

**AL-QUR'AN DAN BUDAYA ARAB
KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN NAŞR HAMID ABU ZAYD**

Dedi Saripgani, Ahmad Dzikri Al-Hikam
Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Email: aqautsar@gmail.com, ahmaddzikri1993@gmail.com

Abstract: As a thinker, Abu Zayd developed a hermeneutic theory which held that the Qur'an was a human text. According to him, the Qur'an uses cultural language and is formed in a particular cultural context, so that the Qur'an is a cultural product. In the perspective of *'Ulum al-Qurān*, Abu Zayd's thinking has come out from the footing of the scholars, starting from his erroneous historical analysis, his misunderstanding of the wisdom of the decline of the Qur'an, his misunderstanding of several concepts of the scholars in the problem of *asbāb al-nuzūl*, and his rejection of history as a data source. Based on this problem, the following article will critically examine Abu Zayd's thoughts. The research method used in this study is library research, where the study is explained descriptively and critically. Then, the type of data used is literature literary data with two data sources, namely the primary source in the form of Abu Zayd's original work and secondary sources in the form of other works that are directly or indirectly related to research studies. The theoretical framework used in this study is a general religious discourse. The results of this study indicate that the concept of *asbāb al-nuzūl* initiated by Abu Zayd focused on the problem of the relationship between text and reality. To elaborate on this conception, Abu Zayd detailed it in four basic problems, namely the reasons for the gradual decline of the Qur'an, the gradual model of decline, the concept of *dalālah* in understanding a verse and its relation to *asbāb al-nuzūl* and finally on how to determine *asbāb al-nuzūl*.

Keywords: Criticism, *'ulūm al-Qur'ān*, *asbāb al-nuzūl*, Abu Zayd.

Abstrak: Sebagai seorang pemikir, Abu Zayd mengembangkan sebuah teori hermeneutika yang berpandangan bahwa al-Qur'an adalah sebuah teks manusiawi. Menurutnya, al-Qur'an menggunakan bahasa kultural dan terbentuk dalam sebuah konteks kultural tertentu, sehingga al-Qur'an adalah sebuah produk budaya. Dalam perspektif *'Ulūm al-Qur'ān*, pemikiran Abu Zayd telah keluar dari pijakan para ulama, mulai dari analisis sejarahnya yang keliru, ketidapahamannya terhadap hikmah penurunan al-Qur'an, kesalahpahamannya terhadap beberapa konsep para

ulama dalam masalah *asbāb al-nuzūl*, dan penolakannya terhadap riwayat sebagai sumber data. Berangkat dari persoalan tersebut, artikel berikut akan mengkaji pemikiran Abu Zayd secara kritis. Metode penelitian yang digunakan dalam kajian ini adalah riset kepustakaan, dimana kajiannya dijelaskan secara deskriptif dan analisis kritis. Kemudian jenis data yang digunakan adalah data literer kepustakaan dengan dua sumber data, yaitu sumber primer berupa karya asli Abu Zayd dan sumber sekunder berupa karya-karya lain yang berhubungan secara langsung ataupun tidak langsung dengan kajian penelitian. Kerangka teori yang digunakan dalam kajian ini merupakan wacana keagamaan secara umum. Hasil dari kajian ini menunjukkan bahwa konsep *asbāb al-nuzūl* yang digagas oleh Abu Zayd difokuskan dalam masalah kaitan antara teks dengan realitas. Untuk menjabarkan konsepsinya tersebut, Abu Zayd merincinya dalam empat masalah dasar, yaitu mengenai alasan diturunkannya al-Qur'an secara bertahap, model penurunan secara bertahap, konsep *dalālah* dalam memahami sebuah ayat dan kaitannya dengan *asbāb al-nuzūl* dan terakhir mengenai cara menentukan *asbāb al-nuzūl*.

Kata Kunci: Kritik, *'Ulūm al-Qur'ān*, *asbāb al-nuzūl*, Abu Zayd.

Prolog

Pada masa kontemporer ini, kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* mulai dimunculkan kembali. Namun kali ini konsep *asbāb al-nuzūl* yang ditawarkan muncul dari kalangan orang-orang yang berpandangan liberal, sehingga kesimpulan yang mereka hasilkan sepenuhnya bertolak belakang dengan kajian para ulama terdahulu. Menurut mereka, al-Qur'an harus selalu dikaji dari masa ke masa. Produk tafsir zaman dahulu hanya berlaku untuk zamannya saja, sedangkan zaman sekarang perlu adanya pengkajian ulang terhadap al-Qur'an sesuai dengan konteks yang dihadapinya.

Hal ini seperti yang diajukan oleh Hasan Hanafi, dimana dia mengusulkan sebuah hermeneutika al-Qur'an yang spesifik (*juz'ī*), tematik (*maudū'ī*), temporal (*zamanī*), dan realistik (*wāqa'ī*), serta menekankan makna dan tujuan ketimbang kata-kata. Hermeneutika haruslah berdasarkan atas pengalaman hidup dimana penafsir itu hidup, dan dimulai dengan kajian atas problem-problem manusia. Karena menurutnya, hermeneutika bukan hanya sekadar seni interpretasi dan teori pemahaman, namun juga merupakan ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu dari tingkat kata ke

tingkat realitas, dan dari *logos* ke praksis.¹ Mereka menyebut kajian seperti ini dengan istilah kajian al-Qur'an kontekstual.²

Menurut mereka, kajian kontekstual itu akan menempatkan al-Qur'an pada posisi yang sebenarnya, yaitu sebagai kitab petunjuk dan bukan kitab hukum yang kering dan terkesan formal. Dalam memahami al-Qur'an sebagai petunjuk (*al-ihdā' bi al-Qur'ān*) itu seorang peneliti harus bisa melihat pesan yang ada di balik teks al-Qur'an. Dengan kata lain, penafsiran kontekstual itu tidak menerima begitu saja apa yang diungkapkan oleh al-Qur'an secara literal, tetapi mencoba melihat lebih jauh sasaran yang ingin dicapai oleh ungkapan-ungkapan literal tersebut. Jadi yang dicari itu adalah "ruh" atau ideal moral yang terkandung dalam al-Qur'an.

Dalam analisisnya mereka mencoba memahami al-Qur'an berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan juga antropologi yang berlaku dan juga berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses wahyu al-Qur'an berlangsung. Kemudian, dilakukan penggalian prinsip-prinsip moral yang terkandung dalam pendekatan tersebut.³

Metode kontekstual ini berkaitan erat dengan hermeneutika, dimana hermeneutika merupakan salah satu metode penafsiran teks yang awalnya digunakan untuk menafsirkan Bibel. Ketika hermeneutika dijadikan sebagai alat untuk menafsirkan al-Qur'an, maka hermeneutika merupakan seperangkat teori atau metode yang digunakan untuk mengatasi problem pemahaman dan interpretasi terhadap teks al-Qur'an. Namun berbeda dengan kajian tafsir pada umumnya yang menempatkan al-Qur'an sebagai *kalāmullah* yang suci, dalam hermeneutika al-Qur'an ditempatkan sebagai teks biasa, terbuka, serta bisa didekati secara kritis dan nondoktrinal.⁴ Maka yang menjadi titik pembahasan hermeneutika al-Qur'an adalah bagaimana teks al-Qur'an hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial dewasa ini, atau dalam bahasa Hassan Hanafi, "Hermeneutik adalah sebuah alat yang memainkan peran dari agama menuju revolusi, dan menyatukan dua legalitas menjadi satu. Hermeneutika pun merupakan sarana

¹ Hasan Hanafi, *Dirāsat Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1981), hal. 69.

² Ahmad Syukri Shaleh, *Metodologi Tafsir al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), hal. 43.

³ *Ibid.*

⁴ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, (Jaksel: TERAJU, 2003), hal. 7.

menafsirkan masa lampau untuk kepentingan masa yang akan datang, dan alat untuk membaca tradisi menuju revolusi. Singkatnya hermeneutika berfungsi sebagai perombak dari keagamaan menuju revolusi, dan dari tradisional menuju modernisasi.⁵

Dalam menerapkan kajiannya, mereka mencoba menjadikan *sabab al-nuzūl* sebuah ayat sebagai pijakan pemahaman sebuah ayat, karena dengan bantuan *sabab al-nuzūl*-lah mereka bisa melacak akar sejarah dalam sebuah ayat. Bila para ulama dahulu menjadikan *sabab al-nuzūl* sebagai alat bantu untuk memahami tujuan pesan al-Qur'an, maka mereka mengkaji *sabab al-nuzūl* sebagai data untuk menyelidiki latar belakang sosiologis-antropologis masyarakat yang menjadi sasaran al-Qur'an, kemudian dari sana dicari prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung di dalamnya. Pendekatan seperti ini pernah diterapkan oleh Muhammad Ahmad Khalafullah dalam disertasi kontroversialnya yang berjudul *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān al-Karīm*.⁶

Selain Khalafullah, yang memiliki *concern* terhadap masalah ini adalah Naşr Hamid Abu Zayd dalam karyanya yang berjudul *Mafhūm al-Naş; Dirāṣah fī 'Ulūm al-Qur'ān*.⁷ Abu Zayd adalah salah seorang murid Prof. Amin al-Khulī dan juga pengikutnya dalam kajian sastra terhadap al-Qur'an⁸. Dalam karyanya tersebut dia mencoba menerapkan metode hermeneutika ke dalam kajian *'ulūm l-Qur'ān*. Dalam karyanya ini dia mencoba mengkritik pendapat para ulama mengenai beberapa konsep dalam *'ulūm al-Qur'ān* yang salah satunya adalah mengenai konsep *asbāb al-nuzūl*. Menurut Abu Zayd, selama ini kesimpulan para ulama mengenai konsep *asbāb al-nuzūl* keliru dan dapat mengantarkan kepada kesimpulan yang menyesatkan.

Kritik Abu Zayd terhadap konsep *asbāb al-nuzūl*-nya para ulama difokuskan dalam masalah kaitan antara teks dengan relitas. Menurutnya, kajian para ulama dahulu terlalu difokuskan pada al-Qur'an itu sendiri dan

⁵ Hassan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, (Jogjakarta: prismsophie, 2003), terj. Neila Meuthia dkk., hal. 104.

⁶ Lihat, Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Quran Bukan Kitab Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 2002), terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin.

⁷ Buku ini sudah diterjemahkan dengan judul Naşr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron nahdliyyin, (Yogyakarta: LkiS, 2001). Tujuan dari karya tulisnya ini adalah sebagai bentuk respon intelektual Abu Zayd terhadap interpretasi pragmatis dan ideologis atas al-Qur'an yang ia jumpai selama melakukan kajian atas pemikiran Mu'tazilah, wacana sufi, dan wacana religio-politik sejak tahun 1950-an.

⁸ Lihat Amin al-Khuli dan Naşr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, (IAIN Kalijaga: Adab Press), terj. Khoiron Nahdliyyin.

pribadi Nabi sebagai penerima wahyu, tapi mereka melupakan masyarakat di sekeliling Nabi yang merupakan unsur terpenting dari realitas yang ada pada waktu itu. Padahal bagi Abu Zayd, adanya *asbāb al-nuzūl* merupakan bukti yang kuat untuk menunjukkan adanya hubungan dan dialektika antara teks dan realitas.⁹

Kritik Terhadap Konsep *Asbāb al-Nuzūl* Abu Zayd

Sebenarnya asumsi mengenai historitas al-Qur'an, baik dengan menganggapnya sebagai teks linguistik, produk budaya, maupun teks manusia, merupakan gagasan utama dari pemikiran Abu Zayd. Bila gagasan Abu Zayd ini diterapkan, maka hasilnya tiada lain adalah relativisasi nilai-nilai agama dan mengedepankan realitas untuk berkuasa atas pemaknaan teks. Klaim historitas inilah yang menjadi bukti kuat bagaimana hermeneutika bermain kuat dalam pemikiran Abu Zayd.¹⁰

Namun dalam menjabarkan gagasan-gagasannya ini, Abu Zayd banyak mengambil data-data yang kurang tepat. Maka perlu sekali ditunjukkan kekeliruan gagasan Abu Zayd yang selama ini sudah dianggap sebagai kebenaran ilmiah oleh para pengikutnya, yang mencerminkan sebuah bias ideologis yang jelas-jelas diperangi oleh Abu Zayd sendiri. Dan untuk menjabarkan kekeliruan Abu Zayd ini, penulis mencoba menjabarkannya dalam enam poin yang menjadi inti pembahasan Abu Zayd ketika membahas konsep wahyu serta posisi al-Qur'an dan akhirnya berimplikasi pada kekeliruannya dalam konsep *asbāb al-nuzūl*. Keenam poin itu adalah:

Al-Qur'an dan Budaya Arab

Pada poin ini akan dibahas mengenai hakikat wahyu yang menjadi titik sentral dalam pembahasan Abu Zayd. Pada bab sebelumnya sudah dipaparkan mengenai gagasan Abu Zayd mengenai wahyu yang menitikberatkan terhadap realitas yang sedang terjadi pada waktu itu. Hal yang wajar sekali bila fenomena wahyu merupakan pembahasan yang sangat menarik untuk diperbincangkan, karena fenomena wahyu itu tampak sebagai sebuah fakta penting dalam pandangan seorang kritikus yang ingin menghubungkan fenomena al-Qur'an dengan pribadi Nabi di satu sisi dan dengan realitas yang dihadapinya di sisi yang lain.

⁹Naşr Hamid Abu Zayd, *Maḥūm al-Naş: Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Haiyah al-Miṣriyyah, 1990), hal. 109.

¹⁰ Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, hal. 122.

Dari pemaparannya mengenai konsep wahyu ada tiga poin yang dijadikan Abu Zayd sebagai alasan bahwa al-Qur'an selalu beriringan dengan realitas Arab dari awal kemunculannya, yaitu

1. Proses penurunan wahyu merupakan perkara yang sudah biasa di kalangan Arab yang akrab dengan perdukunan.
2. Penolakan orang Arab pada waktu itu bukan kepada proses pewahyuannya, melainkan pada aspek penerima wahyu dan juga isi wahyu yang disampaikannya.
3. Sebagai konsekuensi dari kedua poin di atas, maka dia berkesimpulan bahwa Nabi dan dukun itu sama dari segi penerimaan informasi.¹¹

Tiga argumen Abu Zayd tersebut jelas tidak tepat, karena tidak sesuai dengan fakta yang sebenarnya. Lebih jelasnya akan diuraikan sebagai berikut:

Pertama, mengenai proses wahyu yang sesuai dengan praktik perdukunan. Perkara ini bagi Abu Zayd merupakan bukti bahwa dari proses penurunannya pun al-Qur'an sudah mempertimbangkan kondisi budaya Arab pada waktu itu. Tapi bagaimana dengan para nabi lainnya yang lingkungannya tidak mengenal perdukunan? Bukankah mereka sama-sama menerima wahyu dari Allah? Apakah hanya al-Qur'an, kitab suci yang sesuai dengan realitas, atau singkatnya yang merupakan produk budaya?

Orang-orang Arab bisa menerima dan memercayai bahwa praktek perdukunan sebagai sesuatu yang mungkin terjadi, itu karena masyarakat Arab memercayai bahwa jin itu makhluk yang hidup bermasyarakat seperti mereka dan juga hidup berdampingan dengan mereka.¹² Sedangkan fenomena wahyu yang diakui oleh Nabi adalah perkara yang tidak sesuai dengan kepercayaan mereka yang meyakini bahwa malaikat itu adalah anak perempuan Allah.¹³ Apakah mungkin budaya mereka yang seperti itu bisa menerima adanya manusia yang menerima pesan dari anak Allah? Dan dalam sejarahpun sudah tercatat dengan jelas bahwa masyarakat Arab pada

¹¹ Kalau Abu Zayd menyamakan antara wahyu yang diterima Nabi dari malaikat dengan informasi yang diterima dukun dari jin, maka Ibn Sinā lebih jauh lagi, sebagai konsekuensi dari keyakinannya bahwa wahyu itu sama dengan intuisi, menyatakan bahwa para filosof juga melakukan kontak (*ittişāl*) dengan Jibril (*al-'aql al-fā'āl*) sebagaimana halnya para nabi. Lihat Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāh fī Hikmat al-Mantiqiyyah*, (Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadidah, 1985), hal. 134.

¹² *Mafhūm al-Naş*, hal. 38.

¹³ QS al-Najm ayat 27 *إِن الدِّينَ لَا يُؤْمَنُونَ بِالْآخِرَةِ لِيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى* dan lihat tafsirannya dalam Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), jilid 4, hal. 1794. Lihat pula 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farqu baina al-Firaq*, (Beirut: Dar al-Afaq, 1977), hal. 345.

waktu itu sangat tidak akrab dengan fenomena kenabian dan juga pola pewahyuan meskipun di sisi lain mereka sangat akrab dengan sya'ir dan juga perdukunan.¹⁴ Apakah dari fakta ini masih bisa diyakini bahwa orang Arab merasa akrab dengan pola pewahyuan? Lalu dimana letak ketidaksetujuan mereka terhadap pewahyuan yang dialami oleh Nabi? Inilah yang akan dijawab pada poin kedua.

Kedua, tentang posisi penolakan orang Arab yang menurut Abu Zayd bukan pada proses wahyu, melainkan pada sisi sang penerima wahyu dan juga isi dari wahyu yang disampaikan. Hal inipun bertentangan sekali dengan julukan yang diberikan oleh masyarakat Arab kepada Nabi. Bukankah Nabi adalah seorang *al-Amīn* (yang terpercaya) sebagaimana yang mereka akui?¹⁵ Dalam QS *al-An'ām* ayat 7 dan 8 disebutkan bahwa mereka itu benar-benar tidak percaya terhadap proses wahyu yang diterima oleh Nabi. Begitupun dengan riwayat yang menyebutkan bahwa ketika peristiwa Isra dan Mi'raj mereka menolak dengan sangat keras dan menganggap Nabi sebagai pembual.¹⁶ Kalaulah mereka memercayai proses wahyu apakah mungkin mereka menganggap peristiwa Isra dan Mi'raj sebagai sesuatu yang mustahil?

Kebalikan dari itu semua, mereka sangat mengagumi isi wahyu yang disampaikan oleh Nabi sebagaimana diakui oleh Abu Zayd sendiri.¹⁷ Di sinilah letak ketidakkonsistenan Abu Zayd. Di satu sisi dia beranggapan bahwa mereka mengagumi isi wahyu tapi di sisi lain dia mengatakan bahwa mereka mengingkari isi wahyu tersebut. Yang jelas sebagaimana dijelaskan oleh sejarah, bahwa penolakan orang Arab pada pola pewahyuan itulah yang menyebabkan mereka tidak percaya terhadap isi sekaligus pembawa wahyu tersebut.

Ketiga, mengenai proses penerimaan wahyu yang dialami oleh para nabi dan penerimaan informasi yang dialami oleh para dukun. Ada sebagian orang yang menerjemahkan kata wahyu (bahasa Arab: *wahy*) dengan istilah

¹⁴ al-Mubarakfuri, *Rahīq al-Makhtūm*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2005), hal. 43.

¹⁵ *Ibid*, hal. 68.

¹⁶ *Ibid*, hal. 137, lihat pula Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, (Kairo: Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1347H), jilid 1, hal. 48. Mengenai peristiwa Isra' dan Mi'raj ini orang Musyrik Quraisy bertanya kepada Abu Bakar supaya dia tidak percaya lagi terhadap kenabian Muhammad. Namun Abu Bakr menjawab, "Kalulah seandainya berita ini datang dari Muhammad, pasti itu adalah benar. Karena sebelumnya kami sudah percaya terhadap perkara yang lebih aneh dari ini, yaitu turunnya wahyu dari langit". *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, jilid 3, hal. 1063. Jawaban dari Abu Bakar ini semakin mempertegas ketidak akrabannya orang Arab terhadap fenomena wahyu.

¹⁷ Lihat Abu Zayd dan Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Sastra*, hal. 99.

intuisi.¹⁸ Istilah intuisi ini tidaklah cocok dengan kondisi pribadi Nabi yang menjadi penerima pertama wahyu. Apabila yang dimaksud dengan intuisi itu adalah “mengetahui secara langsung sebuah objek yang dipahami atau yang dapat dipahami”¹⁹ maka intuisi tidak berkaitan dengan kondisi fisik Nabi yang benar-benar telah terlibat dalam proses penerimaan wahyu. Intuisi merupakan aktifitas mental yang datang dengan sendirinya tanpa bisa dipastikan dari mana datangnya, bahkan sangat sedikit (kalau enggan mengatakan “tidak ada”) orang yang akan mempercayainya. Hal ini berbeda dengan kondisi Nabi yang benar-benar yakin bahwa perkara yang dialaminya merupakan kebenaran dari Allah swt,²⁰ bahkan banyak orang yang mempercayainya. Apakah bisa dikatakan bahwa dengan intuisi-lah Nabi mengatakan perkara yang bertentangan dengan kehendak pribadinya, bahkan terkadang berbentuk teguran untuk dirinya? Apakah dengan intuisi pula Nabi bisa menafsirkan gerak-gerik ibu Musa yang melepaskan anaknya ke arus sungai Nil? Semuanya tidak mungkin terjadi kecuali itu bersumber dari luar pribadi Nabi, dan itulah yang dimaksud dengan wahyu. Tidak seperti halnya intuisi yang bersumber dari kegiatan mental pribadi yang hanya bisa dilakukan setelah melewati pelatihan yang begitu panjang.²¹

Mengenai perbedaan wahyu dan intuisi ini, Muhammad ‘Abduh mengatakan,

“Secara yuridis, wahyu telah didefinisikan sebagai informasi dari Allah kepada para Nabi-Nya. Sejauh yang menjadi perhatian kita, kita mendefinisikannya sebagai pengetahuan yang terdapat pada seseorang dengan keyakinan sempurna bahwa pengetahuan itu berasal dari Allah dan ditransmisikan dengan peralatan indrawi atau lainnya. Sebagian dalam bentuk yang dapat didengar dan sebagian yang lain tidak dapat didengar. Wahyu berbeda dengan intuisi dalam hal bahwa ia merupakan sebuah manifestasi, sedangkan intuisi merupakan kesadaran menangkap sesuatu tanpa mengetahui darimana

¹⁸ Lihat pembahasan yang sangat bagus dan lengkap dalam Ibn Taymiyyah, *Majmū' Fatawā*, jilid 19, hal.155, dalam fasal *Ma'ārij al-Wuṣūl*. Dan mengenai persamaan wahyu dan intuisi bisa dilihat Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 26-29.

¹⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, hal. 83.

²⁰ Seperti dalam QS Yunus ayat 15 : **إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ**

²¹ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, hal. 83.

asalnya, dan hal itu sama saja dengan rasa lapar, haus, sedih, dan bahagia.”²²

Dari sini bisa terlihat bahwa wahyu itu berbeda dengan intuisi. Wahyu merupakan informasi dari luar pribadi Nabi dan tidak ada sangkut paut dengan kepentingan pribadinya. Wahyu berada pada luar tataran kebiasaan Nabi, kehendak Nabi, dan keinginan Nabi. Wahyu turun bukan untuk memecahkan persoalan yang dialami oleh Nabi, tapi wahyu turun sebagai solusi bagi persoalan yang dihadapi, baik oleh Nabi, para sahabatnya, dan manusia keumumannya. Bahkan pribadi Nabi benar-benar mendapat tempat yang kecil di sini. Al-Qur'an jarang sekali berbicara mengenai sejarah manusiawi Nabi, penderitaannya yang berat dan juga kenikmatan duniawinya yang paling besar tidak disebutkan sama sekali. Sebagai contoh, orang dapat membayangkan penderitaan yang dia rasakan pada saat kematian paman dan juga istrinya yang lembut itu, yang selalu menerima apa yang disampaikan suaminya dengan tangan terbuka.²³ Tapi apakah al-Qur'an membicarakan peristiwa itu?

Kalau wahyu sudah tidak bisa disamakan dengan intuisi yang notabene merupakan hal yang istimewa dalam pemikiran Islam, lalu bagaimana dengan perdukunan yang mengaku menerima informasi dari jin yang tidak bisa diketahui dengan pasti dari mana jin itu menerima informasi? Dalam QS Jin ayat 9²⁴ disebutkan bahwa jin, yang sebelumnya bisa mendapatkan informasi dari langit secara “ilegal” sudah tidak bisa “mencuri” lagi informasi dari langit seperti biasanya. Jadi tidak ada persamaan antara Nabi dan dukun dari segi penerimaan informasi, karena informasi yang mereka terima jelas-jelas berbeda dari segi kualitasnya.

Dari ketiga poin di atas yang dijadikan dalil oleh Abu Zayd sebagai bukti keterkaitan al-Qur'an dengan realitas Arab pada waktu itu merupakan perkara yang bertentangan dengan realitas sejarah yang menyatakan kebalikan dari apa yang diungkapkan oleh Abu Zayd. Karena, fenomena wahyu merupakan perkara yang sangat aneh dikalangan mereka, sehingga keimanan terhadap wahyu pada waktu itu merupakan salah satu keistimewaan yang dimiliki para sahabat Nabi *raḍiyallāhu ‘anhum wa raḍū ‘anhu*.

²² Muhammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauhīd*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabī), hal. 57

²³ *Rahīq al-Makhtūm*, hal. 117.

²⁴ وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِيبًا رَصَدًا

Al-Qur'an dan Bahasa Arab

Allah ta'ala senantiasa berbicara kepada makhluknya dengan apa yang mereka ketahui dan sesuai dengan kemampuan pemahaman mereka. Oleh karena itu, Allah mengutus seorang Rasul yang berbicara dengan bahasa kaumnya supaya mereka dapat mengerti terhadap apa yang disampaikan oleh rasul tersebut sebagai pesan dari Allah untuk mereka. Begitupun Allah menurunkan kitab kepada rasul tersebut dengan bahasa yang sesuai dengan bahasa kaumnya. Namun ini bukan berarti bahwa al-Qur'an merupakan ucapan Muhammad apalagi kaumnya.

Al-Qur'an merupakan salah satu kitab Allah yang diturunkan kepada salah satu nabinya, yaitu Muhammad dengan menggunakan bahasa Arab yang sesuai dengan bahasa Muhammad serta kaumnya.²⁵ Sesungguhnya al-Qur'an itu diturunkan dengan bahasa Arab pada masa kefasihan bahasa Arab berada pada puncaknya. Namun yang menjadi permasalahan, ternyata tidak semua sahabat memahami, begitu pula tidak semua ayat dapat dipahami dengan baik, padahal ayat tersebut turun dengan bahasa Arab di masa kefasihan bahasa Arab.²⁶ Sehingga para ulama membedakan antara bahasa Arab biasa dengan bahasa Arab al-Qur'an.

Imam al-Asbahanī dalam tafsirnya mengatakan,

“(bahasa Arab itu tersusun antara isim, fi'il, huruf, *naṭr*, *shi'r*, *khiṭābah*, *naẓm*, dan lain sebagainya.).... Semua bahasa Arab tidak mungkin keluar dari unsur-unsur di atas. Setiap bahasa Arab yang diucapkan pasti akan termasuk salah satu di antara bentuk-bentuk di atas secara khusus. Sedangkan al-Qur'an menghimpun semua perkara yang sangat baik dengan susunan yang tidak bisa dikategorikan pada bentuk-bentuk di atas. Al-Qur'an tidak bisa disebut sebagai *khiṭābah*, *shi'r*, *saja'*, dan tidak bisa disebut dengan bentuk-bentuk yang lainnya.

²⁵ Salah satu pembahasan yang sangat baik mengenai alasan pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an ada pada S.M.N al-Attas dalam *Konsep Pendidikan Islam*, (Bandung: Mizan, 1990), hal. 14. Bandingkan pula dengan Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam S.M.N al-Attas*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 352.

²⁶ Seperti kasus pertanyaan para sahabat yang menanyakan maksud kalimat dzalim pada QS al-An'am ayat 82, dimana Rasul menjawabnya dengan QS Lukman ayat 13, bahwa dzalim di sana bermakna syirik. Atau seperti kasus Ibn 'Abbas yang sebelumnya tidak mengetahui makna kata *faṭara* hingga dia mendengar penjelasannya dari orang badui yang sedang berkelahi mengenai hak paten sumur.

Sehingga bila Anda mendengarkannya, Anda bisa membedakan antara kalimat al-Qur'an dan kalimat yang lainnya".²⁷

Al-Khaṭṭābī mengatakan,
"aku telah menjelaskan segi kemukjizatan al-Qur'an yang telah dilupakan oleh orang-orang. Dimana bahasa al-Qur'an itu bisa menggerakkan hati dan berdampak pada jiwa. Anda tidak akan pernah mendengar perkataan selain al-Qur'an, baik dalam bentuk sya'ir ataupun prosa yang bila didengarkan akan bisa membersihkan hati karena kelezatan bahasa dan manisnya suasana terpadu padanya."²⁸

Al-Rummānī, setelah menyebutkan bentuk-bentuk pola kalimat bahasa Arab mengatakan,

"al-Qur'an datang dengan cara yang berbeda. Ia mendatangkan pola kalimat yang keluar dari kebiasaan. Al-Qur'an menggunakan cara yang lebih baik dari pola-pola yang ada. Dan al-Qur'an menggunakan kata-kata yang sangat baik dan indah komponennya."²⁹

Semua keterangan ini jelas-jelas bertentangan dengan pendapat Abu Zayd, dan dari beberapa segi juga dengan al-Khulī yang mengatakan bahwa al-Qur'an adalah Kitab Sastra Arab Terbesar (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*). Mereka berdua beralasan bahwa al-Qur'an datang dengan sebuah pakaian Arab (*fi thaubi al-'arabi*) dan karena itulah untuk memahami al-Qur'an sesempurna mungkin kita harus mengetahui dengan baik keadaan bangsa Arab ketika al-Qur'an diturunkan.

Pendapat di atas sebenarnya sudah banyak dikritik oleh murid al-Khulī sendiri. Seperti yang pernah dilakukan oleh Syukri Ayyad dan Iffat M Sharqāwī. Iffat bahkan lebih jauh meminta supaya al-Qur'an bukan hanya diposisikan sebagai Kitab Sastra Arab Terbesar saja, melainkan juga sebagai Kitab Kemanusiaan Terbesar, karena menurutnya sangat tidak tepat bila al-Qur'an hanya dipandang sebagai kitab berbahasa Arab saja tanpa memandangnya juga sebagai kitab kemanusiaan.³⁰

²⁷ *Al-Itqān*, hal. 801.

²⁸ *Ibid*, hal. 803.

²⁹ *Ibid*, hal. 804.

³⁰ Fahmi Salim, *Tafsir Sesat*, (Depok: GIP, 2014), hal. 217. Fahmi juga menyebutkan beberapa kitab yang menggugat teori al-Khulī di atas.

Sebenarnya kesalahan al-Khufi bukan terletak pada metodenya, melainkan ketika beliau menjadikan metodenya itu sebagai satu-satunya metode yang harus digunakan supaya dapat menghasilkan pemahaman yang objektif. Karena sebagaimana yang dikatakan oleh Fahmi Salim, wacana pendekatan sastra (manusiawi) yang dibentengi komitmen keimanan sumber keilahian al-Qur'an dapat berjalan seiring dan saling melengkapi dalam tradisi keilmuan umat Islam sepanjang sejarah.³¹ Jadi memandang al-Qur'an sebagai kitab suci yang menggunakan bahasa Arab tidak berarti harus juga menjadikannya terlepas dari akar keilahian, apalagi harus menundukkannya pada akar sejarah dan sekaligus memanusiawikannya sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Zayd.

Sebagai penutup pembahasan fasal ini ada baiknya kita merenungkan apa yang diutarakan oleh Alī ibn Abī Ṭālib ra. Beliau mengatakan, “bisa jadi ada yang diturunkan oleh Allah itu sepiantas terlihat serupa dengan ucapan manusia, padahal itu adalah firman Allah sehingga pengertiannya tidaklah sama dengan pengertian yang ditarik dari ucapan manusia. Sebagaimana tidak ada satupun dari makhluk-Nya yang serupa dengan-Nya, demikian juga tidak ada yang serupa perbuatan Allah dengan sesuatupun dari perbuatan manusia. Firman Allah adalah sifat-Nya, sedangkan ucapan manusia adalah perbuatannya. Karena itu, jangan sampai kau menyamakan firman-Nya dengan ucapan manusia sehingga mengakibatkan kau binasa dan tersesat”.³²

Maka dari beberapa keterangan di atas, tertolaklah pandangan Abu Zayd dan juga orientalis “berwajah Arab” lainnya yang beranggapan bahwa al-Qur'an merupakan perkataan Muhammad dan mungkin juga kaumnya dengan alasan bahwa al-Qur'an turun dengan menggunakan bahasa mereka. Ibn Taimiyyah dengan sangat tegas mengatakan bahwa orang yang berpandangan seperti Abu Zayd itu telah kafir.³³

Berangnya Wahyu dan Hubungannya dengan Misi Kenabian

Dari pembahasan Abu Zayd pada bab sebelumnya Abu Zayd melontarkan dua poin sebagai kritikan terhadap para ulama dahulu, yaitu:

1. Diturunkannya wahyu secara bertahap bukan dikarenakan faktor pribadi Nabi, melainkan faktor budaya orang Arab pada waktu itu yang disebutnya sebagai peradaban lisan.
2. Tindakan ketuhanan di dalam alam harus tunduk pada aturan alam.

³¹ *Ibid*, hal. 220.

³² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 36.

³³ *Majmu' Fatawa*, jilid 12, hal. 14. Pendapat ini diutarakannya kembali pada hal. 172 dengan beberapa keterangan tambahan.

Mengenai poin pertama, Abu Zayd memperlihatkan ketidakkonsistennya dalam masalah ini. Ketika dia ingin membuktikan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya, maka dia menegaskan bahwa peradaban Arab adalah peradaban teks. Tapi di sini, demi mempertahankan gagasannya itu, dia berkesimpulan bahwa peradaban Arab adalah peradaban lisan.

Sebenarnya ketika ulama memfokuskan persoalan berangnya wahyu pada pribadi Nabi yang *ummī* ini karena QS *al-Furqān* ayat 32 memfokuskan *khitābnya* kepada Nabi. Pada ayat tersebut disebutkan *لننبت به فؤادك* yaitu untuk memantapkan “hatimu” yang jelas-jelas menunjukkan pada kondisi Nabi secara khusus. Maka wajar bila para ulama memfokuskan khusus pada pribadi Nabi sebagai *proto type* yang mengemban tugas sebagai penyampai al-Qur'an. Jika pembahasan ulama yang memfokuskan kepada pribadi Nabi disalahkan, apakah masih berani Abu Zayd menyalahkan QS *al-Furqān* tersebut? Dan apakah Abu Zayd lupa bahwa ada kaidah yang menyatakan,

“khithab yang khusus mengena kepada salah seorang dari ummat ini tetaplah bermakna umum, kecuali bila ada keterangan yang mengkhususkannya”.³⁴

Maka dari kaidah ini bisa disimpulkan bahwa ketika al-Qur'an mengkhususkan *khitābnya* kepada Nabi, tapi maksudnya mencakup semua manusia yang menjadi sasaran wahyu. Begitupun ketika para ulama memfokuskan pembahasannya kepada pribadi Nabi, bukan berarti mereka melupakan orang-orang yang di sekitar Nabi, melainkan menjadikan Nabi sebagai *proto type* dalam pembahasannya, sedangkan orang selainnya akan mengikuti Nabi. Dan fokusnya pembahasan ulama terhadap pribadi Nabi, juga sebagai sarana untuk memahami al-Qur'an, karena jelas-jelas al-Qur'an menyatakan bahwa wahyu itu diturunkan ke dalam hati Nabi.

Kemudian muncullah persoalan, kalaulah al-Qur'an menyebutkan bahwa wahyu itu turun ke dalam hati Nabi, bagaimana mungkin ia menjadi sesuatu yang berada di luar Nabi? Untuk menjawab permasalahan ini, agaknya perlu untuk dikemukakan pendapat Abū Abdullah al-Zanjani sebagai jawabannya. Menurut al-Zanjani bahwa makna “diturunkannya al-Qur'an ke dalam hati Nabi” mesti dipahami dalam artian bahwa totalitas tujuan esensial (*rūḥal-Qur'ān*) tertanam sekaligus dalam hati Nabi pada bulan Ramadhan dan tepatnya pada *lailat al-qadr*. Kemudian al-Qur'an

³⁴ Al-Shaukanī, *Irshād al-Fuhūl*, (Dār al-Kutub al-‘Arabi, tt., 1999), jilid 1, hal. 324.

turun secara bertahap untuk sekian tahun lamanya sebagaimana diisyaratkan dalam QS al-Isrā' ayat 106.³⁵

Kedua, kalau alasan diturunkannya al-Qur'an itu dikarenakan pribadi Nabi yang *ummī*, lalu mengapa Allah tidak menjadikannya hafal sekaligus seluruh isi al-Qur'an, bukankah Allah Maha Kuasa terhadap itu semua? Maka Abu Zayd mengatakan bahwa tindakan ketuhanan dalam alam itu harus tunduk pada hukum alam.

Sebenarnya Abu Zayd terlalu memaksakan diri dalam menjawab persoalan ini, karena ketika Allah harus tunduk terhadap hukum yang dibuat-Nya sendiri, maka hal ini membatalkan ke-Maha Kuasaan Allah. Sebenarnya, adanya rahasia dibalik diturunkannya wahyu secara berangsur menunjukkan ke-Maha Kuasaan Allah. Allah menjadikan wahyu turun secara berangsur bukan karena Dia tidak Kuasa untuk menurunkannya sekaligus, tapi karena Dia Maha Tahu bahwa ada hikmah yang sangat besar dibalik diturunkannya waktu secara berangsur.

Wahyu diturunkan dalam rentang waktu dua puluh tiga tahun. Dengan demikian, ia bukanlah fenomena instan atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat. Ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan secara berangsur-angsur. Periode antara wahyu yang satu dengan wahyu lainnya kadang-kadang sangat lama, ketika Nabi menunggu-nunggu bimbingan mengenai isu-isu tertentu. Inilah yang terjadi, misalnya dalam peristiwa hijrah. Ketika para sahabat Nabi sudah meninggalkan Makkah yang berbahaya, Nabi sendiri menunggu wahyu yang akan memberinya bimbingan khusus.³⁶ Ini pula yang terjadi ketika Nabi merasakan perlunya menenangkan situasi dan menunggu dengan perasaan tak sabar soal datangnya wahyu yang tegas. Ada keraguan-keraguan serupa, misalnya dalam insiden *'ifki* (berita bohong yang menyatakan 'Aisyah ra telah "mengkhianati" Rasul) yang direspon dan dipecahkan oleh wahyu baru setelah satu bulan menunggu. Tampaknya hal ini adalah pokok persoalan yang menjadi bahan para pengolok-olok yang secara langsung mengerahkan kritik penuh amarah mereka kepada Nabi saw.³⁷

Adapun hipotesis yang dibuat mengenai watak al-Qur'an, orang tidak dapat mengatakan bahwa ia bertumpu pada arus tunggal kejeniusan manusiawi. Namun dengan melihat ke belakang, kita dapat menyaksikan bahwa berangsur-angsurnya wahyu ini mengandung makna penting bagi keberhasilan misi Nabi dari tiga sudut pandang sekaligus, yaitu historis,

³⁵ Al-Zanjani, *Sejarah al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2000), terj. Kamaludin Murzaki Anwar, hal. 18-19.

³⁶ *Rahīq al-Makhtūm*, hal. 190.

³⁷ *Ibid*, hal. 397.

sosial, dan moral. Seandainya al-Qur'an diturunkan seperti kilatan cahaya dalam kegelapan jahiliyah, maka dampak apakah yang akan ia berikan? Apa artinya sejarah Nabi seandainya ia menerima sebuah wahyu sekali jadi yang mencakup seluruh al-Qur'an? Misalnya, harapan apa yang akan ia miliki di lembah Badar, dan ia menunggu malaikat rahmat,³⁸ dan hanya mengulangi sebuah ayat yang sudah melekat di benaknya?

Sembari menguji persoalan berangsur-angsurnya pewahyuan dari semua sudut pandang, kita akan menyadari sudut pedagogisnya yang utama. Ternyata, metode ini barangkali satu-satunya metode edukatif yang mungkin dalam sebuah zaman yang ditandai dengan kelahiran sebuah agama dan munculnya fajar sebuah peradaban. Wahyu membimbing perjalanan Nabi dan para sahabatnya selama dua puluh tiga tahun, selangkah demi selangkah, ke arah sebuah tujuan jangka panjang. Ia menopang langkah raksasa yang mereka ambil, ia mengangkat ruh mereka dan kemauan mereka ke arah sebuah era yang unik dalam sejarah. Ia menekankan kematian seorang syahid atau seorang pahlawan dengan sebuah ayat yang mengesankan.³⁹

Apakah kegunaan al-Qur'an bagi pemikiran manusia yang harus dibentuknya, jika ia mendahului pengujian Hunain atau Uhud? Apa jadinya jika seandainya al-Qur'an tidak memberikan hiburan secara langsung kepada setiap penderitaan, kompensasinya atas setiap pengorbanan, dan harapan yang diberikannya pada setiap kegagalan, pelajaran kerendahan hati yang diberikannya kepada setiap kemenangan, petunjuknya tentang upaya-upaya yang diperlukan dalam menghadapi setiap kesulitan, dan akhirnya dorongan serta keberanian yang diperlukan untuk menghadapinya?⁴⁰

Dari *Bayt al-Ma'mūr*- via *Bayt al-'Izzah*- Sampai *Bayt al-Harām*

Sebagaimana yang telah umum diketahui bahwa turunnya wahyu al-Qur'an bisa dilihat pada QS *al-Baqarah* ayat 185 dan juga QS *al-Qadr* ayat pertama. Dalam rentang masa dua puluh tiga tahun, al-Qur'an diturunkan secara bertahap memenuhi tuntutan situasi dan lingkungan yang ada. Ibn 'Abbas mempertegas bahwa al-Qur'an diturunkan ke langit terbawah (*bayt al-'izzah*) dalam satu malam yang kemudian diturunkan ke bumi secara bertahap sesuai dengan keperluan. Namun terhadap keterangan di atas, Abu Zayd mengemukakan bahwa riwayat Ibn 'Abbas di atas hanyalah mitos belaka.

³⁸ *Ibid*, hal. 256.

³⁹ *Ibid*, hal. 326.

⁴⁰ Misalnya dalam QS Hud ayat 120. Dan lihat tafsirannya dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, jilid 2, hal. 944.

Imam al-Suyuthi⁴¹ menyebutkan adanya tujuh riwayat dari jalur yang berbeda yang memperkuat riwayat Ibn 'Abbas di atas, bahkan Ibn Kathir menyatakan bahwa keterangan Ibn 'Abbas ini merupakan Ijma'. Dan keterangan dari Ibn 'Abbas ini sudah bisa dipastikan dari Nabi. Karena ketika para sahabat berbicara masalah ghaib, pasti itu bersumber dari Nabi dan tidak ada ranah ijtihad di dalamnya.⁴²

Sebenarnya penerimaan wahyu al-Qur'an itu merupakan sesuatu yang berada di luar jangkauan penalaran akal manusia. Banyak kejadian yang dapat dijelaskan namun tidak dapat dipahami seluruhnya oleh seseorang dengan pengalaman yang terbatas tak akan mungkin tahu caranya. Contoh sederhana seperti menjelaskan sebuah daratan tanah dan tentang warna pada seorang yang buta atau menjelaskan suara nyanyian burung pada orang yang *budeg*. Mereka mungkin saja memahami beberapa penjelasan, akan tetapi tidaklah seluruhnya seperti seseorang yang diberi pendengaran dan penglihatan. Demikian juga penjelasan tentang wahyu dan apa yang dirasakan oleh Nabi Muhammad saat menerimanya pada orang-orang di luar kita, suatu pemahaman di luar jangkauan otak kita.⁴³

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa penurunan al-Qur'an ke *Bayt al-'Izzah* memiliki hikmah yang banyak. Pada pembahasan sebelumnya sudah disebutkan bahwa penurunan al-Qur'an seperti itu sebagai bentuk pengagungan kepada Nabi dan juga al-Qur'an. Menurut al-Hakim al-Tirmidhi, hikmah diturunkannya al-Qur'an ke *Bayt al-'Izzah* secara serentak adalah untuk mendekatkan umat rahmat ini dengan sumber rahmatnya, yaitu al-Qur'an.⁴⁴ Sedangkan menurut al-Sakhawi, hikmahnya adalah sebagai bentuk keutamaan Nabi dibanding nabi-nabi yang lainnya. Jika Nabi lain mendapatkan wahyu secara serentak, maka Nabi pun mendapatkannya secara serentak dan juga berangsur-angsur.⁴⁵

Tapi, bukankah dengan turunnya al-Qur'an secara serentak itu akan menghapus konsep *naskh*? Bukankah konsep *naskh* itu menuntut adanya penurunan secara bertahap? Hal ini sudah dijawab oleh Ibn 'Abbas ketika beliau menafsirkan QS *al-Furqān* ayat 33. Menurutnya ayat itu menjelaskan bahwa Jibril-lah yang menurunkan ayat sesuai dengan kebutuhan,⁴⁶ dan

⁴¹ *Al-Itqān*, hal. 152.

⁴² *Manhaj al-Naqd*, hal. 327. *Manhaj dhawī al-nazar*, hal. 35.

⁴³ M.M al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an*, (Depok: GIP, 2006), terj. Ugi Suharto dkk., hal. 48, pada catatan kaki no. 18.

⁴⁴ Abu Shāmah al-Maqdisī, *Mursyid al-Wajīz*, hal. 27.

⁴⁵ *Al-Itqān*, hal. 153-154.

⁴⁶ *Ibid*, hal. 155. *Mursyid al-Wajīz*, hal. 28.

Allah sudah menjawab semua pertanyaan yang akan diajukan dan semua peristiwa yang belum terjadi.⁴⁷

Antara Khususnya Sebab dan Umumnya Lafazh.

Sebenarnya, pengaruh tren hermeneutika untuk menafsirkan al-Qur'an, yang menganggap realitas adalah sebab diturunkannya al-Qur'an, yang berarti teks al-Qur'an dipengaruhi oleh lingkungan dan realitas yang mengitarinya telah menyebabkan segelintir pemikir modernis seperti Abu Zayd dengan "gagah" berani menyatakan bahwa hukum syari'at yang dibawa al-Qur'an tidaklah absolut. Sebab ia adalah hukum-hukum yang terkait dan terikat dengan peristiwa-peristiwa tertentu yang dipicu oleh suatu sebab. Abu Zayd sangat tegas menyatakan bahwa kekhususan sebab merupakan inti dari *'ibrah* sebuah ayat dan bukan keumuman lafazhnya. Dalam pembahasan ini Abu Zayd menyatakan dua poin yang bertentangan dengan keterangan para ulama, yaitu:

1. Hikmah dan tujuan syari'at hanya bisa diketahui melalui khususnya sebab dan bukan umumnya lafazh.
2. Berpegang pada keumuman lafadz akan menimbulkan kesesatan pada semua aspek hukum, sebagaimana kasus pengharaman *khamr*.

Mengenai poin pertama, ini hanyalah spekulasi dari Abu Zayd belaka. Imam al-Shāṭibī menyatakan bahwa hikmah dan tujuan sebuah syari'at bisa diketahui melalui pemahaman terhadap lafazh sebuah *naş*, karena syari'at Allah telah diungkapkan melalui bahasa Arab. Maka kita mesti melihat sisi bahasa ini untuk bisa memahami maksud sebuah syari'at. Dan ini menurut al-Shāṭibī adalah langkah pertama untuk mengetahui maksud dari sebuah syari'at.⁴⁸ Dan dalam pembahasan ini Abu Zayd keliru dalam mengartikan "kekhususan sebab" menurut para ulama. Dia mengartikan "kekhususan sebab" itu dengan realitas yang terjadi pada waktu itu, sedangkan para ulama mengartikannya dengan pelaku khusus yang menuntut turunnya ayat.

Abu Zayd mengatakan bahwa berpegang pada keumuman lafazh akan menghasilkan suatu hal yang sulit diterima dalam pemikiran agama. Karena berpegang pada keumuman lafazh dan menghiraukan kekhususan sebab akan membuat kita mengabaikan hikmah suatu syari'at yang diterapkan secara gradual, terutama yang terkait dengan halal dan haram sebagaimana yang terjadi dalam kasus *khamr*.

⁴⁷ *Ibid*, hal. 151.

⁴⁸ Abu Ishaq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, tt.), jilid 2, hal. 65-66. Dan pada jilid. 4, hal. 324, beliau menyatakan, "Lisan orang Arab itu adalah terjemahan dari maksud syari'at."

Kedua, adapun mengenai tahap (*tadrīj*) pengharaman *khamr* secara berurutan ayat yang turun adalah QS *al-Baqarah* ayat 221, kemudian QS *al-Nisā* ayat 43, dan terakhir QS *al-Mā'idah* ayat 90. Mengenai ketiga ayat ini, kami menyetujui pendapat yang menyatakan bahwa ketiga ayat ini bukanlah proses pengharaman hukum, tapi semua ayat ini sudah menjelaskan keharaman *khamr*. Ketika QS *al-Baqarah* ayat 221 itu turun, maka *khamr* sudah diharamkan, sedangkan QS *al-Nisā* dan *al-Mā'idah* adalah sebagai penguat dan penjelas aspek yang lainnya.⁴⁹ Hal ini diperkuat dengan riwayat yang menyebutkan ada beberapa sahabat yang melarang minum *khamr* dengan QS *al-Baqarah* ini. Kalaupun *khamr* belum diharamkan pada QS *al-Baqarah* ini, apakah perjudian juga belum diharamkan? Bukankah pada QS *al-Baqarah* ini setatus *khamr* dan perjudian disejajarkan? Dan Imam Fakhrudīn al-Rāzī telah menjelaskan secara panjang lebar dalam tafsirnya mengenai haramnya *khamr* berdasarkan QS *al-Baqarah* ini.⁵⁰

M. Qurasih Shihab pun menganggap bahwa pandangan Abu Zayd di atas merupakan kesalahpahaman dari Abu Zayd sendiri. Menurut Quraish, ke tiga ayat di atas masih tetap berlaku bagi siapa saja yang keadaannya sesuai dengan keadaan yang dijelaskan oleh ayat, dan kalangan pemula pun sudah faham bahwa ada banyak tahapan hukum dalam al-Qur'an sebagaimana yang terjadi dalam kasus ini.⁵¹

Sebenarnya pertentangan di antara para ulama mengenai “keumuman lafazh” dan “kekhususan sebab” tidaklah sefatal yang disangkakan oleh Abu Zayd. Bagi orang yang berpendapat “kekhususan sebab” mereka menjadikan petunjuk makna bagi kasus hukum asal yang ditangani langsung oleh al-Qur'an bukan berasal dari lafazhnya yang umum, melainkan dari kekhususan sebabnya. Jadi menurut mereka, petunjuk makna bagi kasus hukum lain yang menyerupai kasus hukum asal dapat dilakukan melalui pendekatan *qiyās*. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad al-Ghazālī bahwa masyarakat awal yang al-Qur'an turun pertama kali di kalangan mereka adalah suatu komunitas manusia yang keadaan-keadaannya tak lain adalah gambaran yang selalu menimpa umat manusia di sepanjang zaman hingga akhir zaman nanti. Sementara yang berpendapat pada “keumuman lafazh” menyatakan bahwa petunjuk makna bagi kasus

⁴⁹ Muhammad Rashid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, jilid 2, hal. 322.

⁵⁰ Fakhrudīn al-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), jilid 3, juz. 6, hal.48-49.

⁵¹ *Kaidah Tafsir*, hal. 243.

hukum yang lain yang serupa diperoleh langsung dari petunjuk lafadh itu sendiri.⁵²

Dan pendapat paling baik dalam hal ini adalah pendapat Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah yang menegaskan bahwa *dalālah* dan *'ibrah* bisa difahami lewat maksud yang mengatakannya, bukan dengan keumuman lafadz ataupun khususnya sebab.⁵³ Maka untuk memahami maksud dari suatu ayat memerlukan keterangan lain dari Allah sebagai “pihak yang berwenang” dalam menjelaskan maksud Kalam-Nya. Kemudian beliau menegaskan:

Maksudnya adalah bahwa wajib memahami semua yang berkaitan dengan hukum syar'i, baik lafadz dan maknanya sesuai dengan porsinya, tidak kurang dan tidak lebih, dan memberikan lafadh dan maknanya sesuai dengan haknya. Allah memuji ahli *istinbāt* dan menjuluki mereka dengan sebutan *ahl al-'ilm*. Dan sudah bisa dipastikan bahwa yang dimaksud dengan *istinbāt* di sana adalah *istinbāt* terhadap makna, *'illat*, dan kaitan antara satu hukum dengan yang lainnya. Maka dengan begitu, bisa diketahui mana yang sama, serupa, dan sebanding, dan juga menggugurkan semua yang tidak sama, serupa, dan sebanding. Ini adalah yang dipikirkan manusia tentang *istinbāt*.

Maka dengan gagasan cemerlang dari Ibn al-Qayyim ini, gugurlah kritikan Abu Zayd terhadap para ulama dalam masalah ini.⁵⁴

Gugatan Terhadap Riwayat Mengenai *Asbāb al-nuzūl*

Dalam masalah riwayat yang menjelaskan *sabab al-nuzūl*, Abu Zayd mengajukan tiga kritik terhadap ketentuan-ketentuan yang telah disepakati oleh para ulama, yaitu:

1. Riwayat yang menjelaskan *sabab al-nuzūl* tidak bisa dianggap sebagai riwayat *marfu'*, karena riwayat tersebut baru muncul pada masa tabi'in.
2. Kemungkinan sahabat salah paham dalam menentukan *sabab al-nuzūl*, karena tidak semua sahabat menyaksikan peristiwa turunnya ayat, dan tidak pula seorang sahabat menyaksikan keseluruhan turunnya ayat.

⁵² Fahmi Salim, *Tafsir Scsat*, hal. 230. Lihat pula gagasan yang sama dan masih dari penulis yang sama dalam *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Prespektif, 2010), hal. 427.

⁵³ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2006), jilid 1, hal. 175.

⁵⁴ *Ibid*, hal. 179.

3. Menentukan *sabab al-nuzūl* tidak perlu menggunakan riwayat, tapi kita bisa melihatnya dari sisi teksnya.

Mengenai poin pertama, para ulama telah sepakat mengenai *dimarfū*kannya riwayat dari sahabat bila menjelaskan *sabab al-nuzūl*. al-Hākīm dalam *Ma'rifah 'Ulūm al-Hadīth* mengatakan, "Apabila seorang sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu dan turunnya sebuah ayat al-Qur'an memberitahukan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan ini', maka beritanya merupakan hadits *marfū*."⁵⁵ Ibn Ṣalāh dan juga lainnya berpendapat dengan pendapat yang senada.⁵⁶ Bukankah riwayat mengenai *asbāb al-nuzūl* ini baru muncul pada masa *tabi'in*, karena sahabat tidak membutuhkan riwayat semacam itu? Dan kalaulah riwayat ini baru muncul pada masa *tabi'in*, apakah mungkin mereka masih bisa merekamnya secara jelas seperti yang diutarakan oleh seorang sahabat?

Permasalahan semacam itu sebenarnya adalah gugatan terhadap *kaşāhīhan* hadits. Apabila kita menolak riwayat mengenai *sabab al-nuzūl* dengan kedua pertanyaan di atas, maka kita sama dengan menolak semua hadits. Karena kedua pertanyaan di atas sebenarnya mempertanyakan sistem *isnād* dan bukan memperlakukan riwayat *sabab al-nuzūl* saja.

Kasus Marwan ibn al-Hakam yang tidak mengerti terhadap QS Ali Imrān ayat 188 dan menanyakannya kepada Ibn 'Abbas, menunjukkan bahwa tidak semua sahabat mengetahui *sabab al-nuzūl* semua ayat, sebagaimana yang diakui sendiri oleh Abu Zayd⁵⁷. Karena pada kasus ini ada sebuah penjelasan mengenai *sabab al-nuzūl* dari seorang sahabat kepada sahabat yang lainnya, yaitu dari Ibn 'Abbas kepada Marwan ibn al-Hakam. Kalau periwayatan mengenai *asbāb al-nuzūl* sudah terjadi pada masa sahabat, maka kekhawatiran rusaknya ingatan para *tabi'in* terhadap riwayat akan hilang.⁵⁸

Begitupun persaksian dari *tabi'in* pun menunjukkan bahwa mereka menerima riwayat *sabab al-nuzūl* itu langsung dari para sahabat. Merekapun sangat berhati-hati dalam masalah ini. Muhammad ibn Sirin menyatakan bahwa beliau pernah bertanya kepada 'Ubaidah mengenai suatu ayat dari al-Qur'an maka 'Ubaidah menyatakan, "Bertaqwalah kepada Allah, dan berkatalah yang benar! Sesungguhnya orang-orang yang mengetahui

⁵⁵ Al-Hakim, *Ma'rifah 'Ulūm al-Hadīth*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2003), hal. 149.

⁵⁶ Al-Suyufī, *al-Itqān*, hal. 127.

⁵⁷ Lihat poin ke dua dari pembahasan ini.

⁵⁸ Mengenai keotentikan periwayatan hadits ini telah dibahas oleh al-A'zhami dengan pembahasan yang ringkas namun jelas. Lihat M.M al-A'zhami, *Sejarah Teks al-Qur'an*, hal. 183-213.

peristiwa yang menjadi penyebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an telah tiada",⁵⁹ maksudnya para sahabat.⁶⁰

Adapun poin kedua, hal ini sudah dijawab oleh para ulama dalam masalah penentuan riwayat-riwayat yang bertentangan mengenai *sabab al-nuzūl*. Dari kaidah itu dapat disimpulkan secara ringkas bahwa dalam mengambil riwayat *sabab al-nuzūl* kita harus berpegang pada riwayat yang *shahīh thubūt*, yang memakai *ṣiḡḡah* yang *ṣarīḡ* dari orang yang menyaksikan kejadiannya secara langsung (*ḡāḡir al-qissah*). Maka kaidah ini sudah cukup untuk memilih riwayat yang berbeda-beda karena dikhawatirkan adanya kesalah pahaman dari seorang sahabat dalam menentukan *sabab al-nuzūl*. Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa para penulis wahyu selalu menghadiri dan mengetahui mengenai *sabab al-nuzūl* sebuah ayat karena mereka berada di bawah bimbingan Nabi secara langsung.⁶¹ Hal ini semakin memperkuat bahwa kekhawatiran yang "dibuat-buat" oleh Abu Zayd itu sudah bisa dihilangkan.

Namun, bukankah faktor ideologi juga mempengaruhi dalam menentukan *keşahihan* seorang rawi sebagaimana yang dituduhkan Abu Zayd? Para ulama ahli hadits menerima persaksian dan periwayatan orang-orang yang berbuat bid'ah selama tidak masuk dalam kategori kafir dan juga tidak mengajak pada kebid'ahannya. Semua perkara ini sudah dikenal luas di kalangan ulama hadits.

Ibn Rajab menyatakan bahwa Imam Ahmad mengambil riwayat dari seorang penganut *murji'ah* dan juga menulis hadits dari seorang *qadariyyah* selama tidak mengajak pada kebid'ahannya. Al-Dhahabī pun pernah menilai seorang pelaku bid'ah dengan menyatakan, "Aban ibn Taghlib al-Kūfī adalah seorang penganut Syi'ah, tapi dia seorang yang jujur. Maka bagi kita kejujurannya, dan bagi dirinya kebid'ahannya." Begitupun dengan penilaian *thiqah* dan *ṣahīḡ* rawi-rawi yang berpaham *qadariyyah* seperti Hisyam al-Dustuwa'i, Sa'id ibn Abi 'Arubah, dan 'Abd al-Warīth menunjukkan keobjektifan para ulama hadits.⁶²

Dan untuk poin ketiga, para ulama telah sepakat bahwa menentukan *sabab al-nuzūl* adalah murni dari periwayatan. Dan untuk poin ketiga, para ulama telah sepakat bahwa menentukan *sabab al-nuzūl* adalah murni dari periwayatan. Al-Shāḡibī menyatakan, "apabila *naql* bertentangan

⁵⁹ Al-Suyuthi, *al-Ithqān fī 'Ulūm l-Quran*, hal. 128.

⁶⁰ Manna' l-Qaththān, *Mabāḡits fī 'Ulūm l-Quran*, hal. 76

⁶¹ *Sejarah Teks al-Qur'an*, hal. 184.

⁶² Pembahasan ini sesungguhnya sangat panjang lebar, maka untuk informasi yang lengkap lihat Ibrahim 'Abd al-Lathif, *Dawāḡib al-Jarḡ wa al-Ta'dīl*, (KSA: Universitas Madinah, 1412 H), hal. 96-106.

dengan akal dalam masalah syar'i, maka *naql* harus didahulukan dan akal harus mengikuti *naql* sebagaimana yang telah disyaratkan. Dan tidak boleh menyerahkan masalah pemikiran kepada akal kecuali sesuai kadar yang telah ditentukan oleh *naql*.⁶³

Al-Wāhidī pernah mengecam para ulama di zamannya dikarenakan keteledoran mereka dalam menentukan *sabab al-nuzūl* dan menuduh mereka sebagai pembuat dusta. Karena kalaulah seandainya persaksian dari orang yang menyaksikan itu tidak bisa kita terima, lalu bagaimana kalau persaksian itu datang dari orang yang dilahirkan berabad-abad sesudah kejadian tersebut? Imam al-Shāfi'ī menyatakan, "Semua perkataan umat Islam adalah penjelas bagi sunnah. Semua sunnah adalah penjelas bagi al-Qur'an. Dan semua al-Qur'an adalah penjelas bagi nama-nama Allah yang indah."⁶⁴

Epilog

Dari kajian yang telah penulis lakukan, bisa ditarik beberapa kesimpulan:

1. Dalam kacamata Abu Zayd, pemahaman terhadap teks al-Qur'an harus didekati dengan metode sejarah. Artinya pemaknaan teks al-Qur'an harus tunduk pada kondisi zaman, ruang historis, dan latar belakang sosialnya. Akibatnya al-Qur'an tidak bisa lagi dianggap teks Tuhan yang sakral, tetapi bergeser menjadi teks manusia yang bersifat relatif dan maknanya selalu berubah. Sehingga cara penafsirannya pun harus dikaitkan dengan realitas empiris ketimbang dengan mempertahankan teks keagamaan yang banyak mengandung unsur mitosnya. Baginya, melepaskan al-Qur'an dari kemanusiawannya merupakan sebuah kemustahilan. Karena bagaimanapun juga, Kalam Ilahi perlu mengadaptasi diri dan menjadi manusiawi jika Tuhan ingin berkomunikasi dengan manusia. Jika Tuhan berkomunikasi dengan bahasa Tuhan, manusia sama sekali tidak akan pernah bisa dimengerti.
2. Penolakan Abu Zayd terhadap riwayat sebagai sumber informasi, justru mengakibatkan problem baru yang menjadikan kajian Abu Zayd jauh dari landasan ilmiah dan objektif yang selama ini diusungnya. Karena dari beberapa penjelasannya, Abu Zayd terlihat keliru dalam memahami realitas bangsa Arab yang ada pada saat-saat turunnya al-Qur'an. Hal ini disebabkan sumber informasi yang diterima Abu Zayd tidak jelas dari mana asalnya dan jauh dari realita yang sebenarnya. Hal ini membuktikan bahwa kajian yang dilakukan oleh Abu Zayd jelas tidak

⁶³ *Al-Muwāfaqāt*, jilid. 1, hal. 87

⁶⁴ *Al-Burhān*, jilid 1, hal. 28.

berpijak pada realitas empirik dan gagasan yang dihasilkannya pun jauh dari sifat ilmiah dan objektif.

3. Dari berbagai bukti yang dihasilkan menunjukkan bahwa kajian yang selama ini dimapankan oleh para ulama merupakan kajian yang objektif dan ilmiah karena sesuai dengan realita yang terjadi. Turunnya al-Qur'an kepada bangsa Arab bukan berarti al-Qur'an adalah bagian dari kreasi budaya mereka, karena al-Qur'an datang dari luar kehidupan mereka dan bukan dari dalamnya. Mungkin kesimpulan yang lebih tepat adalah bahwa masyarakat Arab pada waktu itu adalah produk al-Qur'an dan bukan sebaliknya sebagaimana gagasannya Abu Zayd.

Daftar Pustaka

- 'Abduh, Muhammad. *Risālah al-Tauhīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Al-A'zami, M.M. *Sejarah Teks al-Qur'an*, Depok: GIP, 2006, terj. Ugi Suharto dkk..
- Al-Hakim, Ma'rifah *'Ulūm al-Hadīth*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003.
- Hanafī, Hasan. *Dirāsat Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mişriyyah, 1981.
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, Jaksel: TERAJU, 2003).
- _____, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, Jogjakarta: prismsophie, 2003, terj. Neila Meuthia dkk.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2002, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin.
- Al-Khūlī Amin dan Nashr Hamid Abu Zayd. *Metode Tafsir Sastra*, IAIN Kalijaga: Adab Press, terj. Khairon Nahdiyyin.
- Al-Lathif, Ibrahim 'Abd. *Ḍawābit al-Jarh wa al-Ta'dīl*, KSA: Universitas Madinah, 1412 H.
- Al-Maqdisi, Abu Syamah. *Murshid al-Wajīz*, Beirut: Dār al-Şadr, 1975.
- Al-Mubarakfuri, *Rahīq al-Makhtūm*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2005.
- Al-Qayyim, Ibn. *Zād al-Ma'ād*, Kairo: Maṭba'ah al-Mişriyyah, 1347H.
- Al-Rāzī, Fakhruddin. *Tafsīr Mafātih al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Prespektif, 2010.
- _____, *Tafsir Sesar*, Depok, GIP, 2014.
- Shalahuddin, Henri. *al-Qur'an Dihujat*, Depok: AL-QALAM, 2007
- Shaleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt..

- Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuhūl*, Dār al-Kutub al-‘Arabi, tt., 1999.
- Al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2009.
- Taymiyyah, Ibn. *Majmū’ Fatāwā Shaīkh al-Islām Ibn Taimiyyah*, KSA: t.th..
- Al-Zanjani, *Sejarah al-Qur’an*, Jakarta: Penerbit Hikmah, 2000, terj. Kamaludin Murzaki Anwar.
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- _____, *Mafhūm al-Nāş: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Haiah al-Mishriyyah, 1990.