

## MODEL PEMBACAAN BARU ILMU *ASBÂB AL-NUZÛL*

Abad Badruzaman  
 IAIN Tulungagung  
 Email: [Abualitbya@gmail.com](mailto:Abualitbya@gmail.com)

### **Abstract**

*Ilmu asbâb al-nuzûl menunjukkan pentingnya pembacaan teks yang berkesadaran historis. Bahwa yang kita baca bukan melulu teks secara lahiriah, melainkan banyak hal yang mengelilingi teks. Yang kita baca adalah hakikat realitas bukan bentuk formalnya, hakikat manusia bukan wujud luarnya, kesejatian bukan sesuatu yang artifisial. Sedemikian pentingnya pengetahuan tentang asbâb al-nuzûl sehingga dapat dimengerti jika para ulama terpercaya melarang siapa pun menafsirkan al-Qur`an jika buta tentang asbâb al-nuzûl. Tidak mungkin mengetahui tafsir al-Qur`an tanpa pengetahuan tentang kisah-kisahnyanya dan penjelasan-penjelasan lain menyangkut proses nuzûl-nya.*

**Keywords:** *Nationalism, Belief, Kapribaden Doctrine, Social Implication*

### **Pendahuluan**

Al-Qur`an adalah petunjuk yang membawa manusia dari ketidakjelasan menuju kejelasan; dari jalan gelap penuh onak ke jalan terang-benderang lagi lurus dan mulus. Al-Qur`an telah meletakkan dasar-dasar bagi tegaknya kehidupan yang utama di mana pilar-pilarnya berdiri tegak dan kokoh di atas tonggak-tonggak iman kepada Allah dan risalah-Nya. Masyarakat yang dibangun oleh al-Qur`an adalah masyarakat yang berkesadaran. Yaitu masyarakat yang tahu masa lalu, melek akan masa sekarang, dan siap menyongsong masa depan.

Kebanyakan ayat al-Qur`an turun dalam rangka merealisasikan tujuan-tujuan di atas tanpa didahului pertanyaan atau pun kasus

khusus. Namun demikian para sahabat, dalam hidup mereka bersama Rasulullah Saw., telah menyaksikan banyak kejadian yang berkaitan langsung dengan perjalanan dakwah beliau (*sīrah*). Acap-kali terjadi di antara mereka kejadian tertentu yang memerlukan penjelasan tentang hukum syari'at menyangkut kejadian itu. Atau terkadang mereka merasa samar tentang sebuah urusan lalu mereka bertanya kepada Rasulullah Saw. guna mendapat kepastian hukum tentangnya. Kemudian ayat al-Qur'an turun berkaitan kejadian atau urusan tersebut. Peristiwa seperti ini kemudian dikenal dengan *asbāb al-nuzūl*. Para pengkaji *ulūm al-Qur'ān* telah mencurahkan perhatian khusus terhadap *asbāb al-nuzūl*. Mereka menegaskan pentingnya pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* dalam menafsirkan al-Qur'an. Tidak sedikit dari mereka menulis kajian khusus tentang *asbāb al-nuzūl*, seperti 'Alī bin al-Madīnī, al-Wāhidī al-Ja'barī, Ibn Hajar, dan al-Suyūthī.

Dalam menentukan *asbāb al-nuzūl* para ulama bersandar pada riwayat yang sahih dari Nabi Saw. atau sahabat. Dalam hal ini, riwayat dari sahabat jika secara nyata menunjukkan *asbāb al-nuzūl*, tetap dianggap sebagai riwayat dari Nabi (*marfū'*). Tidak boleh bicara tentang *asbāb al-nuzūl* tanpa sandaran riwayat atau mendengar langsung dari orang-orang yang menyaksikan proses *nuzūl* ayat atau surah. Merekalah orang-orang yang meneliti dan merekam secara cermat berbagai kejadian di seputar turunnya ayat.<sup>1</sup>

### **Definisi**

Dari paparan di atas, *asbāb al-nuzūl* dapat dipetakan dalam dua bentuk peristiwa:

*Pertama*, ada sebuah kejadian kemudian al-Qur'an turun berkenaan kejadian itu. Ini seperti riwayat dari Ibn 'Abbās, ia berkata, "Ketika ayat *dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat* (QS al-Syu'arā'/25: 214) turun, Nabi Saw. keluar rumah menuju bukit Shafā. Di sana beliau berseru, 'Yā shabāhāh!' Kemudian orang-orang berkumpul di dekatnya. Lalu beliau bersabda, 'Bagaimana

---

<sup>1</sup>Mannā' al-Qathān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyad: Mansyūrāt al-'Ashr al-hadīts, cet. III, 1973, hal. 75-76.

menurut kalian jika aku kabarkan pada kalian bahwa pasukan berkuda datang menyerang kalian dari balik bukit ini, apakah kalian akan mempercayai aku?” Mereka menjawab, “Kami tidak pernah mengalami kebohongan darimu.” Lalu beliau bersabda, “Sesungguhnya aku adalah pemberi peringatan bagi kalian. Aku membawa (peringatan tentang) azab yang pedih.” Ketika itu pula Abû Lahab berkata, “Celakalah engkau. Hanya untuk inikah engkau kumpulkan kami?” Lalu ia berdiri pergi. Maka turunlah surah al-Lahab.”<sup>2</sup>

*Kedua*, Rasulullah Saw. ditanya tentang sesuatu kemudian al-Qur`an turun menjelaskan hukumnya. Seperti yang terjadi pada Khaulah binti Tsa`labah ketika suaminya, Aus bin al-Shâmit men-*zhibâr*<sup>3</sup>-nya. Khaulah mengadukan hal itu kepada Rasulullah Saw. Tentang hal ini Siti `Â`isyah berkata, “Mahasuci Zat Yang pendengaran-Nya meliputi segala sesuatu. Sesungguhnya aku benar-benar mendengar kata-kata Khaulah binti Tsa`labah dan samar bagiku sebagiannya, ketika ia mengadukan suaminya kepada Rasulullah Saw. Tidak lama kemudian Jibril menurunkan ayat-ayat itu (QS al-Mujâdilah/58: 1-2).<sup>4</sup>

Hingga di sini, *asbâb al-nuzûl* dapat didefinisikan sebagai “Kejadian atau pertanyaan yang tentangnya al-Qur`an turun.”

Faidah Ilmu *Asbâb al-Nuzûl*

---

<sup>2</sup>Al-Qaththân, *Mabâhits...*, hal. 77.

<sup>3</sup>Kata *zhibâr*, seperti dikatakan Ibn Katsîr dalam tafsirnya, berasal dari kata *zhahr* (punggung). Di zaman jahiliah apabila seseorang dari mereka men-*zhibâr* isterinya ia berkata, “Kamu bagiku seperti punggung ibuku.” Menurut aturan syari`at *zhibâr* juga berlaku bagi anggota tubuh lainnya, diqiaskan kepada punggung. Sehingga apabila seorang suami berkata kepada isterinya, “Kamu bagiku seperti wajah (atau tangan, kaki, dan anggota tubuh lainnya) ibuku,” maka ia telah melakukan *zhibâr*. Menurut tradisi jahili men-*zhibâr* berarti menjatuhkan talak. Kemudian Allah—lewat ayat ini—memberikan *rukhsah* kepada umat ini dengan tidak menjadikannya sebagai talak tetapi merupakan sebuah pelanggaran (dosa) yang harus dikifarati (Ismâ`il bin `Umar bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H, vol. IV, hal. 321).

<sup>4</sup> Al-Qaththân, *Mabâhits...*, hal. 78. Kisah ini diriwayatkan oleh Ibn Mâjah, Ibn Abî Hâtim, al-Hâkim, Ibn Mardawaih dan al-Baihaqî.

Pengetahuan tentang *asbâb nuzûl* memiliki beberapa faidah antara lain:

- Mengetahui hikmah yang mendorong lahirnya penetapan hukum serta mengetahui betapa syari'at Islam memperhatikan kemaslahatan umum dalam menangani berbagai kasus hukum sebagai wujud kasih-sayang terhadap umat.
- Mengkhususkan hukum yang terkandung dalam teks yang bernada umum. Pengkhususan itu diambil dari *asbâb al-nuzûl* yang melatarinya. Tapi poin ini berlaku hanya bagi mereka yang menganut kaidah "*al-'ibrâh bi khsûsh al-asbâb lâ bi 'umûm al-lafẓ*" (khusus-umumnya sebuah hukum dari sebuah teks mengikuti khusus-umumnya sebab di balik teks tersebut. Jika sebuah teks memiliki sebab khusus, maka hukum yang berlaku mengikuti sebab tersebut, meskipun teksnya bernada umum)."
- Jika ada sebuah ayat bernada umum lalu diketahui bahwa ayat tersebut memiliki *asbâb al-nuzûl*, maka *asbâb al-nuzûl* itu membuat hukum yang dikandung oleh ayat berlaku hanya untuk subjek yang terlibat dalam *asbâb al-nuzûl* saja, tidak untuk yang lain. Dengan kata lain, tidak boleh memberlakukan hukum terhadap pihak mana pun yang tidak terlibat dalam *asbâb al-nuzûl*.

Contoh kasus untuk poin ini adalah QS al-Nûr/24: 23-25:

*Sesungguhnya orang-orang yang menuduh (berbuat zina) terhadap wanita yang baik-baik, yang yang tidak pernah sekali pun teringat oleh mereka akan melakukan perbuatan yang keji lagi beriman, mereka kena laknat di dunia dan akhirat, dan bagi mereka azab yang besar. Pada hari (ketika), lidah, tangan dan kaki mereka menjadi saksi atas mereka terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan. Di hari itu, Allah akan memberi mereka balasan yang setimpal menurut semestinya, dan tabulah mereka bahwa Allah-lah yang benar, lagi yang menjelaskan (segala sesuatu menurut hakikat yang sebenarnya).*

Ayat ini, sebagaimana dilaporkan oleh Ibn 'Abbâs, turun khusus tentang Siti 'Â'isyah ra., atau khusus tentang beliau dan

istri-istri Nabi lainnya. Artinya, bagi orang-orang yang menuduh berbuat zina terhadap Siti 'Â`isyah dan istri-istri Nabi lainnya, Allah tidak memberi taubat kepada mereka. Sedangkan bagi orang-orang yang menuduh terhadap selain Siti 'Â`isyah dan istri-istri Nabi lainnya, Allah tetap membukakan taubat untuk mereka. Ibn 'Abbâs kemudian membacakan ayat:

*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik. Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS al-Nûr/24: 4-5).*

Dengan ungkapan lain, diterimanya taubat orang yang menuduh zina tidak mencakup orang yang menuduh zina terhadap Siti 'Â`isyah dan istri-istri Nabi lainnya. Bagi yang disebut terakhir tidak ada taubat.

- Mengetahui *asbâb al-nuzûl* merupakan cara terbaik untuk memahami al-Qur`an dan menyingkap banyak kesamaran yang terdapat dalam banyak ayat yang baru akan benar-benar diketahui maksudnya setelah diketahui *asbâb al-nuzûl*-nya. Tanpa pengetahuan tentang kisah seputar ayat, tafsir tentang ayat tersebut tidak mungkin dicapai secara optimal. Marwan bin al-Hakam pernah kesulitan memahami QS Âli 'Imrân/3: 188, sampai kemudian Ibn 'Abbâs menjelaskan duduk-perkara ayat tersebut dengan menunjukkan *asbâb al-nuzûl*-nya. Contoh lain, QS al-Baqarah/2: 158. Ayat ini secara lahiriah tidak menunjuk *sa'i* sebagai kewajiban. Kata-kata *tidak ada dosayang* terdapat pada ayat menunjukkan *kebolehan*, bukan *keharusan*. Sebagian memegang pemahaman lahiriah seperti itu. Tapi kemudian Siti 'Â`isyah menolak pemahaman seperti itu dengan menjelaskan *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut. Ayat ini tentang para sahabat yang merasa berdosa

ketika melakukan *sa'i*. Perasaan itu dipicu oleh kenyataan bahwa orang-orang jahiliah juga dulu melakukannya, ditambah dengan adanya patung-berhala di bukit Shafâ dan bukit Marwah. Ketika orang-orang jahiliah melakukan *sa'i*, mereka mengusap kedua patung-berhala itu. Ayat ini turun untuk menghilangkan perasaan berdosa itu dari orang-orang Islam yang melakukan *sa'i*. Ia turun bukan dalam rangka menjelaskan bahwa hukum *sa'i* adalah boleh. Jadi, kata-kata *tidak ada dosayang* terdapat pada ayat dimaksudkan untuk menghilangkan perasaan tersebut, bukan untuk menunjukkan *kebolehan*.

- *Asbâb al-nuzûl* menjelaskan siapa yang dimaksud oleh sebuah ayat. Ini dapat menghindari ketidakjelasan dan perselisihan yang timbul karenanya. Contoh untuk hal ini adalah QS al-Ahqâf/46: 17:

*Dan orang yang berkata kepada dua orang ibu bapaknya, "Cis bagi kamu keduanya, Apakah kalian berdua memperingatkan kepadaku bahwa aku akan dibangkitkan, Padahal sungguh telah berlalu beberapa umat sebelumku?" Lalu kedua ibu bapaknya itu memohon pertolongan kepada Allah seraya mengatakan, "Celaka kamu, berimanlah! Sesungguhnya janji Allah adalah benar." Lalu Dia berkata, "Ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu belaka."*

Waktu itu Mu'âwiyah bermaksud mengangkat anaknya, Yazîd, jadi khalifah. Mu'âwiyah menulis surat kepada Marwân, gubernur Madinah, supaya menyampaikan maksudnya tersebut ke penduduk Madinah. Marwân lalu mengumpulkan orang-orang. Di depan mereka Marwân menyerukan mereka membaia Yazîd jadi khalifah. Tapi 'Abdurrahmân bin Abû Bakar menolak seruan Marwân. Melihat itu Marwân bermaksud jelek terhadap 'Abdurrahmân kalau saja 'Abdurrahmân tidak mendatangi rumah Siti 'Â`isyah. Di hadapan Siti 'Â`isyah, Marwân berkata sambil menunjuk 'Abdurrahmân, "Orang inilah yang dimaksud oleh ayat *dan orang yang berkata kepada dua orang ibu bapaknya...* (QS al-Ahqâf/46: 17)." Siti 'Â`isyah membantah kata-kata Marwân dan

menunjukkan *asbâb al-nuzûl* ayat yang Marwân bacakan. Beliau berkata, “Marwân telah berbohong. Demi Allah ayat ini bukan tentang ‘Abdurrahmân bin ‘Abu Bakar. Jika kamu mau akan aku sebutkan tentang siapa ayat ini turun.”

*Al-‘Ibrâh bi ‘Umûm al-Lafẓh* atau *bi Khushûsh al-Asbâb?*

Jika sebuah ayat memiliki kesamaan dengan *asbâb*-nya dalam hal keumumannya, maka ayat itu tetap dalam keumumannya. Jika sebuah ayat memiliki kesamaan dengan *asbâb*-nya dalam hal kekhususannya, maka ayat itu tetap dalam kekhususannya. Untuk contoh yang pertama (ayat dan *asbâb* sama-sama umum) adalah firman-Nya:

*Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, “Haidh itu adalah suatu kotoran.” Oleh sebab itu hendaklah kalian menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kalian mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepada kalian. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri (QS al-Baqarah/2: 222).*

Dari Anas, ia katakan bahwa orang-orang Yahudi apabila istri mereka haidh, mereka mengusirnya dari rumah, tidak memberinya makan-minum, tidak pula menggaulinya di rumah. Kemudian Rasulullah Saw. ditanya tentang hal itu. Maka turunlah ayat ini: *mereka bertanya kepadamu tentang haidh...Lalu Rasulullah Saw. bersabda, “Pergaulilah istri-istri kalian di rumah, dan lakukanlah apa saja selain nikah (jima).”*

Sedangkan untuk contoh yang kedua (ayat dan *asbâb* sama-sama khusus) adalah firman-Nya:

*Dan kelak akan dijauhkan orang yang paling takwa dari neraka itu. Yang menafkahkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersihkannya. Padahal tidak ada seseorang pun memberikan suatu nikmat kepadanya yang harus dibalasnya. Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridhaan Tuhannya yang Maha tinggi. Dan kelak dia benar-benar mendapat kepuasan (QS al-Lail/92: 17-21).*

Ayat ini turun tentang Abû Bakar. *Alif* dan *lâm* pada kata *atqâ* (*yang paling takwa*) adalah *alif-lâm 'abdiyah*. *Alif-lâm 'abdiyah* berfungsi menunjukkan bahwa “*yang paling takwa*” yang disebut ayat ini merujuk pada orang tertentu yang tentangnya ayat ini turun, yakni Abû Bakar, tidak bisa lain. Abû Bakar telah membebaskan tujuh hamba sahaya yang disiksa oleh para tuan mereka karena memeluk Islam, yaitu Bilâl, ‘Âmir bin Fuhairah, al-Nahdiyah, anak perempuan al-Nahdiyah, Ummu ‘Îsâ, dan Ummah Bani al-Mu`il. Ayat ini hingga akhir surah (ayat 17-21) turun tentang Abû Bakar.<sup>5</sup> Seperti telah dikatakan, ayat ini bernada khusus dan turun oleh *asbâb* khusus pula, maka ia tetap dalam kekhususannya.

Sejatinya masalah ini dikupas oleh banyak ulama. Di antara mereka, yang paling besar perhatiannya adalah ulama-ulama ushul dan para mufassir. Yang menjadi konsen para ulama ushul adalah bagaimana menggali dan “mengolah” ayat-ayat al-Qur`an sehingga melahirkan hukum-hukum syara’. Sedang yang menjadi fokus para mufassir adalah bagaimana memahami dan memaknai ayat-ayat itu tanpa harus mengaitkannya dengan hukum syara’.

Lepas dari itu, penelusuran tentang hubungan antara ayat-ayat yang turun dengan *asbâb* yang melatarinya, ditinjau dari sisi umum-khususnya, akan melahirkan empat bentuk hubungan logis. Itu karena ayat yang turun bisa bersifat umum, bisa pula khusus. Demikian juga *asbâb*-nya, bisa umum bisa khusus. Maka lahirlah bentuk-bentuk hubungan seperti berikut:

*Pertama*, *asbâb nuzûl*-nya bersifat umum dan ayat yang turun juga umum. Tidak ada kesulitan dalam bentuk seperti ini. Hukum yang lahir dari ayat pun bersifat umum. Hal ini disepakati oleh semua ulama. Contoh untuk bentuk (kasus) ini adalah *asbâb nuzûl* QS al-Baqarah/2: 220:

---

<sup>5</sup>Baca Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Maktabah al-Ma’ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî’, cet. III, 2000, hal. 83.

*...dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah, "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kalian bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. dan jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*

Ibn 'Abbâs mengatakan bahwa ketika Allah Swt. menurunkan ayat *Dan janganlah kalian mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik...*(QS al-Isrâ`/17: 34) dan ayat *sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim...*(QS al-Nisâ`/4: 10), orang-orang yang memiliki anak yatim segera memisahkan makan mereka dari makan anak yatim, minum mereka dari minum anak yatim. Mereka juga mendahulukan makan dan minum anak yatim dari makan-minum mereka. Mereka menahan diri sebelum anak yatim memakannya atau bahkan membuangnya. Hal itu memberatkan mereka. Lalu mereka melaporkannya kepada Rasulullah Saw. Maka turunlah ayat...*dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah, "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kalian bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu*(QS al-Baqarah/2: 220). Dengan ayat ini Allah menerangkan bahwa mereka tidak harus berbuat seperti itu, yakni memisahkan jatah makan dan minum mereka dari jatah anak-anak yatim yang mereka pelihara.<sup>6</sup> Seperti telah disinggung, hukum yang dimuat oleh ayat ini berlaku umum; meliputi siapa saja yang memelihara anak yatim.

*Kedua*, ada kalanya *asbâb nuzûl* bersifat khusus dan ayat yang turun berkenaan dengannya juga khusus. Seperti bentuk yang pertama, bentuk kedua ini juga tidak ada masalah. Yakni hukum yang lahir dari ayat bersifat khusus, hanya mencakup person yang menjadi *asbâb* bagi turunnya ayat itu. Itu karena ada kesamaan antara ayat dan *asbâb nuzûl*-nya, yaitu sama-sama khusus. Tidak ada perbedaan di antara para ulama

---

<sup>6</sup>Tim Ulama Mesir, *al-Mausû'ah*....hal.51.

tentang bentuk kedua ini. Contoh kasus untuk bentuk ini adalah *asbâb nuẓûl* untuk satu surah penuh, yaitu surah al-Masad:

*Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan sesungguhnya Dia akan binasa. Tidaklah berfaedah kepadanya harta bendanya dan apa yang ia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar. Yang di lehernya ada tali dari sabut (QS al-Masad/111: 1-5).*

Dari Ibn ‘Abbâs ra., ia mengatakan bahwa ketika turun ayat *dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat*(QS al-Syu’arâ/26: 214), Nabi Saw. mendaki bukit Shafâ lalu berseru, “Wahai Banî Fihir, wahai Banî ‘Adîl” Mereka kemudian berkumpul. Jika di antara mereka ada yang tidak bisa datang maka ia mengutus perwakilan untuk melihat siapa gerangan yang berseru itu. Datanglah Abû Lahab bersama orang-orang Quraisy. Lalu Nabi Saw. bersabda, “Apa pendapat kalian jika aku kabarkan kepada kalian bahwa pasukan berkuda berada di sebuah lembah hendak menyerang kalian. Apakah kalian akan mempercayaku?” Mereka menjawab, “Ya. Kami tidak pernah melihat darimu selain kejujuran.” Nabi Saw. melanjutkan, “Sesungguhnya aku pemberi peringatan bagi kalian bahwa di hadapanku ada azab yang amat berat.” Abû Lahab berkata, “Kebinasaanlah bagimu! Hanya untuk inilah kamu memanggil kami semua?” Maka Allah menurunkan surah al-Masad.

*Ketiga*, bisa jadi *asbâb* bersifat umum sedang redaksi ayat yang turun bersifat khusus. Bentuk yang ketiga ini hanya gambaran kemungkinan (*shûrah fardhiyah*) yang pada kenyataannya tidak pernah terjadi pada al-Qur`an sebab bertentangan dengan ke-*balâghah*-annya dan tidak bersesuaiannya teks ayat dengan *asbâb*-nya. *Asbâbnuẓûl* itu ibarat pertanyaan dan teks ayat yang turun jawabannya. Ketika jawaban kurang memenuhi permintaan yang ada dalam pertanyaan, maka hal itu bertentangan dengan prinsip *balâghah*.<sup>7</sup>

*Keempat*, ada kalanya *asbâb nuẓûl*-nya khusus sedang teks ayat yang turun bersifat umum. Gambaran seperti inilah yang

---

<sup>7</sup>Tim Ulama Mesir, *al-Mausû’ah*....hal.52.

diperselisihkan para ulama. Dalam al-Qur`an bentuk seperti ini terulang dalam lebih dari satu surah. Perselisihan para ulama berkisar seputar pertanyaan apakah yang kita jadikan pegangan (*'ibrab*) adalah keumuman teks ayat, sehingga teks yang bersifat umum itu tetap dalam keumumannya yang mencakup semua person, baik person-person yang menjadi *asbâb* maupun selain mereka yang memiliki kesamaan? Ataukah yang kita jadikan pegangan adalah kekhususan *asbâb*, sehingga teks ayat tidak berada dalam keumumannya melainkan terbatas hanya mencakup person-person yang menjadi *asbâb*? Jika kaidah ini yang dipegang maka selain mereka yang menjadi *asbâb* tidak tersentuh hukum kecuali ada dalil selain teks ayat.

Berikut contoh untuk bentuk (kasus) ini, kemudian akan diketengahkan pandangan para ulama tentangnya, lalu dijelaskan pendapat mana yang paling kuat untuk diambil:

Ibn 'Abbâs mengatakan bahwa Hilâl bin Umayyah menuduh istrinya berbuat zina dengan Syarîk bin al-Samhâ'. Tuduhan itu disampaikan Hilâl kepada Nabi Saw. Rasulullah Saw. bersabda, "(Kamu harus menunjukkan) bukti. Jika tidak maka punggungmu harus di-*hadd* (cambuk)." Hilâl berkata, "Ya Rasulullah, jika kita melihat seorang laki-laki berada di atas istri kita, perlukah kita mendatangkan bukti?" Rasulullah Saw. bersabda lagi, "(Kamu harus menunjukkan) bukti. Jika tidak maka punggungmu harus di-*hadd* (cambuk)." Hilâl berkata kepada Nabi Saw., "Demi Zat yang mengutusmu dengan kebenaran, sesungguhnya aku ini jujur (dengan pengakuan ini). Semoga Allah menurunkan (ayat) tentang urusanku ini yang dapat membebaskan punggunku dari hukuman *had*." Maka turunlah ayat:

*Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima bahwa laknat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta. Istrinya itu dibhindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk*

*orang-orang yang dusta. Dan (sumpah) yang kelima bahwa laknat Allah atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar (QS al-Nûr/24: 6-9).*

Kemudian Nabi Saw. pergi. Beliau menyuruh seseorang mendatangi Hilâl dan istrinya untuk datang kembali ke beliau. Keduanya pun datang menemui beliau. Hilâl berdiri lalu bersaksi. Nabi Saw. bersabda, “Sesungguhnya Allah tahu bahwa salah satu dari kalian berdua berbohong. Adakah dari kalian yang mau bertobat?” Kemudian istri Hilâl bersaksi. Saatihendak mengucapkan kesaksiannya yang kelima, orang-orang berkata kepadanya, “Ini mendatangkan murka Allah.” Ibnu Abbas berkata, “Wanita itu terbata-bata, dia mundur hingga kami menyangkanya akan mengakui perbuatannya, tetapi dia malah berkata, ‘Aku tidak akan membuat kabilahku malu.’ Maka dia meneruskan sumpahnya. Nabi bersabda, “Perhatikanlah, bila wanita ini melahirkan anak dengan kedua kelopak mata hitam, sepasang bokong yang padat dan kedua kaki yang berisi maka dia adalah anak Syarîk bin al-Sahmâ’.” Maka wanita tersebut melahirkan anak dengan ciri demikian, Nabi Saw. bersabda, “Kalau tidak ada kitab Allah yang telah turun niscaya antara kita dan dirinya masih ada urusan.”

Riwayat di atas menunjukkan bahwa *asbâb nuẓûl* bagi ayat ini bersifat khusus. Yakni tuduhan Hilâl bin Umayyah terhadap istrinya telah melakukan zina dengan Syarîk bin al-Sahmâ’. Sementara itu ayat-ayat ini (QS al-Nûr/24: 6-9) turun tentang hukum *li’ân* dengan teks yang bersifat umum. Keumuman ayat ini ditandai dengan kata-kata *dan orang-orang yang menuduh isteri mereka (berzina)*.

Yang menjadi perselisihan paham ulama di sini adalah: Apakah redaksi ayat yang bersifat umum itu dengan sendirinya mencakup setiap suami yang menuduh istrinya berzina tanpa disertai para saksi, sehingga tidak perlu dalil lain di luar *nash* ini berupa ijtihad atau *qiyâs* untuk menunjukkan keumuman itu? Jika ini yang berlaku maka kaidah yang dipedomani adalah *al-’ibrâh bî ‘umûm al-lafẓi lâ bî khushûsh al-asbâb*. Atau apakah teks ayat yang berbunyi umum itu hukumnya hanya

berlaku terhadap pihak yang menjadi *asbâb nuzûl*-nya saja, yakni Hilâl bin Umayyah dan istrinya.<sup>2</sup> Sehingga untuk selain mereka berdua yang melakukan hal yang sama, hukum bagi mereka bukan ditetapkan oleh ayat ini melainkan oleh dalil lain yaitu *qiyâs*. Jika ini yang berlaku maka kaidah yang dipedomani adalah *al-'ibrâh bi kbushûsh al-asbâb lâ bi 'umûm al-lafz*.<sup>8</sup>

Dalam hal ini para ulama terbagi dua. Jumhur berpendapat yang pertama, sedang sekelompok lainnya berpendapat yang kedua. Sebelum menunjukkan argumen masing-masing kelompok, satu hal harus ditegaskan terlebih dahulu. Yaitu bahwa semua sepakat atas keumuman hukum ayat-ayat yang memang turun dengan redaksi bersifat umum, meski *asbâb nuzûl*-nya bersifat khusus. Tentu saja ini berlaku selama tidak ada indikator yang menunjukkan bahwa ayat-ayat itu tidak berlaku umum. Tegasnya, teks yang bersifat umum, meski turun disebabkan oleh *asbâb* khusus, hukum yang dikandung oleh teks itu bersifat umum pula; mencakup semua keadaan dan semua orang yang memiliki kesamaan dengan keadaan dan orang yang menjadi *asbâb nuzûl*. Sekali lagi, hingga di sini semua ulama sepakat.

Yang mereka perselisihkan adalah dengan apa atau dengan cara bagaimana keumuman hukum yang terkandung dalam teks ayat itu sampai kepada keadaan atau person lain di luar keadaan atau person yang menjadi *asbâb*. Dalam hal ini jumhur berpendapat bahwa hukum yang berlaku pada keadaan atau person lain di luar keadaan atau person yang menjadi *asbâb* adalah hukum dalam teks itu sendiri. Artinya, dalil yang digunakan adalah dalil teks ayat itu sendiri, bukan dalil yang lain selain ayat. Sementara itu kelompok selain jumhur berpandangan bahwa hukum yang berlaku atas keadaan atau person lain di luar keadaan atau person yang menjadi *asbâb* ditetapkan berdasar *qiyâs*, bukan *nash* (ayat). Artinya, mereka tidak mengingkari berlakunya hukum atas keadaan atau person lain di luar keadaan atau person yang menjadi *asbâb*. Hanya saja pemberlakuan hukum itu ditetapkan tidak oleh *nash* ayat, melainkan oleh dalil lain yaitu *qiyâs*.

---

<sup>8</sup>Tim Ulama Mesir, *al-Mausû'ah*....hal.53.

Berikut argumen masing-masing kelompok. Kelompok jumbuh ber-*hujjah* dengan hal-hal berikut:

- Yang menjadi pegangan dalam ber-*hujjah* adalah *nash* (ayat), bukan pertanyaan atau kejadian yang menjadi *asbâb nuzûl* ayat itu. Karenanya, kita acap-kali melihat teks ayat memberikan jawaban yang menyimpang dari pertanyaan karena adanya hikmah atau kebaikan yang menuntut demikian. Dalam hal ini ayat “sengaja” mengarahkan si penanya ke hal lain yang lebih penting untuk diperhatikan (ditanyakan). Contoh untuk kasus ini adalah firman-Nya: “Mereka bertanya tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah, “Apa saja harta yang kalian nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan.” Dan apa saja kebaikan yang kalian buat, maka sesungguhnya Allah Maha mengetahuinya (QS al-Baqarah/2: 215). Seperti terlihat, pertanyaannya adalah apa yang seharusnya dinafkahkan, tapi jawabannya adalah tentang siapa saja yang seharusnya diberi nafkah. Jawaban ini disampaikan guna menunjukkan bahwa hal itulah yang seharusnya ditanyakan.
- Teks ayat yang bersifat umum wajib tetap berada dalam keumumannya. Setiap teks harus ditetapkan berdasar makna aslinya yang segera muncul di benak ketika membacanya. Tidak boleh mengalihkan teks dari makna awalnya kecuali terdapat *qarînah* (indikator) yang menghalangi pemberlakuan makna awal itu. Kenyataan bahwa ada ayat yang turun oleh *asbâb* yang bersifat khusus bukan merupakan *qarînah* yang dapat mengkhususkan ayat tersebut. Tidak ada salahnya jika sebuah *asbâb* khusus menjadi jalan bagi turunnya ayat yang menjelaskan hukum terkait *asbâb* tersebut serta segala hal yang memiliki kesamaan dengannya.
- Para sahabat dan generasi setelahnya memegang keumuman teks-teks ayat yang turun dengan nada umum, meski turun dengan *asbâb* yang bersifat khusus. Ayat-ayat ini kemudian mereka berlakukan terhadap kejadian atau person lain yang memiliki kesamaan dengan kejadian atau person yang menjadi *asbâb nuzûl*. Pemberlakuan itu

tidak memerlukan dalil lain seperti *qiyās* atau lainnya. Maka itu, mereka memberlakukan hukum *z̤hib̤âr* bukan hanya terhadap orang yang menjadi *asbâb* bagi turunnya ayat *z̤hib̤âr*. Melainkan berlaku juga atas semua orang yang melakukan *z̤hib̤âr*, siapa pun dan di mana pun. Ayat *z̤hib̤âr* yang dimaksud adalah QS al-Mujâdalah/58: 3-4. Sedang yang menjadi *asbâb* bagi turunnya ayat ini adalah Aus bin al-Shâmit yang men-*z̤hib̤âr* istrinya, Khaulah binti Tsa'labah.<sup>9</sup>

Adapun kelompok selain jumbuh, argumen-argumen mereka sesungguhnya hanya berupa kekhawatiran. Berikut beberapa argumen mereka, disusul kemudian bantahan terhadap setiap argumen yang mereka ajukan itu.

- Jika kaidah *al-'ibrâh bi 'umûm al-lafẓh* yang kita pedomani, maka *asbâb nuzûl* menjadi tidak ada gunanya. Jika *asbâb nuzûl* tidak ada gunanya, buat apa kita menjelaskannya panjang-lebar? Buat apa para ulama berupaya sedemikian rupa meriwayatkannya? Untuk apa para mufassir mengkaji dan membahasnya? Maka untuk menunjukkan bahwa *asbâb nuzûl* itu penting, tidak ada jalan selain memegang kaidah *al-'ibrâh bi khushûsh al-asbâb lâ bi 'umûm al-lafẓh*.

Argumen ini dapat dibantah antara lain dengan pernyataan ini: Pengetahuan tentang *asbâb nuzûl* memiliki banyak kegunaan lainnya di luar kegunaan yang disebut di atas, seperti menunjukkan hikmah penetapan hukum syara' (*hikmah al-tasyrî'*), mengurai kemusykilan dalam memahami ayat, dan banyak lainnya.

- Jika kaidah *al-'ibrâh bi 'umûm al-lafẓh* yang kita pedomani, maka berdustalah orang yang bersumpah, “Demi Allah, saya tidak makan,” ketika ia makan roti padahal ia hanya berjanji tidak akan makan buah-buahan. Para fuqaha sendiri mengatakan bahwa ia tidak melanggar janji dan tidak berdusta ketika mengatakan, “Demi Allah, saya tidak makan.” Sebab yang ia makan adalah roti, bukan buah-buahan, dan yang ia maksud dengan “tidak makan” adalah

---

<sup>9</sup>Tim Ulama Mesir, *al-Mausû'ah*....hal.54-55.

“tidak makan roti.” Hal ini mempertegas bahwa kaidah yang harus kita pedomani adalah *al-‘ibrah bi khusbûsh al-asbâb lâ bi ‘umûm al-lafẓh*.

Bantahan untuk argumen ini adalah bahwa pengkhususan dalam contoh di atas berdasar pada *‘urf* (kebiasaan di masyarakat) yang memang memastikan bahwa orang yang bersumpah seperti itu tidak bermaksud menafikan semua makanan melainkan hanya buah-buahan. Pengkhususan itu datang dari adanya *qarînah* (faktor eksternal) yang menuntut demikian, bukan dari kejadian (*asbâb*) yang bersifat khusus itu sendiri. Tidak ada perselisihan pendapat dalam hal ini. Yang diperselisihkan adalah ketika tidak ada *qarînah* bahwa ayat yang umum harus berlaku khusus ketika *asbâb*-nya bersifat khusus.

- Jika kaidah *al-‘ibrah bi ‘umûm al-lafẓh* yang kita pedomani, maka tidak ada gunanya hubungan antara turunnya ayat dengan *asbâb*-nya. Hubungan itu justru menunjukkan bahwa *al-‘ibrah bi khusbûsh al-asbâb lâ bi ‘umûm al-lafẓh*. Jika tidak demikian, maka bisa saja ada ayat yang turun sebelum terjadinya *asbâb* atau jauh setelahnya sehingga antara ayat dan *asbâb nuzûl*-nya tidak ada hubungan. Kita tahu, hal itu tidak pernah terjadi. Dengan begitu maka kaidah yang harus kita pegang adalah *al-‘ibrah bi khusbûsh al-asbâb lâ bi ‘umûm al-lafẓh*.

Bantahan untuk argumen ini adalah bahwa bersusulannya sebuah *asbâb* dengan turunnya ayat dengan sendirinya menetapkan sebuah hukum syara’ sekaligus menunjukkan hikmah di balik penetapan itu, serta menjelaskan apa yang sesungguhnya dimaksud oleh ayat bersangkutan. Kebersusulan itu tidak bertujuan membatasi hukum yang diusung oleh ayat hanya untuk kejadian atau person yang menjadi *asbâb* saja.

- Jika kaidah *al-‘ibrah bi ‘umûm al-lafẓh* yang kita pedomani, maka boleh saja kita mengeluarkan *asbâb* yang bersifat khusus dari konten ayat yang bersifat umum ketika ada dalil yang mengkhususkan *asbâb* itu. Karena ketika itu kedudukan *asbâb* sama seperti kejadian atau person lainnya (tidak punya kekhususan). Padahal para ulama sepakat bahwa hal itu tidak boleh. Dengan begitu maka kaidah yang

harus dipedomani adalah *al-'ibrab bi kbushūsh al-asbâb lâ bi 'umûm al-lafẓh*.

Bantahan untuk argumen ini adalah bahwa ketidakbolehan mengeluarkan *asbâb* yang bersifat khusus dari konten ayat yang bersifat umum itu dikarenakan adanya karakter khusus pada kejadian atau person yang menjadi *asbâb* itu yang tidak dimiliki oleh kejadian atau person lain yang tidak menjadi *asbâb*. Namun demikian ia tetap berada dalam keumuman ayat, bahkan mendapat prioritas mengingat ia memiliki banyak kegunaan dalam menafsikan dan memahami ayat.

- Jika kaidah *al-'ibrab bi 'umûm al-lafẓh* yang kita pedomani, maka terdapat ketidaksesuaian antara teks ayat yang umum yang merupakan jawaban, dengan *asbâb* yang merupakan pertanyaan. Adanya pertanyaan khusus dijawab dengan jawaban umum merupakan ketidaksesuaian. Ketidaksesuaian dalam hal ini bertentangan dengan kaidah *balâghab*. Keberadaannya mencederai *balâghab*, dan pada gilirannya merupakan kekurangan yang tidak pantas disematkan pada al-Qur`an.

Bantahan untuk argumen ini adalah bahwa justru kesesuaian yang diharapkan itu benar-benar ada pada saat ayat bersifat umum, karena ia dengan sendirinya mencakup penjelasan hukum tentang *asbâb* yang bersifat khusus. Dengan kata lain, hukum yang umum dengan sendirinya manaungi seluruh bagian yang ada di bawahnya dengan kekhususannya masing-masing. Maka tidak ada gunanya mempersoalkan kesesuaian antara pertanyaan yang khusus dengan jawaban yang umum, karena yang umum itu pasti manaungi yang khusus. Nah, setelah *asbâb* yang khusus itu terjawab oleh ayat yang umum, ayat itu kemudian menjelaskan hukum kejadian lainnya yang memiliki kesamaan dengan *asbâb*. Kejadian serupa ini tidak bertentangan dengan ke-*balâghab*-an. Sekali lagi, jawaban umum untuk pertanyaan khusus tidak melanggar kaidah *balâghab*, justru merupakan sebuah keistimewaan di mana jawaban memberi lebih dari yang ditanyakan tanpa mengurangi hak pertanyaan.

Demikian, semua argumen yang diajukan kelompok selain *jumbûr* dapat dibantah sehingga pendapat jumbur, yakni *al-'ibrab bi 'umûm al-lafẓi lâ bi kbushûsh al-asbâb*, lebih kuat untuk dipedomani.<sup>10</sup>

### **Model Pembacaan Baru**

Allah telah menjadikan sebab dan ukuran bagi segala sesuatu. Tidak ada yang tercipta tanpa sebab, pun tidak ada yang terlahir tanpa kepastian ukuran dan aturannya. Seorang bayi baru bisa melihat cahaya kehidupan setelah melewati beberapa tahapan dan sebab-sebab pembuka. Tidak ada sebuah kejadian di alam wujud ini kecuali didahului oleh premis-premis dan prakondisi yang menjadikannya benar-benar terjadi. Jiwa-jiwa manusia dan semesta tidak akan bergerak dan berubah kecuali setelah melewati rangkaian persiapan serta pengkondisian. Demikianlah sunnah Allah yang Dia terapkan atas semua makhluk-Nya. Kita tidak akan menemukan pergantian pada sunnah-Nya.

Sejarah menunjukkan kebenaran berlakunya sunnah-Nya seperti disebutkan di atas. Seorang peneliti sejarah yang mengaku luas wawasannya dan teliti pengamatannya haruslah jeli menelisik faktor-faktor pendorong di balik setiap peristiwa jika ia ingin sampai pada hakikat sejarah yang terekam dalam tumpukan naskah dan data. Bukan hanya sejarah yang menuntut kejelian dan kecakapan memeras kesimpulan dari serangkaian kejadian pendahuluan. Ilmu-ilmu kealaman, kajian-kajian sosial, seni dan sastra pun demikian. Tegasnya, kita diminta sabar dan jeli untuk menghubungkan semua cabang ilmu dengan segala unsur yang melingkupinya, baik unsur-unsur yang mendahuluinya (penyebab) maupun hal-hal yang datang sesudahnya (tujuan dan hasil).<sup>11</sup>

Tidak terkecuali dalam hal ini pengetahuan dan penafsiran al-Qur`an. Setiap penggal kata dalam ayat-ayatnya, segala model ungkapan dalam kisah-kisah yang disampaikannya, semua itu

---

<sup>10</sup>Tim Ulama Mesir, *al-Mausû'ah...*, hal.56-57.

<sup>11</sup> Shubhî al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, cet. XXIV, 2000, vol. I, hal. 127.

berhubungan erat dengan kejadian-kejadian riil, fenomena-fenomena nyata, dan bukti-bukti sejarah yang konkret. Maka ketika kita membaca ayat demi ayat al-Qur`an; ketika kita membaca kisah-kisah yang disampaikannya; bayangkan tokoh-tokoh yang tersaji dalam kisah itu seakan masih hidup, datang dan pergi, bercakap dan berutur kepada kita. Itulah pembacaan yang berkesadaran, bacaan yang hidup dan menghidupkan, bukan pembacaan yang kering. Pembacaan yang kering adalah pembacaan yang tidak melibatkan kesadaran historis untuk setiap penggal teks yang dibaca.

Dari paparan di atas dapat terbaca hakikat pentingnya pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl*. Yakni pentingnya pembacaan teks yang berkesadaran historis. Bahwa yang kita baca bukan melulu teks secara lahiriah, melainkan banyak hal yang mengelilingi teks. Yang kita baca adalah hakikat realitas bukan bentuk formalnya, hakikat manusia bukan wujud luarnya, kesejatan bukan sesuatu yang artifisial. Sedemikian pentingnya pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* sehingga dapat dimengerti jika para ulama terpercaya melarang siapa pun menafsirkan al-Qur`an jika buta tentang *asbâb al-nuzûl*. Tidak berlebihan jika al-Wâhidî, seperti dikutip Shubhî al-Shâlih, mengatakan bahwa tidak mungkin mengetahui tafsir al-Qur`an tanpa pengetahuan tentang kisah-kisahannya dan penjelasan-penjelasan lain menyangkut proses *nuzûl*-nya.

Menyebut *asbâb al-nuzûl* sebagai “kisah” terasa lebih mendalam dan mengena. Kajian tentang *asbâb al-nuzûl* dengan pendekatan kesejarahan menjadikan al-Qur`an terasa lebih hidup. Sesungguhnya *asbâb al-nuzûl* merupakan kisah (rekam-jejak) tentang realitas dengan segala dinamikanya; pergolakannya, gonjang-ganjingnya, person-personnya, berbagai kejadiannya, dan seterusnya. Kesadaran historis menjadikan ayat-ayat al-Qur`an dibaca dengan penuh penghayatan dan penjiwaan, kapan dan di mana pun. Kesadaran ini juga mengusir jenuh dari para pembaca karena ayat-ayat yang dibaca menyajikan secara hidup hikayat orang-orang terdahulu dan kisah-kisah umat yang sudah lewat sekian waktu. Pada hikayat dan kisah itu si pembaca

“menemukan” dirinya; hikayat yang ia baca seolah hikayat tentang dirinya, kisah yang ia jumpai seakan kisah tentang dirinya.

Ketidaktahuan tentang *asbab al-nuzûl* banyak menjerumuskan kita pada ketidakjelasan dan kesalahan. Tanpa pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl*, kita pahami ayat-ayat tidak sesuai arahnya, tidak sejalan dengan tujuan serta hikmah *nuzûl*-nya. Itulah yang terjadi pada Marwân bin al-Hakam ketika memahami ayat:

*Janganlah sekali-kali kamu menyangka bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan; janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih (QS Âli ‘Imrân/3: 188).*

Marwân menyangka ayat ini ancaman bagi kaum Mukmin. Maka ia suruh pembantunya, Râfi’, mendatangi Ibn ‘Abbâs untuk menyampaikan kata-kata ini, “Jika tiap orang yang gembira dengan apa yang telah dilakukannya dan senang dipuji dengan perbuatan yang belum dikerjakannya; jika tiap orang yang demikian akan diazab, maka kita semua akan diazab.” Mendengar itu Ibn ‘Abbâs berkata, “Tidaklah kalian seperti itu! Ayat ini tentang orang-orang Yahudi yang diseru Nabi Saw. Kepada mereka beliau bertanya tentang sesuatu, tapi mereka menyembunyikan jawaban yang benar dan memberi jawaban lain yang palsu. Dengan berlaku seperti itu mereka merasa pantas dipuji oleh Nabi Saw. Mereka juga gembira karena telah menyembunyikan jawaban yang benar dari Nabi Saw.” Kemudian Ibn Abbâs membacakan ayat:

*Dan (ingatlah) ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu), ‘Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia, dan jangan kamu menyembunyikannya,’ lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruknya tukaran yang mereka terima. Janganlah sekali-kali kamu menyangka, bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan;*

*janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih(QS Âli ‘Imrân/3: 187-188).*

Tegasnya, tanpa pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* kemusykilan akan selalu menyertai penafsiran al-Qur`an. Tanpa pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl*, hingga kini kita, misalnya, masih menghalalkan minuman memabukkan dan gemar minum *kbamr* dengan dalil ayat ini:

*Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dabulu (QS al-Mâ`idah/5: 93).*

Diriwayatkan dari ‘Utsmân bin Mazh’ûn dan ‘Amr bin Ma’dikariba bahwa keduanya mengatakan *kbamr* itu halal. Mereka berdalil dengan ayat ini. Mereka tidak mengetahui *asbâb nuzûl*-nya. *Asbâb nuzûl* ayat ini, seperti diriwayatkan al-Hasan dan lainnya bahwa ketika ayat yang mengharamkan *kbamr* turun, mereka (para sahabat) bertanya, “Bagaimana dengan saudara-saudara kami yang telah meninggal dunia sedang *kbamr* ada di perut mereka, padahal Allah telah memberitahu kita bahwa *kbamr* itu najis?” Maka turunlah ayat ini (QS al-Mâ`idah/5: 93).<sup>12</sup>

Tanpa pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl*, orang bisa saja menghadap ke arah yang disukainya saat shalat dengan berdasar secara harfiah pada ayat:

*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat. Maka kemana pun kamu menghadap di situlah wajib Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui (QS al-Baqarah/2: 155).*

Orang yang menelaah *asbâb al-nuzûl* akan segera tahu bahwa ayat ini tentang beberapa orang Mukmin yang shalat bersama Nabi Saw. di malam gelap-gulita sehingga tidak tahu arah kiblat. Maka jadilah masing-masing dari mereka shalat dengan menghadap arah yang mereka yakini sebagai arah kiblat. Dalam keadaan serupa itu, Allah

---

<sup>12</sup> Al-Shâlih, *Mabâhith...*, vol. I, hal. 129-130. Lihat juga Badruddîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-‘Arabiyah, cet. I, 1957, vol. I, hal. 28, dan Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-‘Âmah li al-Kitâb, 1974, vol. 1, hal. 53.

tidak membatalkan amal siapa pun dari mereka. Allah ridha terhadap shalat mereka meski tidak menghadap Ka'bah.<sup>13</sup>

Ilmu *asbâb al-nuzûl* merupakan ilmu terpenting yang dapat menunjuk dan mengungkap hubungan serta dialektika antara *nash* (teks) dengan realita. Jika para kritikus Arab telah berhasil melihat hubungan antara teks-teks sastra dengan realita dengan apa yang disebut dengan *muhâkab*, *mumâtsalah*, *tasybîh*, dan *washf*, maka ilmu *asbâb al-nuzûl* dapat memberi corak atau pemahaman lain tentang hubungan teks dengan realita. Jika apa yang disebut *muhâkab* dalam sastra Arab sebenarnya dipengaruhi oleh budaya Yunani, maka ilmu *asbâb al-nuzûl* memberi kita wawasan baru bahwa sesungguhnya teks lahir merespon realita; baik berupa dukungan atau pun penolakan. Ilmu *asbâb al-nuzûl* menegaskan adanya interaksi berupa dialog dan dialektika antara teks dengan realita.

Secara historis terbukti teks-teks al-Qur`an turun dalam rentang 20 tahun lebih. Para ulama al-Qur`ân meyakini bahwa *asbâb al-nuzûl* atau kondisi tertentu yang melatari ayat membentuk kerangka acuan yang dengannya ayat atau sekelompok ayat bisa dipahami. Dengan kata lain, para ulama al-Qur`an memastikan bahwa kemampuan seorang mufassir memahami al-Qur`an bergantung pada kemampuannya memahami realitas-realitas yang melahirkan teks-teks al-Qur`an.<sup>14</sup>

Para ulama al-Qur`a tidak berhenti di situ. Mereka tidak hanya berbicara tentang adanya hubungan mekanis antara teks dengan realita. Melainkan mereka juga menunjukkan bahwa teks—sebagai teks kebahasaan—memiliki “daya-jangkau” tersendiri yang melampaui batas-batas realitas parsial yang diresponya. Di antara “daya-jangkau” teks itu apa yang mereka bahas dalam kajian tentang *al-‘âm* dan *al-kebâsh*. Selain itu, mereka juga menyatakan bahwa meski secara urutan *nuzûl* teks-teks itu berhubungan dengan realitas dan sebab-sebab yang melatarinya, tapi secara *tilâwah* (urut *mushhaf*) teks-teks itu melampaui keterhubungannya dengan realitas kemudian membentuk hubungan

---

<sup>13</sup> Al-Shâlih, *Mabâhits...*, vol. I, hal. 131.

<sup>14</sup> Abû Zaid, *Mafhûm al-Nash...* hal. 109.

baru antar teks yang biasa disebut dengan *munásabât*. Ada kajian khusus tentang *al-'âm* dan *al-khâsh* serta *munásabât*.<sup>15</sup> Pembahasan kita kali ini akan fokus ke keterhubungan teks dengan realitas yang kemudian mengkristal dalam ilmu *asbâb al-nuzûl*.

Apa yang dipaparkan di atas sejatinya sedang menegaskan bahwa dari waktu ke waktu al-Qur`an mengalami gesekan dan pergulatan dengan perjalanan peradaban manusia. Dalam proses *nuzûl*-nya, al-Qur`an mampu berdialektika dengan apa yang terjadi di sekelilingnya. Di sisi lain, hal ini memperjelas universalitas makna teks al-Qur`an. *Asbâb al-nuzûl* merupakan perpaduan antara pelaku, peristiwa dan waktu. Selama ini, pemahaman ayat seringkali hanya menekankan pada peristiwanya dan mengabaikan waktu terjadinya. Akibatnya, muncul interpretasi-interpretasi searah teks tanpa mengaitkan pada realitas sosial yang melingkupi objek aksiologisnya.<sup>16</sup>

Dari sini patut diindahkan sebuah tawaran metodologi yang dinilai dapat mengefektikan proses dialektis teks al-Qur`an dengan sosiokultural yang menyertainya. Yaitu, setelah makna tekstual sebuah teks diketahui dalam proses tafsir, teks itu kemudian dikembalikan ke zaman ketika ia diturunkan lewat penelusuran *asbâb al-nuzûl* dengan memperhatikan kondisi ruang dan waktu saat itu. Kemudian, formulasi makna yang diperoleh diturunkan dan didialektikkan dengan psiko-sosio-kultural penafsir atau audiens yang bersangkutan dengan standar pertimbangan kemaslahatan umum. Pola-kerja penarikan makna dan penerapannya semacam ini pada gilirannya akan selalu dengan kaidah yang dikembangkan oleh para ahli ushul fikih, yaitu bahwa *taghayyur al-abkâm bi taghayyur al-ḡamân wa al-makân* (hukum dapat berubah sejalan dengan perubahan zaman).

Studi tentang *asbâb al-nuzûl* akan selalu menemukan relevansinya sepanjang perjalanan peradaban manusia. *Asbâb al-nuzûl* merupakan tolok-ukur upaya kontekstualisasi teks-teks al-Qur`an pada setiap

---

<sup>15</sup> Abû Zaid, *Mafhûm al-Nash...* hal. 110.

<sup>16</sup> Lihat Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul*, Jakarta: Zaman, cet. I, 2011, hal. 21-22.

ruang dan waktu serta psiko-sosio-historis yang menyertai perjalanan hidup manusia.<sup>17</sup> Hingga di sini jelas bahwa untuk mengkaji, memahami dan menafsirkan al-Qur`an tidak bisa dilakukan dengan tidak berbekal pengetahuan yang cukup tentang ilmu *asbâb al-nuzûl*.

Berikut akan penulis ketengahkan beberapa contoh ajaran atau konsep yang ada dalam al-Qur`an yang untuk memahaminya mutlak diperlukan keterlibatan ilmu *asbâb al-nuzûl*.

#### 1. Poligami

Yang pertama adalah konsep poligami. Ayat yang relevan dengan masalah ini adalah:

*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senang: 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 (QS al-Nisâ` / 4: 3).*

Menurut al-Thabarî, tafsir yang paling tepat untuk ayat ini adalah:

Dan jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim, maka demikian pula takutlah (hati-hatilah) akan hak-hak perempuan-perempuan lain dengan tidak menikahi mereka kecuali dengan sesuatu (cara) yang menjadikan kalian merasa yakin bahwa kalian tidak akan berbuat aniaya terhadap mereka, yaitu dengan menikahi satu sampai empat perempuan saja. Dan sekiranya menikahi satu perempuan saja pun kalian merasa takut maka jangan menikahinya, cukupkan saja dengan budak-budak yang kalian miliki. Yang demikian itu membuat kalian

---

<sup>17</sup> Lihat Chirzin, *Buku Pintar...*, hal. 22-23.

lebih jauh dari berbuat aniaya terhadap mereka (para perempuan).<sup>18</sup>

Bahwa Islam membatasi jumlah isteri yang di zaman jahiliah bisa mencapai sepuluh dapat dibaca dalam beberapa hadis berikut:

Dari Ibnu Syihâb, ia berkata: “Telah sampai kepadaku (berita) bahwa Rasulullah Saw. bersabda kepada seorang laki-laki dari Tsaqîf yang masuk Islam dan memiliki sepuluh isteri ketika ia menyatakan memeluk Islam: ‘Tahan dari mereka empat dan ceraikan sisanya!’”<sup>19</sup>

Dari al-Hârîts bin Qays, dari Wahab al-Asadî, ia berkata: “Aku masuk Islam dan aku memiliki delapan isteri. Kemudian aku mengutarakan hal itu kepada Nabi Saw. Nabi Saw. bersabda: ‘Pilih di antara mereka empat orang!’”<sup>20</sup>

Hingga di sini dapat dikatakan bahwa pembatasan jumlah isteri yang dilakukan oleh al-Qur`an, yaitu tidak boleh lebih dari empat, di tengah masyarakat yang mempunyai kebiasaan memperisteri hingga sepuluh perempuan, sungguh merupakan langkah maju—bahkan sebuah revolusi. Dan tentu saja langkah maju atau revolusi ini ditempuh al-Qur`an sebagai salah satu upaya pembebasan kaum perempuan.<sup>21</sup>

Perlu dicatat pula bahwa pembatasan ini pun disertai keharusan berlaku adil terhadap isteri-isteri yang jumlahnya tidak boleh dari empat itu. Jika tidak sanggup berlaku adil terhadap mereka maka kawinilah seorang saja.<sup>22</sup>

## 2. Hukum Waris

---

<sup>18</sup>Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*..., vol. IV, hal. 235.

<sup>19</sup> Mâlik bin Anas, *Muwatha' al-Imâm Mâlik* (ed. Taqy al-Dîn al-Nadawî), Damaskus: Dâr al-Qalam, cet. I, 1991, vol. II, hal. 586, hadis no. 1218.

<sup>20</sup> Sulaimân bin al-Asy'ats al-Sijistânî (Abû Dâwud), *Sunan Abî Dâud* (ed. Muhammad Muhy al-Dîn), Beirut: Dâr al-Fikr, tt., vol. I, hal. 680, hadis no. 2241.

<sup>21</sup> Lihat antara lain Muḥammad ‘Alî al-Shâbûnî, *Rawâ'î al-Bayân; Tafsi'r Âyât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt, vol. I, hal. 428.

<sup>22</sup>Lihat al-Qurthubî, *al-Jâmi'...*, vol. V, hal. 15.

Sedangkan contoh yang kedua adalah tentang waris. Di antara ayat yang relevan dengan masalah ini adalah:

*Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan (QS al-Nisa`/4: 7).*

Orang-orang Arab jahiliyah, sebelum al-Qur`an turun, telah memiliki sistem waris yang mereka berlakukan secara turun-temurun. Sistem yang mereka terapkan itu mencerminkan ketidakadilan sebab yang mendapatkan bagian hanya kelompok kuat saja (kaum laki-laki), sedang kelompok lemah (anak-anak dan kaum wanita) tidak mendapat bagian. Ada tiga sistem waris yang mereka berlakukan pada waktu itu:

- (1) Pewarisan kepada kaum kerabat. Tapi tidak termasuk anak-anak dan wanita. Hanya kaum laki-laki dewasa yang ikut berperang yang mendapatkannya.
- (2) Pewarisan kepada anak angkat. Sebagaimana anak kandung, anak angkat, dalam sistem waris jahiliyah, juga mendapat bagian dari harta waris.
- (3) Pewarisan kepada orang yang telah terikat sumpah dan janji untuk saling mewarisi. Di zaman jahiliyah, jika seseorang berkata kepada sahabatnya: “Darahku adalah darahmu, kematianku adalah kematianmu. Kamu mewarisiku dan aku mewarisimu, kamu mempunyai hak atasku dan aku mempunyai hak atasmu,” maka ketika salah satu dari keduanya meninggal yang satu lagi mewarisi hartanya.<sup>23</sup>

Dari ketiga sistem ini, yang diakui oleh Islam hanya sistem yang pertama. Tapi pengakuan itu pun dilakukan sambil melakukan peluasan cakupan kaum kerabat. Yakni dengan memasukkan anak-anak dan wanita di dalamnya.

---

<sup>23</sup> Ahmad ‘Athiyah Musyrifah, *al-Qadhâ` fî al-Islâm*, Syirkah al-Syarq al-Awsath, tt., hal. 15-16.

Dengan demikian, ditinjau dari sejarahnya, hukum waris yang ditetapkan al-Qur`an merupakan langkah yang amat maju. Ketika anak-anak dan kaum wanita di zaman jahiliah tidak mendapatkan harta warisan, dengan dalih mereka tidak mempunyai alasan apa pun untuk memperoleh harta warisan, atau karena mereka tidak ikut berperang, al-Qur`an datang dan dengan tegas menyatakan bahwa,

*Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan (QS al-Nisa`/4: 7).*

Ayat ini merupakan prinsip dasar yang dengannya Islam memberi perempuan—sejak 15 abad yang lalu—hak waris seperti laki-laki. Dengan prinsip ini Islam juga melindungi hak-hak anak-anak yang dizalimi dan dirampas oleh sistem jahiliah. Sistem jahiliah hanya menghargai manusia yang mempunyai kontribusi dalam bidang perang dan produksi. Sedangkan Islam memandang manusia pertama-tama berdasarkan nilai kemanusiaannya. Sebuah nilai dasar yang tidak pernah terpisah dari mereka dalam keadaan apa pun. Setelah itu memandang mereka berdasarkan beban (tanggungannya) objektifnya di tengah-tengah keluarga dan rumpun keluarganya.<sup>24</sup> Prinsip dasar tentang waris ini kemudian dijelaskan secara lebih rinci tata cara dan pembagiannya dalam Q.S. al-Nisâ`/4: 11, 12, 33 dan 176.

### 3. Pengharaman Khamr

Contoh yang ketiga adalah pengharaman khamar. Al-Qur`an mengharamkannya dengan amat tegas. Hanya saja ia tidak mengharamkannya dalam satu tahap secara sekaligus. Orang-orang Arab pra-Islam gemar minum khamar. Mereka biasa menegaknya sambil membacakan syair-syair bikinan mereka. Mengonsumsi khamar memang sudah menjadi tradisi

---

<sup>24</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`an*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. XVI, 1990. vol. I, hal. 587-588.

yang mengakar dalam hidup mereka. Khamar biasa tersaji di majelis-majelis keseharian mereka, juga saat mereka pergi untuk berdagang atau berperang sekalipun. Ketika Islam datang, bukan perkara mudah untuk mengharamkannya dalam sekali tahapan. Hal demikian memberatkan mereka. Mereka tidak bisa meninggalkan sesuatu yang sudah mengurat-mengakar dalam kehidupan sehari-hari mereka. Tidak mungkin mereka meninggalkan sesuatu pada pagi hari sementara tadi malam mereka masih melakukannya; tidak mungkin mereka meninggalkan khamr hari ini juga sedangkan tadi malam mereka masih meminumnya.

Oleh karena itu al-Qur`an menempuh jalan bertahap (tadarruj) dalam pengharaman khamr. Berikut tahapan-tahapan dalam pengharaman khamr:

Pertama, QS al-Baqarah/2: 219:

Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya"

Pada ayat-ayat sebelumnya Allah memaparkan aturan-aturan dalam perang dan menjelaskan tujuannya, yaitu menangnya kebenaran, tegaknya agama, serta terlindunginya umat dari serangan dan penguasaan musuh. Nah, pada ayat ini Allah menunturkan aturan yang berkaitan dengan kemaslahatan internal masyarakat Muslim, masyarakat yang berasaskan nilai-nilai keutamaan dan akhlak mulia. Negara punya kewajiban memperhatikan kemaslahatan internal dan eksternal masyarakatnya sehingga pilar-pilarnya kuat, kokoh, menjulang tinggi dan tetap tegak saat digoncang badai.

Dalam kerangka itu, pada ayat ini Allah menerangkan hukum terkait khamr. Khamr adalah minuman yang memabukkan. Dinamai khamr karena menutupi dan menyegel akal. Asbâb al-nuzûl ayat ini (QS al-Baqarah/2: 219) adalah

kedatangan sekelompok orang Anshâr, Umar bin Khaththâb ikut bersama mereka, kepada Rasulullah Saw. Mereka berkata, “Beri kami fatwa tentang khamr dan maisir (judi), sungguh keduanya menghilangkan akal dan merampas harta!” Maka Allah menurunkan ayat mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi...

Allah memerintahkan Nabi Saw. untuk menjawab mereka bahwa pada khamr dan judi terdapat kemudaratan dan dosa yang besar dan manfaat materil yang tak seberapa. Kemudian Allah menegaskan bahwa keburukan keduanya lebih besar dari kemanfaatannya. Hilangnya akal, lenyapnya harta, sakitnya tubuh akibat khamr, kacaunya rumah tangga akibat judi, rusaknya tatanan keluarga, timbulnya permusuhan dan kebencian di antara para penjudi; semua itu amatlah jelas keburukan dan kemudaratan dibanding manfaatnya yang tidak seberapa.<sup>25</sup>

Namun demikian, al-Jashshâsh menyatakan bahwa sesungguhnya ayat ini saja sudah menyatakan pengharaman khamr. Sekiranya tidak ada ayat lain yang mengharamkannya, ayat ini saja sudah mencukupi. Penggalan ayat tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya sebenarnya cukup buat pengharaman khamr. Bukankah semua dosa diharamkan sesuai firman-Nya: Katakanlah, “Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa...” (QS al-A’râf/7: 33)? Allah mengabarkan bahwa dosa itu diharamkan. Sedangkan ayat ini (QS al-Baqarah/2: 219) bukan sekadar mengabarkan bahwa pada khamr dan judi terdapat dosa, tetapi juga menegaskan bahwa dosanya besar. Ini menunjukkan bahwa khamr dan judi benar-benar berbahaya.<sup>26</sup>

Kedua, QS al-Nisâ`/4: 43:

---

<sup>25</sup> Muhammad ‘Alî al-Shâbûnî, *Shafwah al-Tafâsîr*, Kairo: Dâr al-Shâbûnî li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî’, cet. I, 1997, vol. I, hal. 125-126.

<sup>26</sup> Ahmad bin ‘Ali al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabî, 1405 H, vol. II, hal. 313.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian shalat, sedang kalian dalam keadaan mabuk, sampai kalian mengerti apa yang kalian ucapkan.

Ayat ini, seperti kata Ibn ‘Âsyûr, berisi dua hukum berkaitan dengan shalat, salah satunya larangan mabuk dalam keadaan shalat. Terlihat bahwa *asbâb al-nuzûl* ayat ini muncul di antara ayat-ayat sebelumnya dan ayat-ayat sesudahnya. Seakan-akan ia muncul begitu saja di tengah-tengah ayat-ayat tersebut dengan topik-topik yang dikandungnya. Setelah turun QS al-Baqarah/2: 219 di masa-masa awal hijrah, sebagian orang Islam masih meminum khamr. Mereka berkata, “Kami meminumnya demi manfaatnya bukan untuk dosanya.” Mereka memahami kata dosa pada QS al-Baqarah/2: 219 tersebut sebagai kesulitan, mudarat dan kerusakan. Ayat ini semacam warning bagi mereka bahwa khamr sebentar lagi akan diharamkan. Kata dosa yang ada di dalamnya menggiring ke arah pengharaman. Hanya saja Allah masih membolehkannya sebagai bentuk kasih-sayang-Nya atas kebiasaan mereka meminum khamr yang sudah mengurag-mengakar, seraya mempersiapkan diri mereka untuk menerima pengharamannya nantinya. Tiga tahun berselang, terjadilah apa yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzî dari ‘Ali bin Abî Thâlib. Ia berkata, “Abdurrahmân bin ‘Auf membuatkan maknan untuk kami. Ia mengundang kami dan menuangkan khamr untuk kami. Kemudian datang waktu shalat dan mereka mendorongku jadi imam. Aku membaca *qul yâ ayyuha al-kâfirûn, lâ a’budu mâ ta’budûn, wa nahnu na’budu mâ ta’budûn*. Lalu Allah menurunkan ayat hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian shalat, sedang kalian dalam keadaan mabuk... (QS al-Nisâ`/4: 43).

Setelah ayat ini turun, orang-orang Islam tidak minum khamr pada waktu-waktu shalat. Mereka hanya meminumnya setelah shalat isyak dan shalat subuh, karena jarak antara dua shalat tersebut berjauhan, juga shalat-shalat berikutnya setelah dua shalat tersebut juga berjauhan. Pada ayat ini, pengharaman

mengerjakan shalat dalam keadaan mabuk disertakan dengan pengharaman mengerjakan shalat dalam keadaan tidak suci.<sup>27</sup>

Ketiga, QS al-Mâ'idah/5: 90-91:

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamr dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

Diriwayatkan bahwa Sa'ad bin Abî Waqqâsh berkata, "Pengharaman khamr turun berkaitan dengan saya. Waktu itu seorang laki-laki Anshar membuat makanan, kemudian ia mengundang kami. Orang-orang datang, mereka makan dan minum sehingga mereka gaduh akibat khamr. Itu terjadi sebelum adanya pengharaman khamr. Mereka saling membanggakan diri. Orang-orang Anshar bilang, 'Kaum Anshar lebih baik!' Kemudian orang-orang Quraisy membalas, 'Kaum Quraisy lebih baik!' Tiba-tiba seorang laki-laki menarik janggutku, lalu memukul hidungku dan merobeknya. Kemudian aku mendatangi Nabi Saw. dan menceritakan hal itu. Maka turunlah ayat Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi... (QS al-Mâ'idah/5: 90-91)."

Ibn 'Abbâs juga mempunyai riwayat tentang ayat ini. ia berkata, "Sesungguhnya pengharaman khamr hanya turun tentang dua kabilah Anshar. Mereka meminumnya, dan setelah lama meminumnya, tiba-tiba sesama mereka saling mengejek dan baku hantam dalam keadaan mabuk. Setelah mereka sadar, setiap orang dari mereka melihat bekas (berkelahi) di wajah, kepala dan

---

<sup>27</sup> Baca Muhammad al-Thâhir bin 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: Dâr Sahnûn li al-Nasyr wa al-Tauzî, 1997, vol. V, hal. 60-61.

janggutnya, lalu berkata, ‘Saudaraku, si Fulan, telah melakukan ini padaku. Padahal mereka itu bersaudara, tidak ada di hati mereka kebencian. Demi Allah, kalau memang dia penyayang dan pengasih, dia tidak akan berbuat ini padaku sehingga timbul kebencian di hati mereka.’ Maka Allah menurunkan ayat ini Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi...sampai maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu) (QS al-Mâ`idah/5: 90-91).”

Diriwayatkan pula bahwa ‘Umar berdoa, “Ya Allah, jelaskan kepada kami dengan penjelasan yang cukup tentang khamr.” Ketika turun ayat dalam surah al-Baqarah (ayat 219) dan Nabi Saw. membacakannya kepada ‘Umar, ‘Umar tetap berdoa seperti itu. Demikian pula ketika turun ayat dalam surah al-Nisâ` (ayat 43). Ketika turun ayat dalam surah al-Mâ`idah (90-91), ‘Umar dipanggil lalu dibacakan padanya ayat tersebut. Saat sampai pada kata-kata maka berhentilah kamu, ‘Umar berkata, “Kami berhenti, kami berhenti.”<sup>28</sup>

Hikmah dari pengharaman khamr secara bertahap adalah bahwa orang Arab pada waktu sudah sangat akrab dengan khamr, sehingga jika ia diharamkan sejak awal Islam maka hal itu dapat memalingkan banyak orang yang gemar meminum khamr dari Islam. Jika Islam secara frontal mengharamkan khamr dalam satu tahapan saja, bukan mustahil mereka itu memandang Islam tidak dengan pandangan yang benar yang dapat menuntun mereka kepada hidayah. Boleh jadi mereka melihat Islam dengan mata kebencian sehingga Islam tidak terlihat indah dan menarik.

Dengan kelembutan Allah dan keluhuran hikmah-Nya, pada surah al-Baqarah (ayat 219), Dia menunjukkan keharaman khamr dengan petunjuk yang masih bersifat zhannî sehingga terbuka ruang bagi ijtihad. Yang jelas, surah al-Baqarah ayat 219 menjadi titik-awal untuk meninggalkan khamr bagi mereka yang sudah siap

---

<sup>28</sup>Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-`Amah li al-Kitâb, 1990, vol. VII, hal. 41-42.

jiwanya untuk meninggalkannya. Kemudian al-Qur`an menyinggung khamr lagi dalam surah al-Nisâ` (ayat 43). Ayat ini menuntut pengharaman khamr di waktu-waktu mendekati waktu shalat dengan larangan mengerjakan shalat dalam keadaan mabuk. Hal ini membuat orang yang masih gemar menenggak khamar nyaris tidak punya waktu untuk menenggaknya selain setelah shalat isyak. Setidaknya hal itu mengurangi kejelekan khamr bagi yang bersangkutan. Ada juga di antara mereka yang meminumnya setelah shalat shubuh. Yaitu mereka yang tidak punya pekerjaan dan tidak kuatir mabuknya berkepanjangan hingga waktu zhuhur. Namun sedikit sekali yang seperti itu.<sup>29</sup> Demikian, sehingga akhirnya turun QS al-Mâ`idah/5: 90-91 yang tidak ada lagi padanya ruang untuk ijtihad atau keraguan tentang haramnya khamr.

## Penutup

Pengetahuan tentang *Asbâb al-Nuzûl* amat berguna di antaranya dalam menjelaskan hikmah yang mendorong lahirnya sebuah hukum serta dalam menunjukkan kemaslahatan yang senantiasa dijaga oleh syara' dalam menyelesaikan berbagai persoalan umat. Selain itu, banyak

---

<sup>29</sup>Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr...*, vol. VII, hal.42-43. Namun, menurut Jalaluddin Rakhmat *khamr* sebenarnya sudah diharamkan sejak awal kenabian, di Makkah. Tetapi karena sahabat terus-menerus melakukan pelanggaran, maka pengharaman ditegaskan berkali-kali, dari *tahrîm `âm* sampai *tahrîm khâsh bi al-tasydîd al-balîgh*. Dalam urutan pengharaman *khamr*, para ahli tafsir sepakat bahwa surah al-Mâ`idah ayat 90 sebagai yang terakhir. Rakhmat mengutip al-Thabâthabâ`î tentang ayat ini, "Tidak turun ayat al-Mâ`idah kecuali untuk mempertegas (keharaman *khamr*) bagi manusia, karena mereka menganggap enteng larangan ilahi ini." Rakhmat melanjutkan bahwa *khamr* telah diharamkan sejak awal *bi'tsah* dapat dilihat pada peristiwa masuk Islamnya A'sya bin Qais. Ketika ia bermaksud menyatakan Islamnya di depan Rasulullah Saw, di tengah jalan ia dicegat Abû Sufyân, Abû Jahal dan orang-orang Quraisy lainnya. "Hai Abû Bashîr, Muhammad mengharamkan zina," kata mereka. Kata A'zya, "Aku tidak keberatan." "Abû Bashîr, Muhammad mengharamkan *khamr*," kata mereka lagi. Dan seterusnya. Peristiwa ini terjadi Makkah, ketika Abû Jahal masih hidup. Abû Jahal terbunuh dalam perang Badar, jauh sebelum turun surah al-Mâ`idah (lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*, Bandung: Muthahhari Press, cet. III, 2003, hal. 239).

ayat yang makna-maknanya baru bisa dipahami dan kesamaran-kesamaran yang menyelimutinya baru tersingkap setelah sang penafsir mengetahui Asbâb al-Nuzûl-nya.<sup>30</sup>

Dalam konteks kekinian, *Asbâb al-Nuzûl* bermakna bahwa wahyu tidak mendikte realita melainkan mengayomi tuntutananya dan mengungkapkan apa yang diinginkannya.<sup>31</sup> Realita mempunyai supremasi atas pemikiran (*aulamiyat al-wâqi' 'aâ al-fikr*). Islam adalah agamarealistis (*dîn wâqi'î*), bukan hanya dalam bidang hukum tetapi juga ajaran asasinya. Islam merupakan tuntutan realita; realitalah yang memanggil dan menuntutnya. Islam tidak datang untuk memaksa atau memperkosa realita. Inilah yang sering terlupakan dalam kehidupan kekinian ketika bermacam pemikiran atau paham dipaksakan lewat kekuasaan dan perangkatnya. Padahal transformasi sosial tidak bisa berjalan dengan cara memaksakan pemikiran atau paham kepada khalayak, melainkan dengan jalan mengungkap realita mereka lalu menuangkannya dalam sebuah konsep; mendata apa saja persoalan yang mereka hadapi lalu memformulasikannya dalam sebuah teori; dan menyingkap apa saja harapan mereka lalu mengemasnya dalam sebuah ideologi seperti dilakukan Islam dulu.

---

<sup>30</sup> Al-Qaththân, *Mabâhits...*, hal. 79. Baca juga Muhammad bin Bahâdir al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1391 H, vol. I, hal. 27.

<sup>31</sup> Lihat Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsawrah fî Mishr*, Kairo: Maktabah Madbûlî, tt. vol. VII, hal. 71.

Daftar Pustaka

- Abû Dâwud, Sulaimân bin al-Asy'ats al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâud* (ed. Muhammad Muhy al-Dîn), Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Abû Zaid, Nashr Hâmid, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1990.
- Chirzin, Muhammad, *Buku Pintar Asbabun Nużul*, Jakarta: Zaman, cet. I, 2011.
- Hanafi, Hassan, *al-Dîn wa al-Tsawrah fî Misbr*, Kairo: Maktabah Madbûlî, tt.
- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kebendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, cet. II, 2004.
- Ibn `Âsyûr, Muhammad al-Thâhir, *al-Tabrîr wa al-Tannwîr*, Tunis: Dâr Sahnûn li al-Nasyr wa al-Tauzî, 1997.
- Ibn Anas, Mâlik, *Muwatha` al-Imâm Mâlik* (ed. Taqy al-Dîn al-Nadawî), Damaskus: Dâr al-Qalam, cet. I, 1991.
- Ibn Jarîr, Thabarî, Muḥammad, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl Ayy al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Ibn Katsîr, Ismâ'îl bin 'Umar, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H.
- Jashshâsh, Ahmad bin 'Ali, *Abkâm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, 1405 H.
- Musyrifah, Ahmad 'Athiyah, *al-Qadhâ` fî al-Islâm*, Syirkah al-Syarq al-Awsath, tt.
- Qaththân, Mannâ', *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî, cet. III, 2000.
- Qaththân, Mannâ', *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyad: Mansyûrât al-'Ashr al-hadîts, cet. III, 1973.

- Qurthubî, Muḥammad bin Aḥmad, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. I, 1988.
- Qurthubî, Muhammad bin Ahmad, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003.
- Quthb, Sayyid, *Fî Zhiâl Al-Qur`an*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. XVI, 1990.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dabulukan Akhlak di Atas Fikih*, Bandung: Muthahhari Press, cet. III, 2003.
- Ridhâ, Muhammad Rasyîd, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-`Âmah li al-Kitâb, 1990.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, cet. I, 2002.
- Shâbûnî, Muḥammad 'Alî, *Rawâ'i al-Bayân; Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Shâbûnî, Muhammad 'Alî, *Shafwah al-Tafâsîr*, Kairo: Dâr al-Shâbûnî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', cet. I, 1997.
- Shâlih, Shubhî, *Mabâbits fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, cet. XXIV, 2000.
- Suyûthî, Jalâluddîn, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-`Âmah li al-Kitâb, 1974.
- Zarkasyî, Badruddîn, *al-Burbân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-`Arabiyah, cet. I, 1957.