masa kontemporer, mulai tampak pergeseran fokus kajian yang semula fungsi *asbāb al-nuzūl* hanyalah sebuah alat bantu untuk mengetahui pesan-pesan yang terkandung dalam Alquran, kini para sarjana Muslim kontemporer menjadikannya sebagai pijakan pemahaman sebuah ayat.¹⁵ mereka mengkaji *asbāb al-nuzūl* sebagai data untuk menyelidiki latar belakang sosiologis-antropologis masyarakat yang menjadi sasaran Alquran, kemudian dari sana dicari prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung di dalamnya.

Pergeseran ini berangkat dari anggapan bahwa tantangan kultural dan sosiologis ketika teks Alquran pertama kali turun berbeda dengan kondisi kultur dan sosiologis empat belas abad setelahnya.¹⁶ Sehingga perlu melakukan reinterpretasi atas pemahaman kandungan ayat-ayat Alquran yang berkembang dewasa ini dengan pemaknaan yang lebih kontekstual. Akibat dari pemahaman ini adalah anggapan bahwa teks Alquran merupakan bagian kecil dari produk

¹⁴ Shidqy Munjin “*Konsep Asbāb al-nuzūl Menurut Nashr Hamid Abu Zaīd*” *Maghza* Vol.3, No.1, 2018. 105

¹⁵ Ibid

¹⁶ Nashr Hamid Abu Zaīd, *Mafhum an-Nash Dirasah fi ‘Ulūm Alquran*, terj. Khairon Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 4

kebudayaan, muncul dan lahir dari dalam ruang sejarah kebudayaan manusia.¹⁷ Model dan pendekatan yang dipakai untuk menafsirkan Alquran pun sangat berbeda jauh dengan model dan pendekatan yang dipakai ulama klasik. Abdullah Saeed membagi model dan pendekatan penafsiran Alquran menjadi tiga macam, yakni tekstualitas, semi tekstualitas dan kontekstualitas. Klasifikasi tersebut didasarkan pada sejauh mana para penafsir bersandar pada kriteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan memperhatikan konteks sosio-historis Alquran dan konteks kekinian.¹⁸

Pergeseran interpretasi dari yang tekstual menuju kontekstual, penafsiran yang berusmber dari *nash-nash* atau riwayat menuju penafsiran yang bersumber dari *ra'yu* atau logika yang berdasar pada sosio-historis dan konteks dimana teks itu diturunkan untuk kemudian disesuaikan dengan konteks saat ini merupakan suatu pergeseran yang dianggap penuh kontroversi, hal itu diakibatkan oleh budaya penafsiran yang mempertahankan metode klasik sudah mengakar dan menyebar luas dikalangan Muslim bahkan dimasukkan dalam kurikulum-kurikulum lembaga pendidikan.

Salah satu tokoh Muslim yang memfokuskan diri dalam diskursus penafsiran dengan perspektif historisitas *asbāb al-nuzūh*nya adalah Nashr Hamid Abu Zaīd.¹⁹ Tokoh asal Mesir tersebut mengajukan dekonstruksi atas penafsiran Alquran dengan mengkritik beberapa tema dalam Ulumul Qur'an, salah satunya

¹⁷ Muhammad Imaroh, *Qira'ah Al-Nash Al-Dini: Baina Takwil Al-Gharbi Wa Al-Takwil Al-Islami*, terj. Anis Mashduqi, *Hermeneutika Versus Takwil, Pergulatan Rasionalitas Dengan Dogma* (Yogyakarta: Istana Publishing, 2016), 127

¹⁸ Sahiron SyamsuDin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Cetakan 2; Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 52-53

¹⁹ Ibid, 52

adalah konsep *tanzil* dan *asbāb al-nuzūl*. Konsep yang beliau tawarkan dituangkan dalam salah satu karya fenomenalnya yaitu buku *Mafhūm al-Nāsh Dirāsah fi ‘Ulūm Alqurān* yang telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Tekstualitas Alquran*, kitab ini menuai kontroversi di Mesir yang membuat beliau dianggap terlalu liberal oleh ulama di negaranya karena terobosan yang cenderung melakukan reformasi terhadap *status quo* pemikiran Islam.²⁰ Akibatnya, beliau menerima badai kritikan secara teoritis bahkan ideologis, dicap sesat sampai murtad hingga diusir dari Mesir.

Atas dasar itulah, penulis memandang kajian *asbāb al-nuzūl* milik Nashr Hamid Abu Zaīd menarik untuk diteliti karena kontroversi yang ditimbulkan, menarik pula mengkaji argumen-argumentasi kritik yang dilayangkan pada pemikiran Nash Hamid Abu Zaīd.

B. Rumusan Masalah dan Batasan Masalah

1. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang diatas, maka masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan dalam beberapa bentuk pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana rekonstruksi *asbāb al-nuzūl* menurut pemahaman Nashr Hamid Abu Zaīd?
- b. Bagaimana implikasi rekonstruksi *asbab al-nuzul* Nashr Hamid Abu Zaīd terhadap penafsiran ayat?

²⁰ Farid Hasan dan Siti Robikah “*Model Pembacaan Kontekstual Nashr Hamid Abu Zaīd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Alquran)*” *Citra Ilmu*, Edisi 31 Vol. XVI, April 2020

2. Batasan Masalah

Agar pembahasan ini memiliki sasaran yang dapat dijangkau dan tidak menyimpang dari rumusan masalah, maka penulis mengemukakan batasan masalah dalam, penelitian ini hanya berfokus pada konsep *asbāb al-nuzūl* yang ditawarkan oleh Nashr Hamid Abu Zaīd dan kritikan-kritikan yang dilayangkan kepadanya.

C. *Tujuan dan Kegunaan Penelitian*

Sesuai Rumusan masalah diatas, maka tujuan penelitian ialah sebagai berikut :

1. Tujuan Penelitian

- a. Mengetahui konsep *asbāb al-nuzūl* yang ditawarkan oleh Nashr Hamid Abu Zaīd.
- b. Mengetahui implikasi dari konsep *asbāb al-nuzūl* yang direkonstruksi oleh Nashr Hamid Abu Zaīd terhadap dunia penafsiran Alquran.

2. Kegunaan Penelitian

- a. Sebagai tambahan khazanah keilmuan bagi penulis dan pembaca dalam mengetahui pemikiran tokoh Nashr Hamid Abu Zaīd mengenai *asbāb al-nuzūl* beserta sanggahan dan kritikan terhadap pemikirannya guna dapat memahami Alquran dengan baik dan benar.
- b. Penelitian diharapkan dapat menjadi masukan dalam pengembangan ilmu pengetahuan bagi kita semua, terkhusus Fakultas UshuludDīn

Adab & Dakwah, Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu

D. Kajian Pustaka

Dari penelusuran yang telah penulis lakukan, terdapat banyak karya tulis yang membahas terkait *asbāb al-nuzūl* seperti buku karya Manna' al-Qatthān yang berjudul *Mabāhith fī 'Ulūmil Qur'ān* yang telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul *dasar-dasar ilmu Alquran*, beliau memasukkan *asbāb al-nuzūl* dalam satu bab khusus. Banyak juga buku khusus yang membahas permasalahan ini, diantaranya adalah buku yang berjudul *buku pintar sababun nuzul dari mikro hingga makro* karya Mu' ammar Zain Qadafi.

Selain itu, terdapat karya tulis yang membahas pemikiran Nashr Hamid Abu Zaīd dibidang *asbāb al-nuzūl* diantaranya adalah skripsi yang berjudul *konsep asbāb al-nuzūl menurut Nashr Hamid Abu Zaīd* yang ditulis oleh Muhammad Nur Hayid, mahasiswa jurusan Tafsir Hadits fakultas UshuludDīn Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2004, fokus pembahasan pada skripsi ini seputar pengkajian terhadap gagasan Nashr Hamid Abu Zaīd tentang *asbāb al-nuzūl*.²¹

Kemudian beberapa jurnal ilmiah yang membahas konsep hermeneutika Alquran Nashr Hamid Abu Zaīd sebagai sumber referensi dari penulis, diantaranya adalah jurnal karya Shidqy Munjin pada jurnal *Maghza* Vol. 3, No. 1, 2018, jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir Fakultas UshuludDīn Adab dan Humaniora IAIN Purwokerto yang berjudul *konsep asbāb al-nuzūl menurut Nashr*

²¹ Muhammad Nur Hayid, "Konsep *Asbāb al-nuzūl* Menurut Nashr Hamid Abu Zaīd" Skripsi Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas UshuludDīn IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

Hamid Abu Zaīd, hasil penelitian tersebut beliau menjabarkan empat masalah dasar, yang pertama tentang alasan diturunkannya Alquran secara bertahap, kedua model penurunannya, keempat *Dalālah* dalam memahami sebuah ayat dan kaitannya dengan *asbāb al-nuzūl*, dan keempat mengenai cara penentuan *asbāb al-nuzūl*.²²

Kemudian pada jurnal *Tajdid* Vol. 17, No. 2, 2018 IAIN Kebumen dengan penulisnya Muzayyin dengan judul *Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nashr Hamid Abu Zaīd Dan Implikasi Terhadap Status Alquran*, beliau mengkritik pemahan Nashr Hamid Abu Zaīd terkait konsep Tanzil yang ditawarkannya dengan alasan bahwa problem yang paling mendasar dari kesalahan konsep tanzil Nashr Hamid adalah implikasi dari keberadaan Tuhan yang dipahaminya. Dalam pandangannya Tuhan tidak bisa berkomunikasi langsung dengan Nabi Muhammad, karena problem bahasa sehingga apa yang diterima Nabi hanyalah wahyu dalam bentuk makna atau ide.²³

Selain itu, juga pada jurnal *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* Vol.04 No.02 Yang terbit pada tahun 2019 dengan judul *Studi Analisis Kaidah Asbāb al-nuzūl: Kelebihan dan Kekurangannya*, karangan Niswatur Rohmah. Dalam karya tulisnya beliau memiliki pandangan bahwa Pemahaman tentang *asbāb al-nuzūl* menduduki posisi fundamental dalam kajian Alquran, hal ini dikarenakan urgensinya sebagai salah satu piranti vital dalam memahami ayat Alquran. Untuk itu, pengembangan kaidah *asbāb al-nuzūl* perlu untuk dilakukan,

²² Shidqy Munjin “*Konsep Asbāb al-nuzūl Menurut Nashr Hamid Abu Zaīd’ Maghza* Vol.3, No.1, 2018

²³ Muzayyin, “*Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nashr Hamid Abu Zaīd dan Implikasi Terhadap Status Alquran*”, *Jurnal Tajdid* Vol.17, No.2, 2018

pengertian *asbāb al-nuzūl* juga dapat diperluas cakupannya kepada kondisi sosial pada masa turunnya Alquran dan pemahamannya pun dapat dikembangkan melalui kaidah yang pernah dicetuskan oleh para ulama terdahulu dengan mengembangkan pengertian qiyas.²⁴

Dari beberapa karya ilmiah yang membahas konsep *asbāb al-nuzūl* terutama pandangan dari Nashr Hamid Abu Zaīd, sejauh ini penulis belum menjumpai karya tulis yang membahas secara spesifik kritikan terhadap Nashr Hamid Abu Zaīd mengenai Konsep *asbāb al-nuzūl*. Pada umumnya pembahasan hanya seputar pendeskripsian dan penjabaran dari konsep *asbāb al-nuzūl* atau kritikan umum kepada pemikiran Nashr Hamid Abu Zaīd.

E. Penegasan Istilah

1. Alquran

Alquran menurut bahasa (etimologi) adalah kata benda abstrak (mashdar) dari kata kerja *Qara'a* yang berarti: “(dia) telah membaca”. Dari pengertian itu maka Alquran berarti “bacaan” atau sesuatu yang dibaca dengan berulang-ulang”. Makna Alquran dari segi bahasa sebagai tersebut di atas didasarkan pada firman Allah dalam Alquran Q.S *al-Qiyamah* : 16, 17 dan 18 sebagai berikut:²⁵

فَإِذَا ۞ وَقُرْءَانُهُ جَمَعَهُ عَلَيْنَا ۞ إِنَّ ۞ بِهِ ۞ لَتَعَجَلَ لِسَانَكَ بِهِ ۞ تَحْرُكَ لَا

قُرْءَانُهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ۞

²⁴ Niswatur Rohmah, “Studi Analisis Kaidah *Asbāb al-nuzūl*: Kelebihan dan Kekurangannya”, Jurnal *Al-Tadabbur* Vol.04, No.02, 2019

²⁵ Miflah Faridi dan Agus SyihabudDīn, *Alquran Sumber Hukum Islam Yang Pertama*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka, 1989), 1-2.

Terjemahnya :

*“Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al Quran Karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila kami Telah selesai membacaknya Maka ikutilah bacaannya itu.”*²⁶

Maksudnya : nabi Muhammad saw. dilarang oleh Allah menirukan bacaan Jibrīl as. kalimat demi kalimat, sebelum Jibrīl as. selesai membacaknya, agar dapat nabi Muhammad saw. menghafal dan memahami betul-betul ayat yang diturunkan itu”. Menurut makna yang tersurat dari ayat tersebut di atas, Alquran itu diartikan sebagai “bacaan”, yakni kalam Allah yang dibaca dengan berulang-ulang. Ayat-ayat tadi juga menjadi dalil bahwa kata “Alquran” itu sendiri adalah kalam Allah. Adapun definisi Alqur’an secara istilah (*terminologi*), Muhammad ‘Ali al-Shabuni menulisnya sebagai berikut :

*“Alquran adalah kalam Allah yang tiadaandingannya, diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW penutup para Nabi dan Rasul, dengan perantaraan Malaikat Jibrīl ‘alaihissalam dan ditulis pada mushaf-mushaf yang kemudian disampaikan kepada kita secara mutawatir, serta membaca dan mempelajarinya merupakan suatu ibadah, yang dimulai dengan surah al-Fatihah dan ditutup dengan surah an-Nas”.*²⁷

Alquran menurut sebagian ahli, diantaranya imam Syafi’i (150-204 H/767-820 M), al-Farra’ (w. 207 H/823 M) kata Alquran ditulis dan dibaca tanpa Hamzah, Alquran (القران) . Sedangkan menurut sebagian yang lain, seperti al-Lihyani (w. 215 H/813 M) dan al-Zajjaj (w. 311 H/928 M), bahwa kata Alquran ditulis dan dibaca dengan Hamzah, yakni Alquran (القران) . Yang disebut kedua, al-Zajjaj, menyatakan bahwa kata Qur’an sewazan (sepadan) dengan kata *fu’lan*

²⁶ ‘Abdul ‘Aziz Ahmad (et al), *Robbani Alquran Perkata dan Tajwid Warna*, (Jakarta : Surprise, 2012), 578.

²⁷ Miflah Faridi dan Agus SyihabudDin, *Alquran Sumber Hukum Islam Yang Pertama*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka, 1989), 1-2.

(فعلان) dan karenanya harus dibaca dan di tulis berharzhamzah.²⁸ Alquran secara harfiah berarti “bacaan Sempurna” merupakan suatu nama pilihan Allah yang sungguh tepat, karena tiada suatu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis baca lima ribu tahun yang lalu yang dapat menandingi Alquran *al-Karim*, bacaan sempurna lagi mulia itu.²⁹

2. *Asbāb al-nuzūl*

Secara etimologis *asbāb al-nuzūl* terdiri atas kata *asbab* (bentuk plural dari *sabab*) yang mempunyai arti latar belakang, alasan atau sebab/*illat*, adapun kata *nuzul* berasal dari kata *nazala* yang berarti turun, dalam ilmu Alquran secara bahasa *asbāb al-nuzūl* berarti sebab-sebab turun ayat Alquran.³⁰ Adapun pengertian secara terminologis para pakar ‘Ulūm Alquran banyak memberikan definisi, namun semua bermuara pada definisi bahwa *asbāb al-nuzūl* adalah peristiwa atau kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat Alquran, ayat tersebut untuk menjawab, menjelaskan, dan menyelesaikan masalah-masalah yang timbul dari masalah-masalah tersebut.³¹

3. Nashr Hamid Abu Zaīd

Nashr Hamid Abu Zaīd merupakan pemikir yang lahir di Qahafah, Mesir, 19 Juli 1943. Beliau dibesarkan di tengah-tengah keluarga dan lingkungan yang sangat religius. Ia menyelesaikan S1 tahun 1972 pada Studi Bahasa Arab (*Arabic Studies*) di Fakultas Sastra, Universitas Kairo, dan menyelesaikan S2-nya pada tahun 1977 pada jurusan yang sama. Pada tahun 1978 sampai 1980 ia melanjutkan

²⁸ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur’an*, (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 19.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran*, (Cet. XII; Bandung: Mizan, 2001), 3.

³⁰ Rahmat, *ilmu*, 75-76

³¹ *Ibid*, 77

studi S3 dalam konsentrasi *Islamic Studies* di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, dan mengenal dengan teori hermeneutika di tempat ini.³²

Karya-karya Nashr telah diterbitkan ke dalam berbagai bahasa, antara lain *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulūm Alquran, Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil, Falsafah al-Ta'wil: Dirasah Fi Ta'wil Alquran 'Inda Ibn 'Arabi, Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidiulujiyyah al-Wasathiyyah, Al-Ittijah al-'Aqli Fi al-Tafsir, Naqdu al-Khithab al-Dini*, dan lain senagainya. Karya-karyanya dalam bahasa Inggris: *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis; Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics; dan Voice of an Exile: Reflection on Islam.*³³

F. Metode Penelitian

Penelitian ini bersifat kepustakaan murni atau penelitian pustaka (*library research*). Artinya sumber-sumber penelitian berupa data-data yang berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, ensiklopedia, jurnal, majalah, surat kabar, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan topik penelitian.³⁴

Di dalam proses pengumpulan data tidak digunakan metode khusus, hanya saja diupayakan agar data-data yang berkaitan dengan penelitian ini dapat dikumpulkan selengkap mungkin, baik yang termasuk dalam data primer maupun data sekunder. Data primer merupakan rujukan utama sekaligus bahan dan objek telaah dalam penelitian ini. Kitab *mafhum al-nahs dirasah fi 'Ulūm Alquran* karya Nashr Hamid Abu Zāid merupakan data primer pada penelitian ini khususnya

³² Nashr Hamid, *Mafhum al-Nash*, 394

³³ Ibid

³⁴ Suharsimi Ari Kunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta, Bina Aksara, Cet.6, 1986), 102

pada bab *asbāb al-nuzūl*. Data sekunder adalah data-data penunjang dan pelengkap dalam penelitian ini, diantaranya adalah buku-buku yang membahas tentang pemikiran Nashr Hamid Abu Zaīd, pengantar hermeneutika, buku-buku yang membahas tentang *asbāb al-nuzūl*, buku-buku seputar pemikiran progresif terkait ilmu tafsir, dan karya tulis lain sebagai pembeda.

Penelitian ini bersifat *deskriptif-ekplanatoris*, yaitu penelitian yang memberi gambaran secara deskripsi sekaligus mengeksplorasi atau menjelaskan secara detail dan mendalam terhadap seluruh aspek yang berhubungan dengan konsep *asbāb al-nuzūl* Nashr Hamid Abu Zaīd dengan menggunakan hermeneutika sebagai metode pendekatannya.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk mengetahui gambaran secara Umum penulisan Skripsi ini, berikut penulis paparkan garis-garis besar isi sebagai berikut :

Bab pertama, adalah merupakan bab pendahuluan yang akan mendukung pembahasan skripsi selanjutnya. Hal-hal yang dimaksud antara lain latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, penegasan istilah, tinjauan pustaka, metode penelitian, tujuan dan manfaat penelitian dan garis-garis besar isi.

Bab kedua, adalah tinjauan umum tentang biografi tokoh dalam hal ini adalah Nashr Hamid Abu Zaīd dan perjalanan keilmuannya, juga berbagai karya-karya yang berhasil beliau tulis.

Bab ketiga, merupakan bab yang berisi pemaparan konsep *asbāb al-nuzūl* secara umum oleh beberapa pakar ‘Ulūm *Alquran* klasik maupun kontemporer.

Bab keempat, membahas tentang konsep *asbāb al-nuzūl* yang telah direkonstruksi oleh Nashr Hamid Abu Zaīd terutama dalam karyanya *mafhum al-nash fi 'Ulūm Alquran* pada bab *asbāb al-nuzūl*.

Bab kelima, merupakan bab penutup, berupa tuntutan dan jawaban permasalahan yang diajukan untuk dikemukakan dalam bentuk kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

ASBAB AL-NUZUL

A. Definisi dan Sejarah perkembangan Ilmu *Asbāb al-nuzūl* secara umum

Ilmu *asbāb al-nuzūl* termasuk di antara cabang ilmu-ilmu Alquran yang penting, Ilmu ini menunjukkan hubungan dan dialektika antara teks dengan realitas.³⁵ Secara etimologus *asbāb al-nuzūl* terdiri atas kata *asbab* (bentuk plural dari *sabab*) yang mempunyai arti latar belakang, alasan sebab/illat. Adapun kata *nuzul* berasal dari kata *nazala* yang berarti turun.³⁶ Dengan demikian, pengertian sederhana berdasarkan arti bahasa tersebut, bahwa turunnya suatu ayat disebabkan oleh suatu sebab yang berwujud peristiwa tertentu, meskipun dalam Alquran itu sendiri tidak ada beberapa ayat yang tidak memiliki sebab khusus turunnya ayat tersebut.

Para ahli Alquran memberikan pengertian terminologis dari *asbāb al-nuzūl*, diantaranya menurut Subhi al-Shalih *asbāb al-nuzūl* adalah perkara yang berkenaan dengan sesuatu yang menjadi sebab turunnya sebuah ayat atau beberapa ayat, atau suatu pertanyaan yang menjadi sebab turunnya ayat sebagai jawaban, atau sebagai jawaban, atau sebagai penjelasan yang diturunkan pada waktu terjadinya suatu peristiwa.³⁷ Subhi al-Shalih memberi perincian poin-poin yang menjadi sebab turunnya suatu ayat.

³⁵ Nashr Hamid Abu Za'īd, *Maḥmūn an-Nash Dirasah fi 'Ulūm Alquran*, terj. Khairon Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 114

³⁶ Rahmat, *ilmu*, 75

³⁷ Shubhi as-Shaleh, *Mabahits fi 'Ulūm Alquran*, Cet.9m Beirut: Jami'ah Libnaniyah, 1977, 132. Lihat Rachmat Syafe'i, *Ilmu Tafsir* (Jakarta: Pustaka Setia, 2016), 76

Sedikit berbeda dengan Subhi, Ali ash-Shabuni memberikan pengertian bahwa *asbāb al-nuzūl* adalah peristiwa atau kejadian yang menyebabkan turunnya satu atau beberapa ayat mulia yang berhubungan peristiwa dan kejadian tersebut, baik berupa pertanyaan yang diajukan kepada Nabi atau kejadian yang berkaitan dengan urusan agama.³⁸ Dua pengertian diatas memiliki arti yang agak berbeda dengan pengertian yang dikemukakan oleh az-Zarqani, beliau berpendapat bahwa *asbāb al-nuzūl* adalah keterangan mengenai suatu ayat atau rangkaian ayat yang berisi tentang sebab-sebab turunnya atau menjelaskan hukum suatu kasus pada waktu kejadian.³⁹

Sedangkan menurut Mana' al-Qaththan, *asbāb al-nuzūl* adalah peristiwa-peristiwa yang menyebabkan turunnya Alquran berkaitan dengannya waktu dan peristiwa itu terjadi, baik berupa satu kejadian atau berupa pertanyaan yang diajukan kepada Nabi.⁴⁰ Selain dari pakar Alquran Timur Tengah, pakar Alquran dari Indonesia juga memberikan definisi terminologis dari *asbāb al-nuzūl*, seperti Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Beliau memberikan pengertian *asbāb al-nuzūl* sebagai kejadian yang karenanya diturunkan Aquran untuk menerangkan hukumnya di hari terjaDinya kejadian-kejadian itu dan suasana yang di dalamnya Alquran diturunkan.⁴¹

³⁸ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyan fi 'Ulūm Alquran*, Damaskus: Maktabah Al-Ghazali, 1390, 22. Lihat Rachmat Syafe'i, *Ilmu Tafsir* (Jakarta: Pustaka Setia, 2016), 77

³⁹ Muhammad Abdul Azhim Az-Zarqani, *Manah al-'Irfan fi 'Ulūm Alquran*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, 106. Lihat Siti Nur Hidayah, "Peran *Asbāb al-nuzūl* Dalam Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zāid", Skripsi Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir, Jurusan Alquran dan Hadits, Fakultas UshuludDin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel, Surabaya 2016, 13

⁴⁰ Mana Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulūm Alquran*, terj. Umar Mujtahid, *Dasar-dasar Ilmu Alquran* (Jakarta: Ummul Qura', 2019), 124

⁴¹ Siti Nur Hidayah, "Peran *Asbāb al-nuzūl*... 13

Definisi sedikit berbeda diberikan Quraish Shihab menyatakan bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan jawaban atas pertanyaan dan dapat juga berupa komentar atau petunjuk hukum atas satu atau lebih kejadian, baik komentar tersebut hadir saat sebelum maupun sesudah turunnya ayat.⁴² Sementara itu Kementerian Agama Indonesia memberikan definisi *asbāb al-nuzūl* dengan sesuatu yang turun (ayat Alquran) karena waktu terjaDinya peristiwa, seperti peristiwa atau pertanyaan.⁴³ Meskipun definisi yang diberikan oleh para pakar Alquran memiliki redaksi yang berbeda-beda, tetapi kesemuanya menyimpulkan bahwa *asbāb al-nuzūl* adalah peristiwa atau kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat Alquran. Ayat-ayat tersebut turun untuk menjawab, menjelaskan, dan menyelesaikan masalah-masalah yang timbul pada saat itu.

Menarik untuk diperhatikan pengertian yang dikemukakan oleh al-Zarqani, dalam pengertiannya beliau tidak menyebutkan kata “sebab”. Artinya, ayat yang turun itu tidak disebabkan oleh peristiwa yang terjadi, tetapi itu hanya sebagai kasus yang dapat menjelaskan makna ayat atau ayat yang turun dapat memberikan penjelasan pada peristiwa yang menjadi kasus sehingga jika ada kasus yang sama atau mirip, maka dapat dikenai penjelasan ayat tersebut.⁴⁴

Dengan kata lain, jika merujuk pendapat dari al-Zarqani tersebut, walaupun tidak ada peristiwa spesifik yang menjadi landasan unutm diturunkannya suatu ayat, ayat itu akan turun juga untuk menjelaskan sesuatu yang mungkin akan terjadi. Jika *asbāb al-nuzūl* hanya dipahami secara sederhana, yang demikian

⁴²Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 236.

⁴³Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Tafsirnya: Edisi yang Disempurnakan* (Jakarta: Widya Cahyaya, 2011), 22 9

⁴⁴ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Tafsir*.78

itu tidaklah sesuai dengan hakikat Alquran itu sendiri, sebab Alquran telah ada dan lengkap di *lauh maufuz*. Diciptakan oleh Allah, dibawa oleh Malaikat Jibrīl, dan disampaikan kepada Nabi. Al-Ja'bari juga berpandangan bahwa turunnya Alquran tidak selalu bertepatan dengan suatu peristiwa atau pertanyaan dari para sahabat, beliau membagi menjadi dua kategori perihal turunnya Alquran, pertama turun begitu saja, dan kedua turun setelah adanya peristiwa tertentu.⁴⁵

Sebagaimana pendapat M. Quraish Shihab, konsep *asbāb al-nuzūl* bukanlah seperti konsep kausalitas, sehingga seakan-akan tanpa adanya suatu peristiwa atau kasus yang terjadi, suatu ayat tidak akan turun.⁴⁶ Pemakaian kata *asbab* bukanlah dalam artian yang sebenarnya, tanpa adanya suatu peristiwa Alquran tetap diturunkan oleh Allah SWT. sesuai dengan iradat-Nya. Demikian pula kata *al-nuzul*, bukan berarti turunnya Alquran dari tempat yang tinggi ke tempat yang rendah. Menurut para mufassir, turun mengandung pengertian penyampaian atau penginformasian dari Allah kepada utusan-Nya dari alam ghaib ke alam nyata melalui Malaikat Jibrīl.⁴⁷ Pemahaman ini implikasi dari pandangan bahwa Allah tidak bertempat, jika kata *al-nuzul* diartikan dengan “menurunkan” yang merupakan arti sebenarnya, makasama halnya meyakini Allah berada di atas. Kata *nuzul* dalam kalimat *Nuzulul Quran* harus diartikan dengan makna *majazi*, yakni *al-izhar* (menampakkan/menjelaskan) atau *al-i'lam* (mengajarkan).⁴⁸

⁴⁵ Mana Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulūm Alquran*, 125

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, Cet. VII, Bandung: Mizan, 1994, 89

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Wely Dozan, Rekonstruksi *Asbabun Nuzul* Sebagai Metodologi Interpretasi Teks Alquran, *Al-Hikmah*, Jurnal Studi Keislaman, Vol.10, No.01, 2020, 32

Sementara itu, sebagian ulama berpandangan lain. Seperti Ibn Taimiyah, beliau mengatakan, bahwa dalam mengartikan kata *nuzul* itu tidak perlu harus meninggalkan arti yang hakiki, yang berarti turun dan tidak harus menggunakan arti *majazi*. Alasannya, kata *nuzul* dengan arti turun dari tempat yang tinggi itu sudah menjadi kebiasaan orang Arab.⁴⁹ Bahwa makna lugasnya sudah diketahui, orang Arab maklum akan hal itu, sementara mempertanyakan *kaifiyat* (tata cara) dari “menurunkan” merupakan sesuatu yang dilarang menurutnya.

B. Sejarah Perkembangan *Asbab al-Nuzul*

Ditinjau dari segi sejarah, ilmu *asbāb al-nuzūl* secara jelas belum diketahui kapan ia pertama kali muncul. Al-Zarkasyi memberikan komentar, menurutnya ilmu *asbāb al-nuzūl* pertama kali diperkenalkan oleh ‘Ali Ibn ‘Abdullah al-Madīni (w. 234 H), guru imam al-Bukhari. Menurutnnya, ilmu *asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu cabang ‘Ulūmul Quran muncul kira-kira dua ratus tahun lebih setelah wafatnya Rasulullah Saw.⁵⁰ Sementara itu Bassam al-Jamal membagi sejarah perkembangan ilmu *asbāb al-nuzūl* menjadi 3 periode:⁵¹

Pertama, dimulai dari abad pertama hingga pertengahan abad kedua Hijriyah. Perhatian yang serius terhadap *sabab*⁵² *al-nuzul* tampak pada periode *tabi’in*. Pada masa ini belum dirumuskan disiplin ilmu *sabāb al-nuzūl* yang berdiri sendiri. Pada masa Nabi, kebanyakan informasi *sabāb al-nuzūl* yang dicari adalah cerita seputar *sirah* dan *magazi* Rasulullah Saw.

⁴⁹ Ibid

⁵⁰ Badr al-Dīn Muhammad Ibn ‘Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’an*, ed. Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim (Kairo: Dar al-Turats) 22. Lihat Mu’ammār Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro* (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), xi

⁵¹ Qadafy, *Buku Pintar*, 2

⁵² *Sabab* bentuk tunggal dari kata *asbab*

Kedua, dimulai dari paruh terakhir abad kedua hingga abad keempat Hijriyah. Sejalan dengan dimulainya kodifikasi tradisi lisan pada periode ini, riwayat-riwayat *sababal-nuzul* juga mendapat perhatian tinggi dari para ulama dan dianggap sebagai salah satu pengantar utama untuk memahami Alquran.

Ketiga, dimulai pada abad ke-5 Hijriyah. Pada masa stagnasi keilmuan ini, ilmu *sabāb al-nuzūl* mulai dibahas secara tersendiri oleh para ulama. Kemudian Bassam al-Jamal berpendapat bahwa peletak dasar ilmu *asbāb al-nuzūl* adalah al-Wahidi dan bukan ‘Ali Ibn al-MaDīni sebagaimana yang diyakini oleh al-Zarkasyi dan al-Suyuti. Meskipun ‘Ali Ibn al-MaDīni diakui kredibilitas keilmuannya dalam ilmu periwayatan oleh para kritikus *rijal*, namun tidak dalam ilmu tafsir.⁵³

Seiring berjalannya waktu, perhatian ulama mengenai cabang ilmu *asbab al-nuzul* terus meningkat dan karya-karya mengenainya senantiasa bermunculan, Khalid bin Sulaiman menyebutkan tidak kurang dari 25 karya yang membahas *asbab al-nuzul* secara sendiri, baik dari ulama klasik maupun ulama kontemporer, ini menunjukkan bahwa tema *asbab al-nuzul* masih terbuka untuk dikaji dan disempurnakan karena kebutuhan akan tafsir Alquran yang semakin kompleks pembahasannya.⁵⁴

Para sarjana *ulum al-Qur’an* sepakat bahwa satu-satunya cara untuk mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah melalui pelacakan terhadap riwayat-riwayat hadits, khususnya riwayat-riwayat hadits yang berkualitas shahih. *Asbāb al-nuzūl* tidak dapat diciptakan melalui sebuah proses pemikiran, karena peristiwa-

⁵³ Qadafy, *Buku Pintar*, 3

⁵⁴ Ibid

peristiwa yang termuat dalam *asbāb al-nuzūl* merupakan peristiwa yang faktual, terjadi dalam kurun waktu dan tempat tertentu. Karena itu, cara yang paling otentik untuk mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah melalui riwayat-riwayat hadits yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw., melalui para sahabatnya. Posisi para sahabat dalam hal periwayatan *asbāb al-nuzūl* sangat penting, mengingat merekalah yang hidup dan menyaksikan secara langsung proses turunnya wahyu dan peristiwa-peristiwa yang melingkupinya.⁵⁵

C. *Asbāb al-nuzūl* Mikro dan Makro

Pada penafsiran Alquran kontemporer, telah berkembang istilah baru dalam pembahasan *asbāb al-nuzūl*, yaitu istilah *asbāb al-nuzūl* mikro dan makro. Tidak diketahui secara pasti siapa yang pertama kali mencetuskan istilah ini. tetapi ada dugaan bahwa istilah mikro dan makro merupakan terjemahan bahasa Indonesia dari apa yang disebut dengan *al'amm* (umum) dan *al'khas* (khusus).⁵⁶ *Asbāb al-nuzūl mikro sebenarnya adalah istilah dari asbāb al-nuzūl* dalam pengertian pakar ilmu Alquran klasik. Seperti namanya, definisi ini sempit cakupannya, hanya berkisar pada kronologi turunnya Alquran secara khusus. Ulama tafsir tradisional memberikan batasan peristiwa dan pertanyaan kasuistik yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat.

Penggunaan istilah mikro kemudian diperkenalkan sejalan dengan munculnya istilah makro, dengan tujuan untuk membedakan ruang lingkup

⁵⁵ Midih Saputra, *The Asbāb al-nuzūl dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer*, Jurnal *el-Hikmah*, 2018, 5

⁵⁶ Qadafy, *Buku Pintar*, 88

keduanya. Penggunaan istilah ini semakin sering dipakai seiring bermunculnya banyak pemikir Muslim yang berusaha merekonstruksi ‘Ulūmul quran bahkan juga metode penafsiran yang sebelumnya sering digunakan oleh ulama tafsir klasik. Pedoman dasar ulama tafsir untuk mengetahui *asbāb al-nuzūl* mikro adalah melalui riwayat-riwayat shahih yang berasal dari Rasulullah dan para sahabat, al-Wahidi mengatakan bahwa tidak boleh menyatakan apapun terkait sebab turunnya ayat Alquran melainkan berdasarkan riwayat dan dalil dari orang yang menyaksikan turunnya ayat, mengetahui sebab-sebabnya, dan mencari tahu ilmunya, lalu mereka menemukan apa yang mereka cari.⁵⁷ Dengan kata lain, *asbāb al-nuzūl* mikro sepenuhnya bersandar kepada riwayat-riwayat yang berasal dari hadits, pada titik ini berlaku atasnya kriteria-kriteria Hadits. Riwayat yang diambil hanyalah riwayat yang berstatus shahih, karena jika riwayatnya lemah maka akan berpotensi mendistorsi makna ayat yang sebenarnya.

Bahkan al-Wahidi melontarkan kritikan kepada ulama di masanya yang terlalu gampang meriwayatkan *sabāb al-nuzūl* bahkan hingga menuduh mereka berdusta dengan riwayat-riwayat yang mereka keluarkan.⁵⁸ Pembahasan mengenai *asbāb al-nuzūl* senantiasa mengalami perkembangan, makna dari *asbāb al-nuzūl* juga berkembang dan mengalami evolusi epistemologis. Imam al-Suyuti adalah ulama yang memiliki kontribusi paling penting dalam menampilkan *asbāb al-nuzūl* sebagai sketsa historis turunnya ayat, setelah sebelumnya ada nama-nama seperti al-Wahidi, Ibn Hajar, al-Ja’bāri, al-Zarkasyi dan al-Zarqani.⁵⁹

⁵⁷ Mana Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi ‘Ulūm Alquran*, 122

⁵⁸ Ibid, 123

⁵⁹ Qadafy, *Buku Pintar*, 37

Secara umum, ada dua kategori yang digunakan oleh para perawi dalam menggunakan *asbāb al-nuzūl*.⁶⁰

Pertama, sharih (jelas). Artinya, riwayat yang memang sudah jelas menunjukkan *asbāb al-nuzūl* dengan indikasi menggunakan lafal (pendahuluan), dan tidak mungkin menunjukkan yang lainnya.

Kedua, muhtamilah (masih kemungkinan atau belum pasti). Riwayat belum dipastikan sebagai *asbāb al-nuzūl* karena masih terdapat keraguan.

Saat menggunakan *asbāb al-nuzūl* untuk menelisik maksud dari sebuah ayat dalam Alquran, para ulama berpendapat bahwa jika terjadi kesesuaian antara ayat yang turun dengan sebab turunnya dalam hal keumuman keduanya, maka ditetapkanlah yang umum menurut keumumannya. Dan jika terjadi persesuaian dalam kekhususan keduanya, maka ditetapkanlah yang khusus menurut kekhususannya. Akan tetapi jika ayat yang turun bersifat umum dan sebabnya bersifat khusus, para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, apakah yang dijadikan acuan adalah lafal yang umum atau sebab yang khusus.

Menurut ulama tafsir dan ushul fiqh, terdapat dua kaidah yang menjadi pegangan untuk menyelesaikan perbedaan pendapat diantara mengutamakan lafal teks yang umum atau sebab yang khusus. Pendapat pertama dan juga pendapat dari *jumhur* ulama bahwa yang menjadi acuan adalah lafal yang umum bukan karena sebab yang khusus.⁶¹ Dengan demikian, hukum yang diambil dari lafal umum melampaui sebab yang khusus, hingga mencakup gambaran-gambaran sebab lainnya. Misalnya ayat-ayat *li'an* (laknat) yang turun terkait tuduhan zina

⁶⁰ Rahmat, *ilmu*, 85

⁶¹ Mana Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulūm Alquran*, 135

yang dilayangkan Hilal bin Umaiyyah kepada istrinya, sebabnya khusus tetapi penerapan hukum dari ayat tersebut dipakai secara umum untuk hukum terkait zina.

Pendapat kedua, sekelompok ulama lainnya berpendapat bahwa yang menjadi acuan adalah kekhususan sebab, bukan keumuman lafal.⁶² Sebab, lafal yang umum itu menunjukkan sebab yang khusus. Oleh karena itu, untuk dapat diberlakukan kepada kasus selain yang menjadi sebab turunnya ayat, diperlukan dalil lainnya seperti *qiyas* dan sebagainya. Hal ini agar penukilan tentang sebab turunnya ayat punya faedah (bukan hanya penukilan), dan hubungan antara sebab-akibat memiliki kesesuaian, seperti kesesuaian antara pertanyaan dan jawaban. Sementara itu, istilah makro pernah disebutkan oleh Fazlurrahman dalam bukunya, *Islam and Modernity*. Dalam penjelasannya mengenai teori *double movement*, beliau memperkenalkan istilah *macrosituation* (situasi makro), yaitu sejarah yang tidak hanya meliputi orang-orang disekitar turunnya ayat Alquran, tetapi seluruh situasi yang punya kemungkinan memiliki keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut.⁶³ Jika *asbāb al-nuzūl* mikro adalah riwayat-riwayat mengenai turunnya ayat Alquran, maka *asbāb al-nuzūl* makro memiliki cakupan yang lebih luas yang tidak terpaku hanya pada riwayat-riwayat para sahabat saja. Definisi inilah yang secara sekilas mewakili makna dari *asbāb al-nuzūl* makro. Ada lagi padanan definisi lain, seperti Amin Abdullah lebih memilih istilah *sabāb al-nuzūl al-jadid* untuk padanan makro, dan *sabāb al-nuzūl al-qadim* untuk padanan mikro.

⁶² Ibid, 137

⁶³ Qadafy, *Buku Pintar*, 88

Bedasarkan pemikiran para *mufassir* kontekstualis seperti al-syatibi, al-Dihlawi, Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Ridha tentang apa yang mungkin dikategorikan sebagai *asbāb al-nuzūl* makro, ditemukan kata-kata kunci yang bisa mengarahkan pada perumusan definisi ideal mengenainya, yaitu; situasi makro (*macrosituation*), latar belakang sejarah (*historical background*), situasi yang sedang berlangsung pada masyarakat Arab, konteks sosio-historis, keadaan Arab tertentu, dan keadaan-keadaan historis.⁶⁴ Yang harus diperhatikan dalam pendefinisian *asbāb al-nuzūl* makro adalah batasan cakupan dan batasan waktu. Keduanya harus diperjelas agar *asbāb al-nuzūl* makro yang sekilas terlihat sangat luas memiliki batasan-batasan konkrit dalam keluasannya tersebut.

Definisi yang mampu menggambarkan hakikat *asbāb al-nuzūl* makro adalah سبب النزول العمّ هو سياق اجتماعي تاريخي حول نزول الآيات (konteks sosio-historis disekitar turunnya ayat-ayat Alquran). Batasan akhir waktu sebuah konteks sosio-historis dapat diakui sebagai *asbāb al-nuzūl* makro adalah turunnya ayat Alquran, sedang batasan awal waktunya tidak bisa ditentukan dengan menyebutkan tahun atau masa tertentu.⁶⁵ Selama sebuah konteks sosio-historis memiliki relasi dengan ‘situasi terkini’ saat sebuah ayat diturunkan, maka ia bisa disebut *asbāb al-nuzūl* makro sekalipun awal terjaDinya dimulai berabad-abad sebelum masa Islam. Seperti tradisi dan sistem kepercayaan orang Arab kuno yang masih dilestarikan sampai masa diturunkannya Alquran dan sejarah perkembangan agama-agama yang mempengaruhi sikap keberagaman mereka sampai masa Nabi. Meskipun

⁶⁴ Ibid, 204

⁶⁵ Ibid, 209

tema dan waktu dari *asbāb al-nuzūl* makro telah dibatasi, tetapi konteks yang bersifat sosio-historis tidak bisa diukur dengan pendekatan matematis. Dengan kata lain, kompleksitas aspek yang termasuk dalam definisi ‘situasi sosio-historis’ adalah tidak terbatas.

BAB III

GAMBARAN UMUM NASHR HAMID ABU ZA'ID

A. Biografi Abu Za'id

Abu Za'id lahir dengan nama asli Nashr Hamid Rizk Abu Za'id pada tanggal 19⁶⁶ Juli 1943 di Quhafa, sebuah desa kecil disebelah utara mesir dekat dengan kota Tantha di delta sungai Nil⁶⁷ Sekarang wilayah tersebut menjadi wilayah bagian dari kota Tantha Ibukota provinsi al-Gharbiyah. Pada tahun tersebut timur tengah sedang terjebak dalam gejolak perang dunia kedua, meskipun demikian Abu Za'id lahir ditengah keluarga yang taat beragama terbukti beliau yang telah menghafal Alquran pada usia delapan tahun⁶⁸. Ayahnya bekerja sebagai petani di desanya, ayahnya juga tercatat merupakan seorang aktivis Ikhwanul Muslimin dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb oleh pemerintah Mesir kala itu⁶⁹ dan meninggal dunia tatkala Abu Za'id berusia empat belas tahun.

⁶⁶ Penulis mendapati perbedaan pendapat terkait tanggal lahir dari Abu Za'id di beberapa karya tulis, banyak diantaranya yang menuliskan tanggal 10 Juli, salah satu yang sering dijadikan rujukan adalah karya tulis milik Moch Nur Ichwan dengan judul "Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Za'id". Bahkan ada yang menuliskan tanggal 7 Oktober, seperti yang penulis dapati dalam karya tulis milik Muhamad Ridwan Nurrohman dengan judul Alquran Sebagai Produk Budaya (?) (Studi Kritis Terhadap Konsep Hermeneutika Nashr Hamid Abu Za'id). Tetapi penulis mengambil pendapat yang menuliskan pada tanggal 19 Juli, karena Abu Za'id menuliskannya sendiri dalam autobiografinya di kitab Mafhum an-Nash fi Dirasah Ulum Alquran, kitab yang penulis jadikan rujukan utama dalam penulisan skripsi ini

⁶⁷ Michal Moch, *Nashr Abu Za'id a Critical Rereading of Silamic Thought*, Bydgoszcz 2017, h.17

⁶⁸ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), h. 116

⁶⁹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Za'id*(Jakarta: TERAJU, cet. I, 2003), h. 15.

Keluarga dari pihak ibunya merupakan keluarga yang cukup besar di Quhafa, kakeknya (dari pihak ibu) merupakan seorang Qari' di daerahnya, yang membuat kedudukan keluarganya cukup terpandang.⁷⁰ Hal itu disebabkan oleh banyak dari penduduk desa yang tidak berpendidikan dan tidak bisa membaca, sehingga segelintir orang yang bisa membaca terutama dapat membaca Alquran oleh penduduk desa dianggap sebagai orang terpandang dalam artian dihormati. Abu Zaïd menceritakan bahwa dahulu ia sering membantu penduduk desa membacakan koran yang datang kepada mereka karena sedari kecil Abu Zaïd diajari oleh ayahnya membaca dan menulis.⁷¹

Pendidikannya diawali dengan bersekolah di sekolah dasar di kota Tantha, selain bersekolah di sekolah formal, Abu Zaïd juga mengenyam pendidikan informal di sekolah Quran Tradisional di kampungnya yang bernama *Kuttab* sejak usia empat tahun, disanalah beliau mempelajari Alquran, cara membaca, menulis hingga menghafalkannya.⁷² Tidak hanya mampu menghafal Alquran, beliau juga seorang Qari yang juga dapat menceritakan isi Alquran, sehingga oleh anak-anak di desanya Abu Zaïd dipanggil " Syaikh Nashr" Pada tahun 1952 Mesir dilanda revolusi politik yang sudah bermula sejak tahun 1919, revolusi ini bertujuan untuk merubah wajah pemerintahan Mesir yang semula berbentuk Monarki asbolut yang dipimpin oleh seorang Raja menjadi negara Republik yang dipimpin oleh presiden yang sarat akan modernitas. Revolusi ini sempat terhambat akibat campur tangan kolonial Inggris dan kemudian pada tanggal 23 Juli 1952 Raja Faruq berhasil digulingkan, salah satu faktor keberhasilan revolusi tersebut adalah

⁷⁰ Michal Moch, Nashr Abu Zaïd..., h.17

⁷¹ Ibid, h.18

⁷² Ibid

karena partisipasi dan dukungan dari kelompok agamawan yang tergabung kedalam Ikhwanul Muslimin yang dipimpin oleh Hasan al-Banna.⁷³ Gerakan Ikhwanul Muslimin yang masif dan juga memiliki pengaruh dan cabangnya hingga ke desa-desa membuat Abu Zaīd masuk menjadi anggota Ikhwanul Muslimin pada tahun 1954 saat masih berusia sebelas tahun.⁷⁴ Ketika berada di Ikhwanul Muslimin inilah Abu Zaīd tertarik dengan pemikiran Sayyid Quthb yang merupakan salah satu tokoh penting Ikhwanul Muslimin setelah membaca buku karangannya yang berjudul *al-Islam wa al-'Adalah al-Ijtima'iyah* (Islam dan Keadilan Sosial), terutama pada bagian keadilan manusia dalam menafsirkan Islam.⁷⁵

B. Perjalanan Intelektual Abu Zaīd

Sepeninggal ayahnya pada tahun 1957, Abu Zaīd kemudian melanjutkan sekolahnya di sekolah menengah kejuruan di distrik Kafru Zayyad dan mengambil jurusan teknik setelah beberapa bulan sebelumnya ia telah menyelesaikan sekolah di Madrasah Ibtida'iyah.⁷⁶ Keinginan yang besar dari Abu Zaīd untuk melanjutkan sekolah di sekolah menengah umum di al-Azhar harus dipendamnya dalam-dalam, Abu Zaīd sangat berharap untuk dapat masuk perguruan tinggi setelah lulus dari sekolah menengah umum, tetapi karena keinginan dari mendiang ayahnya agar Abu Zaīd sekolah di jurusan teknik agar diharapkan

⁷³ Diana Trisnawati, *Revolusi Mesir 23 Juli 1952: Berakhirnya Pemerintahan Raja Farouk*, Ringkasan Skripsi Program Studi Ilmu Sejarah, Jurusan Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta 2013, h.3

⁷⁴ Alfitri, *STUDI QUR'AN KONTEMPORER: Telaah Atas Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaīd*, *Jurnal Millah* Vol.11, No.01 Agustus 2002, h.53

⁷⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an...*, h.16

⁷⁶ Sudarto Murtaufiq, *Hermeneutika Al-Qur'an: Kritik Atas Pemikiran Nashr Abu Zaīd*, *Jurnal Akademika* vol.9, no.1 2015, h.4

mudah mendapatkan pekerjaan untuk menggantikan mendiang ayahnya sebagai tulang punggung keluarga, hal ini dimaklumi oleh Abu Zaïd karena ia adalah anak kedua dari 6 bersaudara dimana kaka perempuannya telah menikah dan tinggal bersama suaminya.⁷⁷

Setelah lulus dan mendapat gelar diploma teknik pada tahun 1960 tidak butuh waktu lama baginya untuk mendapat pekerjaan sebagai teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional Dinas Perhubungan di Kairo⁷⁸, Abu Zaïd bekerja sebagai teknisi sampai tahun 1972. Tetapi disini ketertarikannya terhadap studi pemikiran Islam mulai tampak, revolusi Mesir 1954, kehidupan keluarga serta kesertaannya dalam pergerakan Ikhwanul Muslimin saat ia di Tantha telah menjadikan Abu Zaïd sosok yang kritis dan memiliki rasa keingintahuan yang besar terhadap persoalan-persoalan agama, sehingga Abu Zaïd membuat beberapa tulisan sambil ia bekerja.

Pada tahun 1964 kumpulan tulisannya mulai dipublikasikan dalam jurnal *Al-Adab* yang saat itu pimpinan umum jurnalnya adalah Amin al-Khuli, dari sinilah mulai terbangun hubungan intelektual antara Abu Zaïd dan Amin al-Khuli. Ketertarikannya terhadap kritik sastra-pun mulai tampak dari tulisan-tulisan awalnya, dua artikel pentingnya yang diangkat dalam jurnal *Al-Adab* saat itu adalah "*Hawl Adab al-'Ummal wa al-Falahin*" (tentang sastra, buruh dan petani), dan "*Amah al-Aghniyyah al-Mishriyyah*" (Krisis lagu Mesir).⁷⁹ Bahkan ketika trend paham sosialisme pasca revolusi mulai berkembang di Mesir pada tahun

⁷⁷ Michal Moch, Nashr Abu Zaïd...,h.18

⁷⁸ Sudarto Murtaufiq, Hermeneutika Al-Qur'an..., h.4

⁷⁹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an...*, h.17

1960, Abu Zaīd juga ikut tertarik terhadap pemahaman ini, sejak saat itu ia mulai mengkritik gerakan Ikhwanul Muslimin meskipun ia tidak mengekspresikan secara nampak di permukaan pada tulisan-tulisan awalnya.⁸⁰ Keinginan besarnya untuk melanjutkan studi di perguruan tinggi akhirnya kesampaian, tepatnya pada tahun 1968 Abu Zaīd kuliah di jurusan bahasa dan sastra Arab pada Fakultas Sastra di Universitas Kairo⁸¹, salah satu perguruan tinggi besar di Mesir selain Universitas Al-Azhar. Pada tahun 1972 Abu Zaīd menyelesaikan studinya dengan predikat *cumlaude*. Karena melihat potensi yang besar dari Abu Zaīd, pengurus jurusan mengangkatnya menjadi asisten dosen untuk mengisi posisi sebagai pengajar mata kuliah studi Alquran setelah digesernya posisi Amin Al-Khuli sebagai staf pengajar.⁸² Pada saat itu sebagai kebijakan dari pimpinan jurusan bahwa setiap asisten dosen baru harus mengambil spesialisasi studi Islam dalam riset Master dan Doktor⁸³, Abu Zaīd yang sebelumnya memiliki bidang keilmuan bahasa dan kritik sastra harus beralih menjadi studi Islam khususnya studi Alquran.

Posisi asisten dosen yang baru diembannya bukanlah posisi yang mudah, Abu Zaīd sadar bahwa penempatannya di bidang spesialisasi studi Islam yang memang saat itu perguruan tinggi sangat membutuhkannya membawa resiko. Hal ini disebabkan oleh peristiwa 25 tahun silam yang menimpa Muhammad Ahmad Khalafullah, dimana disertasi yang ia ajukan mengalami perentangan dan penolakan. Pada waktu itu Khalafullah tengah menjadi asisten dosen dibawah

⁸⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an...*, h.17

⁸¹ Fikri Hamdani, Teori Interpretasi Nashr Hamid Abu Zaīd, Jurnal *Farabi*, vol.13, no.1 Juni 2016, 32

⁸² Shidqy Munjin “Konsep *Asbāb al-nuzūl*, 106

⁸³ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an...*, h.18

bimbingan Amin Al-Khuli.⁸⁴ Khalafullaf memperoleh problem serius karena menggunakan studi kritik sastra (literer) atas narasi-narasi Alquran dalam disertasinya, disertasinya mengangkat tentang sejarah dari cerita-cerita Nabi, dengan menggunakan metode deduktif⁸⁵, ia percaya bahwa cerita-cerita sejarah yang terdapat dalam Alquran bukanlah bersifat historis, tetapi lebih sebagai perumpamaan, peringatan, nasihat, dan petunjuk keagamaan.

Pihak Perguruan Tinggi kemudian memperdebatkan disertasi yang diajukan Khalafullah yang kemudian berujung pada penolakan. Setelah penolakan itu ia dicopot dari posisinya sebagai asisten dosen dan ditempatkan pada posisi yang jauh dari bidang keilmuannya. Hal serupa menimpa Amin Al-Khuli yang merupakan pembimbing disertasinya, ia dilarang mengajar bidang Studi Islam, bahkan pada tahun 1954 Amin mengundurkan diri bersama dengan beberapa profesor yang lain.⁸⁶ Perdebatan serupa juga meuncul jauh sebelum kasus Khulafullah muncul, yaitu sesaat setelah dipublikasikannya buku Ali Abduk Razik pada tahun 1925 dan Thantha Husain pada tahun 1928.⁸⁷ Abu Zaïd sadar bahwa permasalahan yang menimpa para pendahulunya tidak menutup kemungkinan juga akan dialaminya, tetapi karena rasa penasaran dan keingintahuannya yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan Abu Zaïd mengambil resiko tersebut, dan sejak saat itulah ia melakukan studi tentang Alquran.

⁸⁴ Ika Febriyani, “Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaïd Tentang Al-Qur’an Sebagai Produk Budaya”, Skripsi Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas UshuludDin dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang 2016, 33

⁸⁵ Ibid, 33

⁸⁶ Ibid, 34-35

⁸⁷ Ibid, 35

Selama periode 1976-1978, Abu Zaīd mengajar bahasa Arab untuk orang-orang asing di *Center for Diplomatics* dan di Kementria, Pendidikan di samping tetap mengajar di Universitas Kairo. Pada tahun 1978 dia menjadi *fellow* pada Centre for Middle East Studies di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat, dimana dia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada periode inilah Abu Zaīd menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Dia pernah menulis sebuah artikel berjudul *al-Hiriminyūtīqa wa Mu'dil al-Tafsīr al-Naṣ* (Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks) yang menurut pengakuannya, merupakan artikel pertama tentang hermeneutika yang ditulis dalam bahasa Arab.⁸⁸

Abu Zaīd melanjutkan perjalanannya intelektualnya pada program magister di jurusan yang sama di Universitas Kairo, yaitu di jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Pada tahun 1975 Abu Zaīd mendapatkan beasiswa *Ford Foundation* untuk melanjutkan studi di *American University* yang ada di Kairo. Dua tahun kemudian ia menyelesaikan studi magisternya dengan tesis berjudul *al-Ittijāh al-'Aqli fi al-Tafsīr; Dirāsah fi Qaḍīyyāt al-Majāz fi al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah* (Rasionalitas Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Muktazilah), yang dipublikasikan pada tahun 1982 menyusul kemudian pengangkatannya menjadi dosen di universitas tersebut.⁸⁹ Dalam tesisnya ini Abu Zaīd mengkaji teori metafor (*majāz*) Muktazilah yang dipergunakan dalam studi Alquran. Abu Zaīd mengakui bahwa pemikiran Arab-Islam, bagaimanapun rasionalnya, selalu

⁸⁸ Shidqy Munjin "Konsep *Asbāb al-nuzūl*, 107

⁸⁹ *Ibid*

mendasarkan dirinya pada Al-Quran sebagai sumber legitimasinya.⁹⁰ konsep *muhkamat* (ayat-ayat yang jelas) dan *mutasyabihat* (ayat-ayat ambigu) adalah problem paling polemis. Apa yang dianggap sebagai suatu *muhkam* oleh suatu madzab tertentu, bisa jadi dianggap *mutasyabihat* dalam pandangan Mu‘tazilah, dan demikian pula sebaliknya. Al-Qur‘an telah menjadi salah satu alat yang dipergunakan dalam perjuangan intelektual, sosial, dan politik.⁹¹ Termasuk Muktazilah yang menggunakan interpretasi teks Alquran sebagai sumber legitimasinya.

Abu Zaīd meraih gelar Ph.D pada tahun 1981 setelah mempertahankan disertasinya yang berjudul *Falsafah at-Ta’wil: Nazariyyat Ta’wil al-Qur’an ‘Inda Muhy al-Din Ibn ‘Arabi*⁹² (Filsafat Takwil Alquran Dalam Pandangan Ibnu ‘Arabi) sebuah disertasi yang membahas tentang teori hermeneutika dalam diskursus kaum sufi, khususnya pada karya Ibnu ‘Arabi (w.638 H), seorang sufi besar dalam disiplin ilmu studi Islam dan bahasa Arab yang hidup di Andalusia, disertasinya ini dipublikasikan pada tahun 1983.⁹³ Disertasinya memuat pembahasan terkait disiplin studi Islam dan bahasa Arab yang masih memiliki kaitan dengan tesisnya terdahulu, ia mengetengahkan disertasi dengan *concern* pada hermeneutika. Dalam disertasinya, Abu Zaīd berargumen bahwa penggunaan Alquran untuk kepentingan tertentu bukan hanya dijumpai dalam madzhab rasionalis Muktazilah sebagaimana yang pernah ia tuliskan pada tesisnya yang terdahulu, namun juga terjadi dalam wacana sufi, utamanya dalam karya Ibnu

⁹⁰ Ibid

⁹¹ Ika Febriyani, “Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaīd...”, 37

⁹² Alfitri, *STUDI QUR'AN KONTEMPORER...*, 54

⁹³ Shidqy Munjin “*Konsep Asbāb al-nuzūl*”, 107

‘Arabi. Namun dalam masa studi S3-nya, dia pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di *Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat*.⁹⁴ Setelah merengkuh gelar Ph.D, setahun setelahnya Abu Zaïd dipromosikan menjadi asisten profesor dan ditahun yang sama ia memperoleh penghargaan *Abdel Aziz al-Ahwani Prize for Humanities*⁹⁵ karena keaktifan beliau dalam menyuarakan humanitas dan budaya Arab. Karirnya semakin menanjak ketika ia juga diangkat menjadi Profesor Tamu di *Osaka University of Foreign Studies* Jepang pada tahun 1985 sampai 1989 dan di Universitas Leiden Netherlands (Belanda) pada tahun 1995 sampai 1998.⁹⁶

C. Latar Belakang Pemikiran dan Kontroversi Nashr Hamid Abu Zaïd

Sebagai orang yang lahir dan tumbuh di Mesir, Abu Zaïd sempat mengalami *rihlah* pemikiran dan intelektual yang panjang dan sangat mempengaruhi konstruksi pemikirannya dikemudian hari, seperti pemikiran dari Ikhwanul Muslimin yang pernah menjadi kiblatnya kala Abu Zaïd masih kecil lewat tulisan dari tokoh-tokohnya terutama Sayyid Quthb, juga trend paham sosialisme pasca revolusi Mesir tahun 1960 yang membuat Abu Zaïd tertarik sampai membuat ia meragukan dan mempertanyakan gerakan dari Ikhwanul Muslimin.

Pada tahun 1960-an terjadi perdebatan yang bersifat interpretasi terhadap Islam, terutama di Mesir pada saat itu, makna dan posisi Islam di tengah kanc

⁹⁴ Fikri Hamdani, *Teori Interpretasi Nashr Hamid Abu Zaïd...*, 32

⁹⁵ Shidqy Munjin “*Konsep Asbab Al-Nuzu...*”, 107

⁹⁶ Fikri Hamdani, *Teori Interpretasi Nashr Hamid Abu Zaïd...*, 32

wacana Islam kontemporer. Wacana keagamaan yang paling dominan adalah mempresentasikan Islam sebagai agama yang membawa nilai keadilan sosial (*religion of social justice*) yang memberikan spirit bagi komunitas pembacanya, kaum muslimin, untuk berusaha keras umelawan dan menghancurkan imperialisme dan zionisme. Sedangkan di tahun 1970-an, seiring dengan terbukanya kebijakan ekonomi dan kemenangan atas Israel, Islam hadir sebagai agama yang mempertahankan hak kepemilikan dan mendorong agar kaum muslimin bisa memenangkan perseteruan dengan orang-orang Israel.⁹⁷

Pertemuannya dengan Amin al-Khullī juga memiliki pengaruh besar terhadap pemikiran Abu Zaīd, awal pertemuan dengannya adalah ketika Abu Zaīd mengirim tulisan-tulisan awalnya untuk diterbitkan oleh jurnal yang saat itu dipimpin oleh Amin al-Khullī. Amin al-Khullī adalah seorang profesor interpretasi Alquran di Universitas Kairo, ia berpendapat bahwa Alquran bisa dipahami setelah sejarahnya. Al-Khullī juga menekankan peran penerjemah dalam memahami teks Alquran karena menurutnya seseorang tidak akan memahami sebuah teks tanpa memperluas pikirannya. Al-Khullī juga memandang Alquran sebagai teks sastra. Dan ini yang melatarbelakangi Abu Zaīd, Abu Zaīd juga berpendapat bahwa Alquran adalah teks sastra yang bisa di pelajari oleh siapapun terlepas dari agama apapun. Karena di Alquran menjelaskan sejarah bahkan

⁹⁷ Siti Nur Hidayah, “*Peran Asbāb al-nuzūl Dalam Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaīd*”, Skripsi Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir, Jurusan Alquran dan Hadits, Fakultas UshuludDīn dan Filsafat, UIN Sunan Ampel, Surabaya 2016, 50

semenjak pra-Islam dan Alquran juga tumbuh dan berkembang di lingkungan Arab.⁹⁸

Pemikiran Abu Zaīd dapat dipahami dengan melihat *background* akademisnya yang singkat. Pengalaman akademis yang dijalannya di Universitas Kairo, Fakultas Sastra menjadikannya banyak berinteraksi dengan ilmu-ilmu linguistik dan perangkat metodologi analisis yang merupakan salah satu teori teks dalam semiotika. Ilmu-ilmu linguistik itu mengantar Abu Zaīd untuk mengatakan historisitas suatu teks tidak lepas dari dealiktika realitas budaya.⁹⁹ Pengembaraan intelektualnya di Amerika Serikat selama dua tahun karena beasiswa yang didapatkannya pada tahun 1978 memperkenalkannya dengan hermeneutika barat dan ilmu-ilmu sosial. Pada periode inilah yang menjadikan Abu Zaīd mulai menemukan pemikiran yang tepat untuknya.

Pada studi hermeneutika, Abu Zaīd banyak terinspirasi dari pemikiran Hans-George Gadamer dengan fenomenologinya. Dengan pendekatan hermeneutika-fenomenologis, para penerjemah teks diundang untuk membangun dialog dengan teks. Selain dialog dengan teks, penerjemah juga memiliki dialog dengan historisitas teks dan realitas fenomena yang ia alami.¹⁰⁰ Tulisan-tulisan dari Abu Zaīd setelahnya akan banyak menampakkan pengaruh dari pemikiran Gadamer ini. Abu Zaīd memandang bahwa untuk memahami Alquran harus sesuai dengan perspektif perkembangan kebudayaan, hal ini dikarenakan Alquran

⁹⁸ Muhammad Ryan Pratama, “Perjalanan Pemikiran Abu Zaīd Atas Kritik Interpretasi Kitab Suci” Jurnal Departemen Filsafat, Universitas Indonesia, lihat di https://www.academia.edu/43205682/Perjalanan_Pemikiran_Abu_Zaīd_Atas_Kritik_Interpretasi_Kitab_Suci

⁹⁹ KamarudDīn Ibrahim, *Konstruksi Pemikiran Tafsir Nashr Hamid Abu Zaīd, Rausyan Fikr*, Vol. 11, No. 1, 2015, 74

¹⁰⁰ Muhammad Ryan Pratama, “Perjalanan Pemikiran Abu Zaīd...”

telah menjadi sentral peradaban Islam setelah melalui masa dan sejarah yang panjang, maka *style* atau metode yang ditawarkannya merupakan suatu kebutuhan umat Islam saat ini menurutnya. Abu Zaīd mengajukan sebuah metode kontemporer yang asli bersumber dari filsafat kontemporer. Oleh karena itu landasan pembahasannya adalah sekumpulan realitas yang telah dibentuk oleh kebudayaan Arab tentang teks Alquran dan konsep-konsep yang disampaikan oleh teks itu sendiri tentang kawasan eksistensinya.¹⁰¹

Dari persoalan dialektika dengan realitas dan pergulatan wacana keIslaman yang telah dilaluinya Abu Zaīd memandang perlu rekonstruksi makna teks agar dapat berhadapan dengan teks secara objektif. Untuk menjawab pertanyaan dari sikap kritis dan petualangan intelektualnya ia menulis karya khusus tentang studi ‘Ulūmul Qur’an yang berjudul *Maḥmūl al-Nash Dirasat fi ‘Ulūm al-Qur’an*.¹⁰² Buku ini diselesaikannya saat menjadi profesor tamu di *Osaka University of Foreign Studies*, Jepang. yang diangkat dari kertas kerjanya ketika mengajar studi Alquran di Universitas Kairo dan Universitas Khortoum dan berbagai artikel, yang kemudian diterbitkan dalam bukunya yang lain.¹⁰³

Pada Usia ke-49 tahun Abu Zaīd menikah dengan Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, Profesor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandīngan di Universitas Kairo, pada bulan April 1992. Dan sebulan kemudian, 9 Mei 1992, ia mengajukan promosi professor penuh di Universitas Kairo,¹⁰⁴ Inilah yang menjadi tragedi bagi dirinya, yang kemudian mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam secara

¹⁰¹ KamarudDīn Ibrahim, *Konstruksi Pemikiran Tafsir Nashr Hamid Abu Zaīd...* 75

¹⁰² Siti Nur Hidayah, “*Peran Asbāb al-nuzūl...*” 42

¹⁰³ Alfitri, *STUDI QUR’AN KONTEMPORER...*, 54

¹⁰⁴ Ika Febriyani, “*Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaīd...*” 38

umum. Abu Zaīd menyerahkan dua bukunya: *al-Imam ash-Shafi'y*,¹⁰⁵ dan *Naqd al-Khitab ad-Dini*,¹⁰⁶ beserta sebuah paper ilmiah untuk diuji oleh sebuah komite di Universitas Kairo. Namun sayang, meskipun komite menyetujui pengangkatannya, hanya dengan penolakan salah satu pengujinya, yaitu Dr. 'Abd as-Sabur Shahin, komite akhirnya membatalkan pengangkatannya. Abu Zaīd dituduh telah menyerang ortodoksi Islam dalam hal ini adalah Alquran, Nabi saw, sahabatnya, Malaikat dan fenomena transenden lainnya.¹⁰⁷

Shahin yang merupakan Imam masjid 'Amr Ibn al-'Ash (salah satu masjid terbesar di Kairo) menggunakan pengaruhnya di mimbar khutbah masjid Kairo tersebut, dalam khutbahnya mengatakan bahwa Abu Zaīd telah murtad, yang kemudian di Jumat berikutnya di masjid-masjid lain para khatib mengumandangkan hal yang sama, hingga termasuk juga masjid kecil di kampung halamannya di desa Qahafah, Tantha.¹⁰⁸ Mengenai kasus vonis *takfir* ini, Quraish Shihab, sebagai seorang mufassir kenamaan Indonesia dan juga lulusan dari Universitas al-Azhar, mendukung vonis tersebut. Beliau mengatakan, “saya tidak dapat membayangkan bagaimana seorang muslim yang mempercayai Al-Quran

¹⁰⁵ Buku ini berisi kritik atas pendiri mazhab fikih Islam Syafi'iyah, Imam Shafi'i (150-204 H). Buku ini juga berisi kritikan terhadap ideologi moderat dalam Islam secara umum, yang dibangun oleh Abu Hasan al-Asy'ari (w. 330 H) dalam bidang teologi, dan oleh Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H) dalam bidang pemikiran Islam dan Filsafat. Kritik utamanya adalah bahwa imam Syafi'i menggantikan teks pertama (Alquran) dengan teks-teks sekunder (Sunnah nabi dan interpretasi ulama). Lihat Nashr Hamid Abu Zaīd, 1997, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, penerjemah Khoiron N., Yogyakarta: LKiS.

¹⁰⁶ Buku ini merupakan penilaian kritisnya atas kerangka sosial-budaya dan perkembangan wacana religio-politik Islam dari M. Abduh pada abad ke-19 sampai Hasan Hanafi dengan *al-Yasar al-Islami*-nya pada era 80-an. Kritiknya ini difokuskan pada interpretasi ideologis atas teks-teks keagamaan oleh para Islamis, baik kalangan moderat maupun radikal, karena keduanya hanyalah seperti suara dan pantulannya. Kedua kelompok ini mempunyai tujuan ideologis yang sama untuk kembali kepada tradisi. Lihat Alfitri, *Studi Quran Kontemporer: Telaah Atas Hermeneutik Qur'an* Nashr Hamid Abu Zaīd, *Jurnal Millah* vol.11, no.01

¹⁰⁷ Alfitri, *STUDI QUR'AN KONTEMPORER...*, 54

¹⁰⁸ SyamsudDin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. (Jakarta: Gema Insani, 2008) hlm. 186-187.

bersumber dari Allah masih juga mengatakan bahwa Al-Quran adalah produk budaya yang dicetuskan oleh Nabi Muhammad saw.”¹⁰⁹ Cerita tidak hanya berakhir di situ. Beberapa pengacara membawa kasusnya ke pengadilan tingkat pertama di Giza pada tahun 1993, meminta pengadilan membatalkan pernikahannya dengan Ibtihal Yunis. Pada 14 Juni 1995, pengadilan tingkat banding Kairo memutuskan Abu Zaïd adalah murtad dan karena itu harus bercerai dengan istrinya. Keputusan ini kemudian dikukuhkan oleh Mahkamah Kasasi Mesir pada 5 Agustus 1996.¹¹⁰ Satu-satunya cara untuk menyelamatkan pernikahannya adalah dengan meninggalkan Mesir, juga agar Abu Zaïd tetap memiliki ruang untuk melanjutkan penelitian dan mengembangkan intelektualnya, akhirnya ia dan istrinya meninggalkan Mesir pada 23 Juli 1995 menuju Belanda, tetapi sebelumnya ia sempat tinggal di Madrid, Spanyol untuk beberapa waktu.¹¹¹

Anehnya, bila di Mesir dikafirkan, di Belanda Abu Zaïd justru mendapat sambutan hangat dan diperlakukan secara istimewa dan Universitas Leiden merekrutnya sebagai dosen hingga wafatnya.¹¹² Abu Zaïd banyak melakukan perjalanan akademik saat di Belanda untuk mengisi seminar di berbagai negara, beberapa diantaranya adalah Polandia, Jerman, USA, Kanada, Indonesia, Iran dan tentunya juga ke Mesir dan negara Timur Tengah lainnya.¹¹³ Tuduhan-tuduhan yang dilontarkan para ulama yang berujung pada pengkafiran tentunya tidak sesuai dengan spirit yang diemban Abu Zaïd. Sebab sudah sejak awal ia

¹⁰⁹ Shidqy Munjin “*Konsep Asbāb al-nuzūl...*”, 108, M. Quraih Shihab, *Kaidah Tafsir*(Ciputat: Lentera Hati, 2013), hlm. 470.

¹¹⁰ Alfitri, *STUDI QUR'AN KONTEMPORER...*, 56

¹¹¹ Michal Moch, *Nashr Abu Zaïd...*, 20

¹¹² Shidqy Munjin “*Konsep Asbāb al-nuzūl...*”, 108

¹¹³ Michal Moch, *Nashr Abu Zaïd...*, 21

mengikrarkan dirinya sebagai seorang Muslim dan juga beriman terhadap rukun-rukunnya, meskipun sempat membuatnya berada dalam fase hidup yang sulit, tetapi hal itu tidak membuat surut semangatnya untuk menyumbangkan pemikiran-pemikiran dalam studi Islam. Nashr Hamid meninggal di usia 67 tahun, tepatnya pada hari senin tanggal 5 Juli 2010 di rumah sakit Kairo.¹¹⁴ Disebabkan oleh virus langka yang menyerangnya selama kunjungannya ke Indonesia, negara yang bagi Abu Zaïd merupakan contoh penting Islam Modern di abad ini.¹¹⁵

D. Karya-Karya Ilmiah Nashr Hamid Abu Zaïd

Beberapa karya Abu Zaïd telah disebutkan sebelumnya, tetapi itu hanyalah secuil dari keseluruhan karya tulisnya, kecintaan Abu Zaïd terhadap dunia akademik dan juga kemajuan Studi Islam membuatnya menelurkan banyak karya tulis, berikut karya-karya Nashr Abu Zaïd yang telah dipublikasikan¹¹⁶ :

1. *Al-Ittijāh al-‘Aqli fi al-Tafsīr; Dirāsah fi Qaḍīyyāt al-Majaz fi al-Qur’ān ‘inda al-Mu’tazilah* (Rasionalitas Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Muktazilah) Tesis Abu Zaïd untuk merengkuh gelar magister
2. *Falsafah at-Ta’wil: Nazariyyat Ta’wil al-Qur’an ‘Inda Muhy al-Din Ibn ‘Arabi* (Filsafat Takwil Alquran Dalam Pandangan Ibnu ‘Arabi) desertasi Abu Zaïd untuk mendapatkan gelar Ph.D
3. *Maḥmūm al-Nash Dirasat Ulum al-Qur’an* (Konsep Teks; Studi Dalam Ilmu-ilmu Alquran)

¹¹⁴ Ika Febriyani, “Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaïd...”, 40

¹¹⁵ Michal Moch, Nashr Abu Zaïd..., 21

¹¹⁶ Siti Nur Hidayah, “Peran *Asbāb al-nuzūl*... 44-46

4. *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kritik Wacana Keagamaan)
5. *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidiulujiyyat al-Wasathiyat* (Imam Syafi'i dan pembentukan ideologi moderat) Dikhuskan untuk melacak akar epistemologi Imam Syafi'i beserta nilai-nilai ideologis yang mungkin mempengaruhinya
6. *An-Nashsh, as-Suktah, al-Haqiqah* (Teks, Otoritas, Kebenaran) merefleksikan minat Nashr Hamid pada problem hubungan antara teks, otoritas, dan kebenaran
7. *Isykalliyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-ta'wil* (Problem Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi) Buku yang mendiskusikan baik secara teoritis maupun praktis problem pembacaan dan interpretasi atas tradisi Islam.
8. *The Alquran; God and Man in Comunication*
9. *Al-Mar'ah fi al-Khithab al-Azmah* (Perempuan dalam wacana Krisis) Abu Za'īd mengkritisi seputar wacana patriarkal tradisional tentang perempuan di negara-negara Arab-Islam dan dunia Islam secara umum
10. *At-Tafkir fi Zaman at-Takfir* (Pemikiran di Era Pengkafiran) buku yang ia tulis ketika kasusnya merebak, Abu Za'īd merespon kritikan yang ditujukan kepadanya.
11. *Al-Qawl al-Mufid fi Qadliyyah Abu Za'īd* (Ucapan yang Bermanfaat tentang Abu Za'īd) buku yang hadir untuk

mendukungnya, dari publikasi majalah dan koran serta surat-surat dukungan pribadi dan institusi dari dalam dan luar negeri (Mesir).

12. *Dawa'ir al-Khauf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah* (Lingkaran ketakutan: Pembacaan atas wacana Perempuan) Buku ini ia dedikasikan kepada istri tercintanya: Ibtihal Yunis. Sebagian dari kumpulan artikel dalam buku ini telah diterbitkan dalam buku sebelumnya, *al-Mar'ah fi al-Khithab al Azmah*, kecuali tiga artikel lain, tentang hak asasi manusia, hak asasi perempuan dan sebuah kajian kritis atas buku Fatimah Mernissi, *Islam and Democracy*
13. *Al-Khitab wa at-Ta'wil* (Wacana dan Hermeneutika)
14. *'Ilmi al-'Alamat* (sistem isyarat)
15. *Retincking the Qur'an: Toward Humanistic Hermeneutics*
16. *Al-Khilafah wa Sultah al-Umah* (khilafah dan penguasa umat)
17. *Hakadza Takallama Ibn 'Arabi* (seperti inilah Ibnu Arabi berbicara)
18. *Voice of an Exile* (suara dari pengasingan)

Selama di Leiden, buku-buku karya Abu Za'īd telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, seperti Jerman Belanda, Perancis, Turki, Indonesia dan Persia.¹¹⁷ Selain karya-karya yang telah disebutkan diatas, masih banyak artikel lainnya yang berbahasa Inggris dan Belanda yang masih tercecer dan belum dibukukan.

¹¹⁷ Ika Febriyani, "Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Za'īd...", 47

BAB IV

IMPLIKASI REKONSTRUKSI KONSEP ASBAB AL-NUZUL NASHR HAMID ABU ZAID TERHADAP DUNIA PENAFSIRAN

A. Rekonstruksi Nashr Hamid Abu Zaïd terhadap *Asbāb al-nuzūl*

Menurut Abu Zaïd, para ulama telah melupakan realitas yang menjadi faktor pembentuk teks Alquran dan juga sebagai sasaran utama diturunkannya Alquran, karena keyakinan para ulama terhadap Alquran sebagai *kalāmullāh*, maka kajian mereka terlalu teosentris. Sedangkan menurut Abu Zaïd, dikarenakan Alquran merupakan produk budaya, maka kajian terhadapnya haruslah homosentris. Dan inilah yang luput dari kajian para ulama. Oleh karena itu Abu Zaïd memberikan empat pembahasan mengenai *asbāb al-nuzūl* sebagai kritiknya terhadap pendapat para ulama yang selama ini dipertahankan. Dan keempat pembahasannya itu adalah:¹¹⁸

1. Alasan diturunkan secara bertahap

Pertanyaan seputar “mengapa teks diturunkan secara bertahap” adalah pertanyaan yang sangat wajar diutarakan oleh banyak pihak, mulai dari ulama Alquran hingga orang-orang musyrik, terutama oleh orang-orang musyrik Makah pada saat Alquran diturunkan.

Menurut Abu Zaïd, turunnya Alquran secara bertahap bukan hanya untuk memantapkan hati Nabi selaku penerima pertama. Jika teks, dalam pandangan ulama Alquran merespon rasul penerima pertama wahyu dengan tidak mempertimbangkan alasan kondisi masyarakat yang menjadi sasaran teks

¹¹⁸ Nashr Hamid Abu Zaïd, *Maḥmū an-Nash*, 114

merupakan tindakan yang tidak dapat dibenarkan sama sekali. Oleh karena itu, mempertimbangkan kondisi penerima pertama tidak semata-mata mempertimbangkan faktor pribadi, tetapi juga mempertimbangkan situasi umum dimana penerima pertama sejajar dengan masyarakat yang menjadi sasaran teks.¹¹⁹

Menurut Abu Zaīd, Nabi hanya bertugas sebagai perantara yang menyampaikan wahyu saja, teks merespon realitas kultural yang memiliki kondisi-kondisi objektifnya yang khas, dan yang terpenting adalah situasi “kelisanan” itu, bahwa tradisi lisan yang berkembang dalam kebudayaan mengharuskan Alquran diturunkan secara bertahap, berbeda dengan kitab-kitab terdahulu yang mana para nabi terdahulu dapat membaca dan menulis.¹²⁰ Dan sekali lagi menurut Abu Zaīd, hal ini membuktikan hubungan yang responsif antara teks dan realitas.

2. Model Penurunan Secara Bertahap

Sudah menjadi kepastian jika semua ummat Islam meyakini bahwa Al-Quran itu diturunkan pada bulan Ramadhan. Poros dari keyakinan ini terletak pada dua ayat, yaitu QS *al-Baqarah* ayat 185 dan QS *al-Qadr* ayat pertama.¹²¹ Implikasi pemahaman dari kedua ayat tersebut bahwa teks diturunkan dengan dua cara: *pertama*, ia diturunkan sekaligus dari *Lauh al-Mahfudz* ke langit dunia. *Kedua*, ia diturunkan secara bertahap dari langit dunia ke bumi sebagai respon terhadap realitas dan faktor penyebab turunnya. Pemahaman ini masyhur di kalangan ulama Alquran,

¹¹⁹ Ibid, 115-116

¹²⁰ Ibid, 116

¹²¹ Shidqy Munjin “Konsep *Asbāb al-nuzūl*, 110

apalagi pendapat ini dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh al-Hakim dalam kitabnya *al-Mustadrak*, dari Ibnu Abbas, dan an-Nasa'i juga dari jalur Ibnu Abbas.¹²²

Menurut Abu Zaīd, konsepsi seperti ini dapat berkembang sampai tidak karuan, hipotesis semacam ini sebenarnya dimaksudkan hanya untuk menghindari sikap kritis terhadap riwayat-riwayat lama. Sebenarnya tidak ada peristiwa teks diturunkan sekaligus dari satu tempat ke tempat yang lain diluar alam bumi ini, alam realitas dan alam partikular. Hal ini karena konsepsi semacam ini bertentangan dengan konsep *naskh*, penghapusan muatan dan ungkapan teks.¹²³ ketika tujuan Alquran sendiri adalah sebagai petunjuk bagi manusia maka tidak ada artinya bila Alquran diturunkan kepada penduduk langit yang jelas-jelas bukan *khiṭāb* Alquran.¹²⁴

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

3. *Dalālah*: Antara Ungkapan Umum dan Sebab Khusus

Bagi Abu Zaīd, pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* bukan sekedar gemar mengamati fakta-fakta sejarah yang menyelimuti pembentukan teks. Tetapi pengetahuan ini bermaksud memahami teks dan mengeluarkan *Dalālah*-nya, karena pengetahuan sebab akan

¹²² Nashr Hamid Abu Zaīd, *Maḥmūn an-Nash*, 119

¹²³ *Ibid*, 120

¹²⁴ Shidqy Munjin "Konsep *Asbāb al-nuzūl*, 112

menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*), juga akan membuktikan pemahaman mengenai *hikmah tasyri'* khususnya berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Pemahaman mengenai “hikmah” atau “sebab” seharusnya dapat membantu seorang ahli fiqih untuk mentransformasikan hukum dari realitas partikular (sebab khusus) dan menggeneralisasikannya kepada peristiwa dan kondisi yang menyerupainya melalui *qiyās*. Akan tetapi Abu Zaīd juga sadar bahwa transformasi dari “sebab” ke “gambaran sebab”, atau dari “realitas khusus” ke “realitas yang menyerupainya” harus bersandar pada “tanda-tanda” dalam struktur teks yang membantu mentransformasikan *dalālah* dari “yang khusus” dan partikular ke “yang umum” dan yang universal.¹²⁵

Abu Zaīd menginformasikan bahwa usaha menemukan *dalālah* teks tidak harus memisahkan antara teks dengan realitas yang diungkapkannya, tapi juga tidak benar bahwa usaha penemuan tersebut berhenti pada peristiwa-peristiwa itu saja tanpa memahami karakteristik ungkapan bahasa dalam teks serta kemampuannya untuk melampaui realitas yang partikular. Kajian terhadap *sababal-nuzūl* membekali seorang ahli fiqih dengan ‘illah dibalik hukum, dimana dengan ‘illah tersebut seorang ahli fiqih dapat menggeneralisasikan hukum terhadap realitas-realitas lain yang serupa.¹²⁶

Kajian *qiyās* dan ‘illah dalam pemikiran Abu Zaīd, ditunjukkan untuk mencari “hikmah” dibalik diturunkannya sebuah ayat. Pengetahuan mengenai

¹²⁵ Nashr Hamid Abu Zaīd, *Maḥmūn an-Nash*, 121

¹²⁶ Shidqy Munjin “Konsep *Asbāb al-nuzūl*, 112

sebab diturunkannya sebuah ayat akan memberikan gambaran mengenai tujuan turunnya sebuah ayat ketika merespon realitas yang sedang dihadapinya, tapi pembaca juga akan bisa menemukan “tujuan-tujuan syari’ah” (*ideal moral*) dari hubungan teks dan realitas yang sedang terjadi. Dan dengan metode *qiyās*-lah bisa diterapkannya “tujuan-tujuan syari’ah” itu pada kehidupan yang secara kultur berbeda dengan keadaan ketika turunnya ayat. Karena menurut Abu Zaīd, memegang keumuman kata dan mengabaikan kekhususan sebab pada semua teks Alquran membawakan hasil yang sulit diterima oleh pemikiran keagamaan.¹²⁷

Dalam kasus ini, Abu Zaīd memberikan sebuah contoh dengan ayat mengenai keharaman *khamr*. Teks mengenai keharaman *khamr* diturunkan secara bertahap dalam tiga fase yang diungkapkan oleh tiga teks Alquran, yaitu QS *al-Baqarah* ayat 219, QS *al-Nisā’* ayat 43, dan QS *al-Mā’idah* ayat 90-91. Menurut Abu Zaīd pentahapan dalam *tasyrī’* semacam ini sangat penting sekali dalam kaitannya dengan dialektika hubungan antara teks dan realitas. Meskipun pada ayat pertama mengisyaratkan bahwa dosanya lebih besar daripada manfaatnya, namun masyarakat pada waktu itu bersikeras mengambil manfaatnya. Tekanan realitas yang begitu kuat menuntut teks hanya bisa menjelaskan adanya dosa yang terkandung di dalamnya tanpa bisa memaksakan larangan yang belum siap diterima oleh masyarakat pada waktu itu. Fase kedua adalah larangan shalat dalam keadaan mabuk dengan implikasi larangan minum *khamr* sebelum masuk waktu shalat. Dengan pertimbangan yang sederhana pun sudah bisa dipahami bahwa larangan ini sebagai terapi terhadap situasi “kecanduan” yang sudah mengakar di

¹²⁷ Ibid, 113

masyarakat. Pada tahap ini mereka belum bisa meninggalkan minuman yang terlarang tersebut kecuali pada waktu shalat lima waktu dan waktu-waktu sekitarnya. Pentahapan *tasyrī'* semacam ini dalam pandangan Abu Zaīd tidak saja menegaskan dialektika wahyu dan realitas saja, melainkan juga mengungkapkan metode teks dalam merubah realitas dan mengobati cacat-cacatnya. Sehingga ketika seseorang mencoba memahami sebuah ayat, maka orang tersebut harus bisa menarik segi hukum dan hikmah yang sesuai dengan realitas turunnya ayat, dan dari sanabias tercapaikesesuaian antara hukum serta hikmah suatu ayat dengan realitas zaman ini. Dan dengan cara ini maka kit bisa merasakan seolah-olah wahyu diturunkan pada kita untuk mengatasi realitas yang kita hadapi.¹²⁸

4. Menentukan *Asbāb al-nuzūl*

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

Menurut Abu Zaīd, penyebab dari adanya kebimbangan di atas terletak dari konsepsi pengetahuan para ulama yang membatasi pengetahuan mengenai *asbāb al-nuzūl* hanya dapat diketahui melalui *naql* dan periwayatan (*simā'*) dan dipersempitnya ruang ijtihad dalam masalah ini. Para ulama hanya membatasi

¹²⁸ Nashr Hamid Abu Zaīd, *Maḥmūn an-Nash*, 126

ijtihad itu hanya dalam menghadapi riwayat dan mentarjih-nya saja.¹²⁹ Padahal pemakaian metode *tarjih* berkonsekuensi terperangkapnya seorang ulama pada hipotesis murni yang tujuannya mengkompromikan berbagai pendapat dan riwayat yang ada, lantaran berasal dari pribadi-pribadi yang diletakkan pada mereka semacam atribut kesucian, apakah mereka itu seorang sahabat ataupun tabi'in.¹³⁰

Abu Za'īd juga menolak pendapat para ulama yang menganggap riwayat dari para sahabat mengenai *asbāb al-nuzūl* sedemikian validnya hingga mencapai taraf hadits *musnad*. menurut Abu Za'īd, para ulama tidak menyadari bahwa periwayatan mengenai *asbāb al-nuzūl* baru muncul pada masa tabi'in. Sebab pada masa sahabat tidak dirasa perlu berupaya meriwayatkan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan ayat-ayat itu turun. Realitas praktis tidak mengharuskan mereka yang semasa dan menyaksikan turunnya wahyu untuk meriwayatkan peristiwa-peristiwa dan sebab-sebab turunnya ayat secara terperinci.¹³¹ Apa yang muncul dari sahabat dalam masalah ini hanyalah jawaban terhadap pertanyaan yang dating dari generasi setelahnya yang mengalami kesulitan dengan beberapa makna teks dan mereka membutuhkan *asbāb al-nuzūl* untuk mengungkap *dalālah* yang terkandung dalam teks. Dan dikarenakan riwayat-riwayat tersebut bisa terlihat bahwa sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal.

¹²⁹ Shidqy Munjin "Konsep *Asbāb al-nuzūl*, 115

¹³⁰ Ibid, 115

¹³¹ Ibid

Permasalahan selanjutnya yang muncul karena faktor di atas adalah faktor zaman dan juga kekuatan ingatan yang melemah mempunyai pengaruh terhadap pengetahuan para sahabat atau tepatnya dalam mengingat peristiwa yang melatar belakangi turunnya sebuah ayat. Dan faktor lain yang mesti jadi perhatian adalah ketidak hadirannya semua sahabat dalam menyaksikan turunnya semua ayat dalam berbagai waktu yang berbeda-beda. Bisa jadi seorang sahabat yang baru mendengar sebuah ayat dari Nabi lalu mengira bahwa peristiwa yang ia hadiri itu adalah pendorong turunnya sebuah ayat. Padahal ayat itu sudah turun beberapa waktu sebelum peristiwa itu terjadi.¹³²

B. Implikasi Penafsiran Nashr Hamid Abu Zaid

1. Wanita Dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zaïd

Wacana tentang perempuan yang di produksi di dunia Arab kontemporer secara global merupakan wacana yang bersifat sektarian-resialistik, dalam pengertian bahwa ia memperbincangkan keabsolutan perempuan dan menempatkannya dalam hubungan komperatif dengan keabsolutan laki-laki. Ketika suatu pola hubungan antara dua pihak yang saling berhadapan atau bertentangan telah terdefiniskan, maka dari situ salah satunya harus tunduk kepada yang lain, ini bukan hanya karakter wacana keagamaan, melainkan juga wacana Arab yang mendominasi dan menghegemoni secara nasional dan informatif, dari situ muncullah sebuah asumsi potensial yang dibawanya, yakni wacana tentang sentralitas laki-laki.

¹³² Ibid

Untuk memahami bagaimana *turas* membincangkan posisi pererempaan, Nashr Hamid menukil salah satu Kitab Tafsir yang Mu'tabar dan menjadi banyak rujukan umat Islam, yaitu *Tafsir at-Tabari*. Dalam hal pengarusutamaan gender¹³³, *turas* dianggap biang masalah, bahkan dijadikan sebagai kambing hitam atas terjaDinya pelanggaran ketidakadilan gender.¹³⁴ *Turas* tersebut berimbas pada pandangan skeptis dan perendehana terhadap perempuan. Dalam pandangan Nashr Hamid Abu Zaïd, *Tafsir at-Tabari* -begitu pula *Tarikh at-Thabari*- banyak mengandung gambaran- gambiaran mitologis (*usturiyyah*) atau legenda-legenda (*khurafiyyah*), tetapi hal itu tidak mengurangi arti penting karya tafsir dan sejarahnya itu. Namun kehadiran dan dominasi aspek yang rasional atas aspek irasional itulah yang seharusnya menjadi titik tolak kekaguman dan penghargaan kita kepada warisan tradisi (*turas*) para pendahulu. Adapun kekaguman yang tidak pada tempatnya dan sampai pada batas-batas pengkultusan seperti semangat yang menjustifikasi setiap yang irasional sebagai yang rasional hanya karena ia datang dari warisan tradisi klasik adalah kejahatan yang hakiki. Tidak hanya kejahatan terhadap diri sendiri, realitas dan kemasakinian kita, tetapi secara prinsipil juga kejahatan terhadap warisan tradisi itu sendiri.¹³⁵ Oleh karena itu agar kita menjadi pewaris-pewaris yang berguna bagi warisan trdisi klasik

¹³³ Kata "Gender" berasal dari bahasa Inggris yang berarti "jenis kelamin" dalam *Webster's New Wordl Dictionary*, jender diartikan sebagai "perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Meskipun kata gender belum masuk dalam kamus besar bahasa Indonesia, istilah tersebut sudah lazim digunakan, khususnya di Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita dengan ejaan "jender". Jender diartikan sebagai "interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Jender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan.

¹³⁴ Muhammad Sya'roni, *GENDER MAINSTREAMING; FIQH AL-NISA' AL-MU'ASIR* Telaah Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaïd dalam Kitab *Dawairul Khaufi; Qiraah Fî Khitabil Mar'ah*, Jurnal *Cendekia*, Volume 12, No. 01, Maret 2020, 56

¹³⁵ *Ibid*

kita, yang luar biasa dan agung itu, kita harus mendalami hal-hal yang rasional dan menyingkirkan hal-hal yang irasional ke dalam wilayah kajian arkeologis.

Problematika perempuan pada hakikatnya merupakan problematika sosial kemanusiaan, yang tidak terpisahkan dari problematika laki-laki. Dengan begitu, perempuan merupakan bagian substansial yang berakar dalam eksistensi sosial manusia dalam realitas histori tertentu. Kondisi-kondisi relasi sosial inilah yang menentukan posisi laki-laki dan perempuan sama-sama dalam kerangka sosial, kultural, dan intelektual. Karena itu dalam mengkaji wacana politik, harus memahami idiologi manipulatif yang diterapkan baik secara sengaja atau tidak dengan cara mengungkap kecenderungan-kecenderungan penindasan manusia secara keseluruhan. Kesadaran atas pandangan agama harus dibangun melalui pentakwilan teks-teks dan pandangan-pandangan keagamaan.¹³⁶

Sebagaimana dalam persoalan poligami, waris, dan talak. Menurut Nashr Hamid, kedudukan tidak setara antara laki-laki dan perempuan yang terdapat dalam Alquran lebih di dasarkan atas hubungan-hubungan patrikhal kesukuan. Di antara hal yang muncul dari diskriptif Alquran, tetapi dianggap sebagai legislasi (*Syari'ah*) adalah masalah kepemimpinan (*qawwamah*) laki-laki atas perempuan yang di pahami sebagai tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan dengan segala implikasinya, seperti yang tertera dalam (QS. An-Nisa': 34)

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنِيطٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

¹³⁶ Zuhrotun Nisaa, "Wanita Dalam Alquran Perspektif Nashr Hamid Abu Za'īd", Skripsi Prodi Ilmu Alquran dan Tafsir, Fakultas UshuludDin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya 2018, 49-50

وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَأَضْرِبُوهُنَّ ط فَإِنَّ أَطْعَمَكُمْ 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”¹³⁷

Dalam pandangan Nashr Hamid ayat *qawwamah* bukanlah suatu tasyri’ karena itu hanya merupakan deskripsi atau suatu kondisi, sedangkan adanya kelebihan laki-laki dalam ayat tersebut bukanlah merupakan ketetapan Ilahi karena ia hanya persaksian atas realitas yang dapat diubah demi mewujudkan kesetaraan. Kalaupun diskripsi tersebut dianggap sebagai diskripsi tasyri’, arti *qawwamah* juga bukan merupakan kekuasaan mutlak, dalam artian mengontrol dan memonopoli dengan kewenangan laki-laki untuk mengambil keputusan dan mewajibkan ketundukan mutlak kepada istri. Makna kata *qawwamah* adalah tanggung jawab ekonomi dan sosial.¹³⁸

2. *Syar’iah* dan Perempuan

Banyak penulis yang membedakan antara konsep “*Syar’iah*” dengan konsep “*Fiqh*” dengan dasar bahwa *Syar’iah* menunjuk pada kaidah-kaidah dan

¹³⁷ Abdul ‘Aziz Ahmad (et al), *Robbani Alquran Perkata dan Tajwid Warna*, (Jakarta : Surprise, 2012), 84

¹³⁸ Zuhrotun Nisaa, “Wanita Dalam Alquran..” 54

prinsip-prinsip universal (*al-qawaid wa al-mabadi' al-kulliyah*) yang diwayuhkan dari Allah SWT, sedangkan fiqh menunjuk kepada hasil *Ijtihad* para ulama' dalam membumikan prinsip-prinsip itu ke dalam realitas-realitas aktual, pada berbagai waktu dan tempat. Dalam pandangan Nashr Hamid, sebenarnya ada problem serius dalam parameter aplikasinya dalam mendiskusikan perkara itu sendiri, dimana biasanya suatu pembuktian dilakukan dengan menggunakan pendapat-pendapat fiqh masa lalu. Ketika seseorang menanyakan karakteristik "kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip universal" yang dikandung dalam pengertian *syari'ah* maka selalu ditunjukkan konsep "*al-maqasid al-kulliyah*" (tujuan-tujuan universal), walaupun *maqasid* tersebut hanya merupakan *istibat Ulama' Ushul al-Fiqh*- khususnya Abu Hamid al-Ghazali dan abu Ishaq asy-Syatibi.¹³⁹

Dari pernyataan Nashr hamid di atas dapat kita pahami bahwa harus ada batas yang jelas apa yang dimaksud dengan *syari'ah* dan apa yang masuk pada wilayah fiqh, ketika pandangan Islam terhadap kesetaraan gender menggunakan kaca mata Fiqh, maka jelas pandangan-pandangan yang dihasilkan bersifat *nisbi* dan sangat mungkin untuk direkonstruksi bahkan didekonstruksi sesuai dengan kebutuhan kemaslahatan. Berbeda ketika kesetaraan gender dilihat dengan menggunakan kaca mata *syariah*, maka pandangan Islam terhadap kesetaraan gender bersifat tetap. Dalam hal ini dapat pula kita yakini bahwa keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan adalah *Syariah*, sementara bentuk atau wujud dari keadilan dan kesetaraan adalah wilayah *Fiqh*.¹⁴⁰

¹³⁹ Muhammad Sya'roni, GENDER MAINSTREAMING, 57

¹⁴⁰ Ibid

3. Poligami Menurut Pandangan Nashr Hamid Abu Zaïd

Nashr Hamid Abu Zaïd dalam membicarakan tentang poligami tidak berbeda seperti ulama lainnya, yaitu mendasarkan pada firman Allah QS. *an-Nisa* ayat 3 dan QS. *an-Nisa* ayat 129 yang berkenaan dengan masalah keadilan dalam berpoligami. Di mana hal itu merupakan suatu hal yang penting untuk dapat melakukan poligami.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْكَثَ وَرُبْعًا ۗ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ
أُذِّنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤٠﴾

Terjemahnya:

“dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak)

perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.¹⁴¹

Nashr Hamid Abu Zaïd mendiskusikan ayat poligami QS. *an-Nisa* ayat 3 dalam tiga langkah. Pertama, dalam konteks teks itu sendiri. Ia memulai dengan mengapa para pengikut salafi memegang teguh makna teks dan mengabaikan makna “atau budak-budak perempuan yang kamu miliki”? pengikut salafi tidak menghilangkan “hilangnya” hukum menggauli budak perempuan, hanya saja karena perjalanan kehidupan dan perkembangan realitas manusia melalui perjuangan manusia untuk mengembalikan kebebasan mereka. Oleh karena itu

¹⁴¹ Abdul ‘Aziz Ahmad (et al), *Robbani Alquran Perkata dan Tajwid Warna*, (Jakarta : Surprise, 2012), 77

para pengikut salafi senantiasa tidak merasakan hilangnya hukum menggauli budak perempuan ini karena mereka menolak perjalanan dan perkembangan kehidupan dan memilih hidup di luar sejarah.¹⁴² Pada sisi yang lain Abu Zaïd menganggap ada sesuatu yang hilang yakni kesadaran historis teks-teks keagamaan, sebab ia merupakan teks-teks linguistik, dan sebab bahasa merupakan produk sosial manusia dan lokus bagi kebudayaan bersama.¹⁴³

Pembolehan “poligami” sampai jumlah empat istri harus dipahami dan ditafsirkan dalam konteks karakter hubungan-hubungan kemanusiaan khususnya hubungan laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat Arab pra Islam. Dalam konteks ini kita melihat bahwasannya pembolehan poligami merupakan “penyempitan” terhadap kepemilikan dan pengkondisian perempuan. Sedangkan Nabi SAW sendiri menikah lebih dari empat perempuan dan seorang muslim sekarang ini tidak bisa menikah lebih dari empat, karena hal itu merupakan hukum yang khusus untuk Nabi bukan untuk seluruh kaum muslimin. Dalam konteks ini kita melihat pembatasan jumlah dengan empat perempuan merupakan secara historis transisi (*naqlah*) dalam rangka pembatasan perempuan (emansipasi) dari ketergantungan laki-laki. Pembatasan tersebut didapat dari garis besar legislasi-legislasi yang khusus tentang perempuan di dalam teks-teks Islam. Dan karena hal itu merupakan transisi (*naqlah*) menuju penyempitan, maka pembatasan nikah hanya dengan satu perempuan setelah rentang waktu selama

¹⁴² Imam Sobirin, “Poligami Dalam Perspektif Nashr Hamid Abu Zaïd dan Muhammad Quraish Shihab”, Skripsi Prodi Perbandingan Mazhab, Fakultas Syariah, IAIN Purwokerto, 2021, 76

¹⁴³ Nashr Hamid Abu Zaïd, *Dekontruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan & Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: SAMHA, 2003), hlm. 270

lima belas abad dari perkembangan manusia dianggap sebagai transisi (*naqlah*) alamiah sesuai dengan jalan yang sudah dimulai oleh Islam.¹⁴⁴

Pada pembahasan pertama ini, Abu Zaīd melihat dari konteks teks itu sendiri di mana para pengikut salafi sangat memegang teguh makna teks yaitu memperbolehkan poligami tetapi mengabaikan makna teks budak perempuan yang kamu miliki, karena menurutnya teks-teks keagamaan merupakan teks linguistik yang di mana bahasa merupakan produk sosial. Pembolehan “poligami” sampai jumlah empat istri harus dipahami dan ditafsirkan dalam hubungan laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat Arab pra Islam. Dalam konteks ini kita melihat pembatasan jumlah dengan empat perempuan merupakan secara historis transisi (*naqlah*) sesuai dengan jalan yang sudah dimulai oleh Islam yang terdapat dalam teks-teks islam tentang legislasi perempuan.

Langkah kedua yang dilakukan Abu Zaīd ialah meletakkan teks di dalam konteks Alquran secara keseluruhan, dengan ini akan mengungkapkan dimensi yang tersembunyi atau disembunyikan (*al-maskūt ‘anh*) di dalam wacana.¹⁴⁵ Dalam Alquran berbicara tentang persoalan yang sama problem perkawinan dan istri-istri yaitu QS. *an-Nisa* ayat 3 (*dan jika kamu takut tidak bisa berlaku adil maka kawinilah seorang perempuan saja*) teks ini menjelaskan di dalam fokus pembahasan sebelumnya oleh teks tentang kedudukan perempuan di dalam realitas yang direspon oleh wahyu. Akan tetapi, ayat berikut dalam subjek yang sama memastikan sikap dan hampir mengabaikan (membatalkan) poligami yaitu QS. *an-Nisa* ayat 129

¹⁴⁴ Ibid, 77-78

¹⁴⁵ Imam Sobirin, “Poligami Dalam Perspektif Nashr Hamid Abu Zaīd..”, 78

(Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil diantara istri-istri mu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian).

Sesuai dengan analisis linguistik makna ayat tersebut tentang penegasan berlaku adil terhadap istri-istri dalam poligami secara mutlak.¹⁴⁶ Menurut Abu Zaīd manusia tidak dapat berlaku adil terutama dalam kasus pilogami sebagaimana yang diterangkan dalam QS. *An-Nisa* ayat 129. Abu Zaīd menganggap dalam poligami keadilan merupakan prinsip dalam Islam. Seperti yang terlihat di atas bahwa terdapat pertentangan dari sudut pandang Alquran antara prinsip dengan hukum pembolehan. Suatu hukum tidak bisa naik ke level prinsip.¹⁴⁷ Dalam konteks poligami, keadilan adalah prinsip atau *mabda'*, sementara untuk memiliki sampai empat istri adalah hukum. Seperti yang dijelaskan di atas suatu hukum tidak bisa naik ke level prinsip atau *mabda'*. Karena hukum adalah peristiwa yang spesifik dan relativ, tergantung kepada kondisi yang melingkupinya. Ketika terdapat kontradiksi antara *mabda'* dan hukum, yang terakhir ini haruslah dikalahkan untuk mempertahankan yang pertama. Alquran tidak menetapkan hukum (*tasyri'*) terkait dengan masalah poligami, namun memang mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligami. Menurut Abu Zaīd sebenarnya Alquran melarang poligami secara tersamar karena limitasi terhadap poligami sesungguhnya mengidentifikasi pelarangan (pengharaman) secara tersamar (*at-Taḥrīm az-Ḍhimmī*), dengan kata lain poligami dalam realita merupakan penyempitan.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ibid, 79

¹⁴⁷ Nashr Hamid Abu Zaīd, *Dekontruksi Gender*, hlm. 272-273.

¹⁴⁸ Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaīd* (Bandung: Teraju, 2003), 141

Seperti yang terdapat di pembahasan sebelumnya bahwa poligami dalam realitas merupakan penyempitan yang merupakan transisi (*naqlah*) hanya transisi semata tentang kedudukan perempuan di dalam realitas sosial yang direspon oleh wahyu. Dan jika suatu hukum itu bertentangan dengan prinsip maka kita harus mengorbankan hukum itu. Oleh karena itu al-Qur'an dalam konteks internalnya hampir mengharamkan dengan cara potensial atau implisit poligami.¹⁴⁹

Pada pembahasan kedua setelah Nashr Hamid menganggap dalam poligami manusia tidak dapat berlaku adil dalam hal seluruhnya, kini ia berpendapat bahwasannya keadilan merupakan prinsip dalam Islam yaitu di mana dalam berpoligami manusia harus dapat berlaku adil, tetapi manusia berlaku adil tidak dapat melakukannya. Dalam konteks poligami, keadilan adalah prinsip atau *mabda*, sementara untuk memiliki sampai empat istri adalah hukum. Ketika terdapat kontradiksi antara *mabda*' dan hukum, maka hukum lah yang dikalahkan. Karena hukum tergantung dengan situasi keadaan sekitar, artinya dalam konteks poligami terdapat pertentangan antara *mabda* dan hukum.¹⁵⁰

Pada fokus pembahasan yang ketiga atau terakhir, yaitu di mana fokus pembahasan logis yang didasarkan pada dua fokus pembahasan sebelumnya dan secara bersamaan menjadi penegas bagi keduanya. Di mana Pembolehan poligami dalam realitas merupakan penyempitan terhadap poligami yang lebih luas dan mendahului hukumnya maka istilah pembolehan (*ibahāh*) tidak berkesesuaian dengannya. Pembatasan dan penyempitan adalah hukum-hukum yang dianggap sebagai pengembalian rumusan perundang-undangan kepada kedudukan-

¹⁴⁹ Nashr Hamid Abu Zaīd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 272-273.

¹⁵⁰ Imam Sobirin, "*Poligami Dalam Perspektif Nashr Hamid Abu Zaīd.*", 83

kedudukan yang tidak dianggap sesuai dengan realitas sosial. Artinya, pembatasan dengan jumlah empat merupakan rumusan perundang-undangan yang diluruskan (dikoreksi) dengan hukum sosial yang tidak dianggap sesuai dengan perkembangan kesadaran masyarakat atau kita katakan tidak dianggap sesuai dengan level kesadaran yang ingin diwujudkan oleh Alquran.¹⁵¹

Dalam hukum Islam klasik poligami di klasifikasikan termasuk dalam hal-hal yang diperbolehkan (*al-mubāḥāt*). Tema pembolehan (*ibāḥāh*), menurut Nashr Hamid, tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sementara pembolehan poligami dalam al-Qur'an pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligami yang tidak terbatas yang telah dipraktikkan sebelum datangnya Islam. Pembatasan tidak berarti pembolehan. Namun demikian, poligami tidak termasuk dalam bab pelarangan (pengharaman) terhadap hal yang diperbolehkan (*tahrīm al-mubāḥāt*).¹³ Seperti yang dijelaskan di atas poligami terdapat di dalam bab hukum dan tidak akan naik selamanya ke level kaidah atau kewajiban pertama. Artinya keadilan adalah prinsip umum yang harus dipertimbangkan (dijaga) di dalam seluruh kaidah dan hukum, dan hukum adalah persoalan relatif yang terkondisikan dengan syarat-syarat khusus, maka ia (hukum) tidak dipegang (dilaksanakan) di dalam seluruh kondisi. Dan ketika berpegang teguh kepada hukum itu membatalkan (mengabaikan) prinsip yang penting, maka mudah bagi kita untuk tidak melaksanakannya.¹⁵²

¹⁵¹ Ibid, 84

¹⁵² Nashr Hamid Abu Zaïd, *Dekontruksi Gender*, hlm. 276.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Setelah ditelaah lebih dalam tentang judul Rekonstruksi *Asbāb al-nuzūl* Nashr Hamid Abu Zaīd yang penulis paparkan diatas. Berkenaan dengannya, penulis menarik beberapa kesimpulan:

1. Nashr Hamid Abu Zaīd menawarkan model baru dalam pembacaan metode interpretasi Alquran, beliau merekonstruksi konsep-konsep *Ulumul Qur'an* termasuk didalamnya *asbāb al-nuzūl* yang selama ini ulama klasik wariskan dari masa ke masa. Menurut Abu Zaīd, dikarenakan Alquran merupakan produk budaya, maka kajian terhadapnya haruslah homosentris. Dan inilah yang luput dari kajian para ulama. Oleh karena itu Abu Zaīd memberikan empat pembahasan mengenai *asbāb al-nuzūl* sebagai kritiknya terhadap pendapat para ulama yang selama ini dipertahankan. Dan keempat pembahasannya itu adalah: Alasan diturunkan secara bertahap, model diturunkan secara bertahap, *Dalālah*: Antara Ungkapan Umum dan Sebab Khusus, menentukan *asbāb al-nuzūl*.
2. Nashr Hamid Abu Zaīd merupakan seorang intelektual Muslim yang lahir di Mesir, beliau adalah seorang pakar dalam bidang bahasa dan sastra Arab yang mana disiplin keilmuan ini ia pelajari dalam jenjang pendidikan di S1, S2 dan S3 di universitas Kairo dengan predikat *cumlaude*. Buku-buku Abu Zaīd banyak menaruh perhatian pada aspek

“teks” (*nash*), sehingga ia mengatakan bahwa peradaban Arab Islam adalah ‘peradaban teks’ (*hadharah al-nash*). Maka, ia banyak menulis buku-buku yang mengupas persoalan teks, seperti *Mafhum al-Nas Dirasah fi Ulum al-Qur’an*, *Naqd al-Khitab al-Din*. Sempat mengalami eksodus dan kemudian tinggal dan menetap di Belanda, penyebab eksodus adalah sebab beberapa pandangannya yang dianggap telah melecehkan konsep-konsep fundamental dalam Islam. Nashr Hamid melarang adanya poligami karena dalam berpoligami manusia tidak dapat berlaku adil. Seperti yang terdapat dalam surat an-Nisa ayat 3 dalam berpoligami harus dapat berlaku adil, tetapi dalam kenyataannya sesuai dengan surat an-Nisa ayat 129 dijelaskan *kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil diantara istri-istrimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian*. Kesimpulannya, karena perilaku adil dalam poligami tidak dapat diwujudkan maka poligami dilarang. Sedangkan Muhammad Quraish Shihab memperbolehkan adanya poligami karena dalam berpoligami manusia dapat berlaku adil yaitu dalam hal material seperti harta dan perlakuan lahiriyah Berdasarkan pendapat kedua tokoh di mana keadilan mengiring keduanya untuk bersikap, yang satu melarang poligami karena tidak dapat berlaku adil, maka jangan poligami. Sedangkan yang lainnya membolehkan poligami karena dapat berlaku adil.

B. Saran

Setelah kesimpulan hasil penelitian yang saya lakukan, maka saran penulis sebagai berikut:

1. Banyak pendekatan yang dapat digunakan untuk menginterpretasikan Alquran, para intelektual muslim sudah banyak memberikan metode untuk dipakai, penulis yakin mereka adalah orang-orang yang ikhlas demi kemajuan peradaban Islam, tinggal kita sebagai orang yang berusaha meneliti untuk lebih selektif metode apa yang tepat untuk menafsirkan Alquran.
2. Penulis menyadari dalam hal penulisan ini, masih sangat banyak kesalahan yang terjadi mungkin dari segi sumber penulisan, oleh karena itu untuk membangun dan memperbaiki hasil penelitian ini, penulisi menerima kritikan dan saran dari pembaca handal, agar karya ini dapat berguna bagi siapa saja yang membacanya

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaīd Nashr Hamid, *Maḥmūn an-Nash Dirasah fī ‘Ulūm Alquran*, terj. Khairon Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016).
- Abu Zaīd Nashr Hamid, *Dekontruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan & Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: SAMHA, 2003)
- Al-A’zami M.M, *The History of The Quranic Text: Revelation to Compilation*, terj. Sohirin Solihin, et al., eds., *Sejarah Teks Alquran Dari Wahyu Sampai Kompilasi* (Cet. 2; Jakarta: Gema Insani, 2014).
- Al-Qatḥṭhan Manna’, *Mabahits fī Ulumul Quran*, terj. Umar Muḥṭahid, *Dasar-dasar Ilmu Alquran* (Jakarta: Ummul Qura, 2017).
- Alfitri, “Studi Quran Kontemporer: Telaah Atas Hermeneutik Qur’an Nashr Hamid Abu Zaīd”, *Jurnal Millah* vol.11, no.01 2002
- Amal Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Alquran* (Cet.1; Jakarta: PT Pustaka Alvabet, Oktober 2013).
- Arif SyamsudDīn, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. (Jakarta: Gema Insani, 2008)
- Dozan Wely, “Rekonstruksi Asbabun Nuzul Sebagai Metodologi Interpretasi Teks Alquran”, *Al-Hikmah, Jurnal Studi Keislaman*, Vol.10, No.01, 2020
- (Et.al) ‘Abdul ‘Aziz Ahmad, *Robbani Alquran Perkata dan Tajwid Warna*, (Jakarta : Surprise, 2012).
- (Et.al.ads) Ali Imron, *Hermeneutika Alquran dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010),
- (Et.al.ads) M.Quraish Shihab, *Sejarah dan ‘Ulūm Alquran* (Cet. 4; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).
- Faridi Miflah dan Agus SyihabudDīn, *Alquran Sumber Hukum Islam Yang Pertama*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka, 1989).
- Febriyani Ika, “Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaīd Tentang Al-Qur’an Sebagai Produk Budaya”, *Skripsi Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas UshuludDīn dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang 2016*
- Hamdani Fikri, “Teori Interpretasi Nashr Hamid Abu Zaīd”, *Jurnal Farabi*, vol.13, no.1 Juni 2016,
- Hasan, Farid dan Siti Robikah “Model Pembacaan Kontekstual Nashr Hamid Abu Zaīd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Alquran)” *Citra Ilmu*, Edisi 31 Vol. XVI, April 2020.

- Hayid Muhammad Nur, “Konsep *Asbāb al-nuzūl* Menurut Nashr Hamid Abu Zaīd” Skripsi Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas UshuludDīn IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.
- Hidayah Siti Nur, “Peran *Asbāb al-nuzūl* Dalam Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaīd”, Skripsi Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir, Jurusan Alquran dan Hadits, Fakultas UshuludDīn dan Filsafat, UIN Sunan Ampel, Surabaya 2016
- Ibrahim KamarudDīn, “Konstruksi Pemikiran Tafsir Nashr Hamid Abu Zaīd”, Jurnal Rausyan Fikr, Vol. 11, No. 1, 2015
- Ichwan Mochammad, Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaīd (Bandung: Teraju, 2003)
- Imaroh Muhammad, Qira’ah Al-Nashr Al-Dīni: Baina Takwil Al-Gharbi Wa Al-Takwil Al-Islami, terj. Anis Mashduqi, Hermeneutika Versus Takwil, Pergulatan Rasionalitas Dengan Dogma (Yogyakarta: Istana Publishing, 2016).
- Moch Michal, Nashr Abu Zaīd a Critical Rereading of Silamic Thought, Bydgoszcz 2017
- Mufron Ali, Pengantar Ilmu Tafsir dan Alquran (Cet:3, Yogyakarta:Aura Pustaka, 2014).
- Munjin Shidqy “Konsep *Asbāb al-nuzūl* Menurut Nashr Hamid Abu Zaīd” Jurnal Maghza Vol.3, No.1, 2018.
- Murtaufiq Sudarto, Hermeneutika Al-Qurān: Kritik Atas Pemikiran Nashr Abu Zaīd, Jurnal Akademika vol.9, no.1 2015
- Muzayyin, “Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nashr Hamid Abu Zaīd dan Implikasi Terhadap Status Alquran”, Jurnal Tajdid Vol.17, No.2, 2018.
- Nisaa Zuhrotun, “Wanita Dalam Alquran Perspektif Nashr Hamid Abu Zaīd”, Skripsi Prodi Ilmu Alquran dan Tafsir, Fakultas UshuludDīn dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya 2018.
- Pratama Muhammad Ryan, “Perjalanan Pemikiran Abu Zaīd Atas Kritik Interpretasi Kitab Suci” Jurnal Departemen Filsafat, Universitas Indonesia.
- Qadafy Mu’ammarr Zayn, Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro (Yogyakarta:IN AzNa Books, 2015).
- Rohmah Niswatur, “Studi Analisis Kaidah *Asbāb al-nuzūl*: Kelebihan dan Kekurangannya”, Jurnal Al-Tadabbur Vol.04, No.02, 2019.
- Saputra Midih, “The *Asbāb al-nuzūl* dalam Pandangan Ulama Klasik dan Kontemporer”, Jurnal el-Hikmah, 2018
- Shihab M. Quraih, Kaidah Tafsir(Ciputat: Lentera Hati, 2013)

- Shihab M. Quraish, *Wawasan Alquran*, (Cet. XII; Bandung: Mizan, 2001).
- Sobirin Imam, “Poligami Dalam Perspektif Nashr Hamid Abu Zaïd dan Muhammad Quraish Shihab”, Skripsi Prodi PerbanDingan Mazhab, Fakultas Syariah, IAIN Purwokerto, 2021
- Suma Muhammad Amin, *Ulumul Qur’an*, (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 2014).
- Surahman Cucu, “Poligami menurut Nashr Hamid Abu Zaïd: studi atas pengaruh pemikiran tafsir terhadap penetapan hokum”, *Jurnal Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 17, No. 2, 2017
- Sya’roni Muhammad, “Gender Mainstreaming; Fiqh Al-Nisa’ Al-Mu’asir Telaah Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaïd dalam Kitab Dawairul Khaufi; Qiraah Fî Khitabil Mar’ah”, *Jurnal Cendekia*, Volume 12, No. 01, Maret 2020
- Syafe’i Rachmat, *Ilmu Tafsir* (Jakarta: Pustaka Setia, 2016).
- SyamsuDin Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Cetakan 2; Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).
- Trisnawati Diana, “Revolusi Mesir 23 Juli 1952: Berakhirnya Pemerintahan Raja Farouk”, Ringkasan Skripsi Program Studi Ilmu Sejarah, Jurusan Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta 2013.