

Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Tentang *Asbâb Al-Nuzûl* Kontemporer

Akh. Fauzi Aseri (Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari)

M. Zainal Abidin Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari

Wardani (Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari)

Al-Zarkasyi and al-Suyuthi have formulated branches of Alqur'an discourses and among them is asbab al-nuzul. They were aware that 'ulum al-Qur'an' covered a wide range of discussion, could not be limited, and thus opened the paradigm inside. Likewise, when al-Wahidi explained that asbab al nuzul was purely the case of history, it did not prevent the development of a new paradigm. From the perspective of continuity, change, and development, this study is significant to measure the extent of originality of new ideas offered in reform context in al-Qur'an discourses, specifically on asbab an-nuzul. The paradigms of Syahrur and Abu Zayd which are the focus of discussion in this study give a fresher and a more critical perspective in response to the existence of asbab an-nuzul. If Syahrur paradigm is stronger on the changing aspects, which is sometimes very radical in viewing asbab an-nuzul, then despite the criticism, Abu Zayd paradigm still embodies the spirit of continuity with the previous study and the changing of a new method of reading which he has proposed.

Key words: asbab al-nuzul, continuity, change, contemporer Islamic paradigm

Al-Zarkasyî dan al-Suyûthî telah merumuskan cabang-cabang bahasan dan di antaranya bahasan asbâb al-nuzûl, mereka tetap menyadari bahwa 'ulûm al-Qur`ân memiliki cakupan sangat luas, tidak bisa dibatasi, dan karenanya membuka pemikiran di dalamnya. Begitu juga, ketika al-Wâhidî menegaskan bahwa asbâb al-nuzûl adalah murni persoalan riwayat, hal itu tidak menghalangi perkembangan pemikiran baru. Dengan perspektif kesinambungan, perubahan, dan perkembangan, kajian ini signifikan untuk mengukur sejauh mana orisinalitas ide-ide baru yang ditawarkan dalam konteks pembaruan dalam ilmu-ilmu al-Qur`an, khususnya tentang Asbâb Al-Nuzûl. Pemikiran Syahrûr dan Abu Zayd yang menjadi fokus pembahasan dalam kajian ini memberikan perspektif yang lebih segar dan kritis dalam menyikapi keberadaan ilmu asbâb an-nuzul. Apabila Syahrûr lebih kuat pada aspek perubahan yang terkadang sangat radikal dalam melihat Asbab Al-Nuzul, maka Abu Zayd meski dengan kritisme yang juga kental, ada tetap semangat kesinambungan dengan kajian terdahulu dan perubahan cara baca baru yang dia kemukakan.

Kata kunci: asbân alnuzûl, kesinambungan, perubahan, pemikiran Islam kontemporer.

Ulûm al-Qur`ân, atau ilmu-ilmu yang digunakan untuk memahami ayat-ayat al-Qur`an, sebenarnya adalah produk kesejarahan para ulama, karena meski memiliki dasar-dasarnya dari al-Qur`an sendiri dan praktik penafsiran Nabi Muhammad, disiplin ini didesain oleh para ulama generasi awal, sehingga tumbuh dan berkembang seperti sekarang. Salah satu bukti dari kesejarahan tersebut adalah bahwa disiplin ilmu ini baru muncul beberapa abad pasca masa Nabi Muhammad. 'Alî bin Ibrâhîm ibn Sa'îd al-

Hûfî (w. 330) disebut sebagai ulama pertama yang secara lengkap menulis di bidang ini dengan karyanya, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (30 jilid). Ada yang berpendapat bahwa yang pertama menulis di bidang ini adalah al-Hârîts bin Asad al-Muhâsibî (w. 243 dengan karyanya, *Fahm al-Qur`ân*.¹

¹ Hâzim Sa'îd Haidar, 'Ulûm al-Qur`ân bayna al-Burhân wa al-Itqân: Dirâsah Muqâranah (Madinah: Dâr al-Zamân, 1420 H), h. 6. Karya al-Muhâsibî, *Fahm al-Qur`ân*, diterbitkan bersama karyanya, al-'Aql dengan judul al-'Aql wa Fahm al-Qur`ân (Beirut: Dâr al-Fikr dan Dâr al-Kindî,

Setelah itu Ibn al-Jawzî (w. 597H) menulis *Funûnal-Afnân fi 'Ajâ'ib 'Ulûm al-Qur'ân*, lalu al-Zarkasyî (w. 794 H) dengan *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Bulqînî (w. 824 H) dengan *Mawâqî' al-'Ulûm min Mawâqî' al-Nujûm*, dan al-Suyûthî (w. 911 H) dengan *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* dan *al-Tahbîr fi 'Ilm al-Tafsîr*.

Historisitas *'ulûm al-Qur'ân* juga bisa dilihat bagaimana para ulama berbeda pendapat dalam mengkategorisasikan persoalan-persoalan yang menjadi objek kajian disiplin ini. Sebagai contoh, al-Zarkasyî dalam *al-Burhân* menghimpun sebanyak 47 persoalan. Setelah itu, al-Suyûthî menulis *al-Itqân* yang dimaksudkannya sebagai pengantar karya tafsirnya yang monumental, *Majma' al-Bahrain wa Mathla' al-Badrain*² dengan memuat 80 jenis (*nau', genre*) persoalan.³ Namun, ia juga menulis *al-Tahbîr fi 'Ilm al-Tafsîr* dengan mengembangkan 52 persoalan yang ditawarkan oleh al-Bulqînî, tokoh yang disebutnya sebagai peletak pertama disiplin ini, dalam *Mawâqî' al-'Ulûm* menjadi 102 persoalan. Di sini, ia menambah 50 persoalan, yang sebagian dianalogikannya dari persoalan *musthalah al-hadîts*, karena ilmu tafsir, menurutnya, sama halnya dengan ilmu *mushthalah al-hadîts*.⁴ Perkembangan tersebut menunjukkan terjadinya *ijtihâd* para ulama dalam menyusun *'ulûm al-Qur'ân*, sekaligus

menunjukkan historisitas perkembangan disiplin ini.

Konsekuensi dari historisitas *'ulûm al-Qur'ân* adalah bahwa konstruksinya merupakan hasil susunan *ijtihâd* para ulama, meski substansinya memiliki hubungan yang inheren dan tak terpisahkan dengan al-Qur'an. Konsekuensi lain yang terpenting dari historisitas tersebut adalah bahwa disiplin ini akan tetap berkembang seiring dengan perkembangan pemikiran dan zaman. Al-Zarkasyî pernah menggolongkan ilmu ini sebagai ilmu yang tidak matang dan tidak gosong (*'ilm lâ nadhîja wa lâ khtarâraqa*).⁵ Itu artinya, meski terkait dengan riwayat-riwayat yang diidentikkan dengan hanya dirujuk dan ditransmisikan, disiplin ini masih terbuka bagi ide-ide baru.

Salah satu persoalan penting *'ulûm al-Qur'ân* adalah *Asbâb Al-Nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an). Penulis penting ilmu ini, al-Wâhidî (w. 468 H),⁶ dalam karyanya, *Asbâb Al-Nuzûl*, telah memberi peringatan bahwa persoalan *Asbâb Al-Nuzûl* adalah murni persoalan riwayat:

لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية و السماع من شاهدوا التزيل و وقفوا على الأسباب، و بحثوا عن علمها و جدوا في الطلاب.⁷

“Tidak boleh (haram) mengatakan berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an, kecuali dengan riwayat dari orang-orang menyaksikan langsung peristiwa pewahyuan dan mengetahui sebab-sebab tersebut, meneliti ilmunya, dan sungguh-sungguh dalam mencari.”

1982). Karya ini dimulai dengan pengantar tentang tanzîh dan akal, kemudian tujuh bagian bahasan, yaitu: (1) keutamaan al-Qur'an, (2) fiqh al-Qur'an, (3) muhkam dan mutasyâbih, (4) penganuliran (naskh), (5) kritik terhadap Mu'tazilah, (6) ayat-ayat hukum yang teranulir dan yang menganulir, dan (7) tentang gaya bahasa (*uslûb*) al-Qur'an.

² Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 1, h. 6.

³ Diriwayatkan bahwa al-Suyûthî menulis *al-Itqân* bertolak dari *al-Burhân* karya al-Zarkasyî. Lihat *al-Itqân*, juz 1, h. 5-6. Meski begitu, *al-Itqân* memuat tambahan pembahasan yang tidak terdapat dalam *al-Burhân*. Lihat Haidar, *'Ulûm al-Qur'ân bayna al-Burhân wa al-Itqân*.

⁴ Lihat al-Suyûthî, *al-Tahbîr fi 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 7-13.

⁵ Sebagaimana dikutip dalam Khâlid bin 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan* (Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H), juz 1, h. 2.

⁶ Tentang al-Wâhidî dan peran pentingnya dalam aliran tafsir di Nisapur (Nisabur), lihat Walid A. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: al-Wâhidî and His Significance in the History of Quranic Exegesis", dalam *Journal of the American Oriental Society*, vol. 126, no. 2 (2006), h. 1-21.

⁷ Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 6.

Meski *Asbâb Al-Nuzûl* dianggap sebagai murni persoalan riwayat, ternyata hal itu tidak menghalangi perkembangan disiplin ini, setidaknya mungkin karena dua alasan. Pertama, meski murni riwayat, tidak berarti bahwa dalam riwayat tidak ada persoalan sama sekali. Riwayat menghadapi persoalan validitas (kesahihan) riwayat. Kedua, persoalan akses terhadap riwayat. Al-Wâhidî mengklaim bahwa ia menulisnya karyanya tersebut karena didorong banyaknya riwayat yang tidak shahîh.⁸ Akan tetapi, keshahihan riwayat-riwayat *Asbâb Al-Nuzûl* dalam karyanya tersebut kemudian juga dipersoalkan oleh penulis belakangan, al-Suyûthî, dalam *Lubâb al-Nuqûl*, terutama, misalnya, karena al-Wâhidî tidak merujuk ke kitab-kitab *mu'tabar*. Merujuk ke sumber-sumber tersebut, menurut al-Suyûthî, lebih tepat daripada metode al-Wâhidî dengan menyebut riwayat tanpa mengetahui *mukharrij*-nya. Di samping itu, sebagian riwayat yang dicantumkan oleh al-Wâhidî, menurut al-Suyûthî, adalah *maqthû'*.⁹

Di samping persoalan riwayat, juga akses setiap ulama terhadap ulama berbeda kemampuannya. Ibn Jarîr al-Thabarî dalam tafsirnya, *Jâmi' al-Bayân*, telah mengumpulkan begitu banyak riwayat-riwayat tafsir (*ahâdîts al-tafsîr, exegetical hadîths*) yang tersebar dari abad-abad pertama, termasuk riwayat *Asbâb Al-Nuzûl*, yang tidak diketahui oleh para ulama lain.¹⁰

⁸ Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, h. 6.

⁹ Al-Suyûthî mengaku ada enam hal yang membedakan karyanya, *Lubâb al-Nuqûl*, berbeda dan lebih unggul daripada karya al-Wâhidî, *Asbâb Al-Nuzûl*. Lihat lebih lanjut al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 5-6.

¹⁰ Riwayat-riwayat *Asbâb Al-Nuzûl* yang ada dalam kitab *Jâmi' al-Bayân* karya al-Thabarî telah dikompilasi, ditakhrij, dan dikaji oleh Hasan Muhammad 'Alî dalam disertasinya di Universitas Umm al-Qurâ, Makkah, pada 1998 dengan judul "*Asbâb al-Nuzûl al-Wâridah fî Jâmi' al-Bayân li al-Imâm Ibn Jarîr al-Thabarî: Jam'an wa Takhrîjan wa Dirâsatan*".

Di samping itu, para ulama berbeda dalam kadar tertentu dalam mendefinisikan *Asbâb Al-Nuzûl*. Hal ini berpengaruh pada riwayat atau kejadian historis apa yang seharusnya dimasukkan ke dalam kategori *Asbâb Al-Nuzûl*. Al-Suyûthî, misalnya, mengkritik al-Wâhidî yang memasukkan penyerangan Abrahah dari Yaman ke Makkah yang terjadi sebelum turunnya al-Qur'an sebagai sebab turunnya Sûrat al-Fîl.¹¹ Ironisnya, kesalahan yang sama juga dilakukan oleh imam para *mufasssir*, Ibn Jarîr al-Thabarî, berkaitan dengan *Asbab Al-Nuzûl* Q.s. al-Baqarah: 114.¹² Memang, sebagaimana dikatakan oleh Shubhî al-Shâlih, karya-karya ulama generasi awal banyak menghadapi kritik tajam, seperti kritik al-Suyûthî terhadap al-Wâhidî tersebut.¹³

Persoalan-persoalan yang menggelayuti *Asbâb Al-Nuzûl* tersebut memicu perkembangan karya-karya di bidang ini. Sejak *asbâb al-nuzûl* pertama kali ditulis oleh 'Ikrimah (w. 107 H) dengan karyanya, *Nuzûl al-Qur'ân*, telah bermunculan karya-karya penting, seperti disebutkan di atas, dan karya-karya lain, seperti *Nuzûl al-Qur'ân* karya al-Hasan al-Bashrî (w. 110 H), *al-Qishash wa al-Asbâb allatî Nazala min Ajlihâ al-Qur'ân* karya Abû Mutharrif al-Andalusî (w. 402 H), *Asmâ' Man Nazala Fihim al-Qur'ân* karya Ismâ'îl al-Naisâbûrî al-Dharîr (w. 430 H), *Kitâb Asbâb Nuzûl al-Qur'ân* karya Abû Ja'far al-Mazandarânî (w. 588 H), *Kitâb Asbâb al-Nuzûl* karya Ibn al-Jawzî (w. 597 H), *al-'Ujâb fî Bayân al-Asbâb* karya Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H), *Asbâb Al-Nuzûl wa al-Qishash al-Furqâniyyah* karya Muhammad bin As'ad al-'Irâqî (w. 667 H).¹⁴

¹¹ Al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl*, h. 4. Lihat al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, h. 238-239.

¹² Lihat kritik Shubhî al-Shâlih, dalam *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1988), h. 135-139.

¹³ Shubhî al-Shâlih, *Mabâhith*, h. 135-139.

¹⁴ Lihat Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut dan al-Dâr al-Baidhâ'/ Maroko: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Tahdîts

Di era kontemporer, juga muncul sejumlah karya dan pemikiran tentang *asbâb al-nuzûl*. Di antara karya-karya tersebut adalah *Asbâb al-Nuzûl: Tahdîd Mafâhîm wa Radd Syubuhât* karya Muhammad Sâlim Abû 'Âshî,¹⁵ *Asbâb al-Nuzûl 'an al-Shahâbah wa al-Mufasssîrîn* karya 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Ghanî al-Qâdhî,¹⁶ *Asbâb Al-Nuzûl al-Qur`ânî* karya Ghâzî 'Inâyah,¹⁷ *al-Shahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* karya Abû 'Abd al-Rahmân Muqbil bin Hâdî al-Wâdî'î,¹⁸ *Ghâyat al-Ma`mûl fî al-Ta`lîqât 'alâ al-Shahîh al-Musnad min Asbâb al-Nuzûl* karya Abû 'Abdillâh 'Utmân al-Sâlimî al-'Atmî,¹⁹ *al-Muharrar fî Asbâb Al-Nuzûl (Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah): Dirâsat al-Asbâb Riwayatan wa Dirâwatan* karya Khâlid bin Sulaymân al-Muzaynî,²⁰ *Asbâb al-Nuzûl wa Atsaruhâ fî Bayân al-Nushûsh: Dirâsah Muqâranah bayna Ushûl al-Tafsîr wa Ushûl al-Fiqh* karya 'Imâd al-Dîn Muhammad al-Rasyîd,²¹ *Tashîl al-Wushûl ilâ Ma'rifat Asbâb al-Nuzûl al-Jâmi'* bayna Riwayât al-Thabarî wa al-Naisâbûrî wa Ibn al-Jawzî wa al-Qurthubî wa Ibn Katsîr wa al-Suyûthî karya Khâlid 'Abd al-Rahmân al-'Akk,²² *Asbâb Al-Nuzûl Asânîduhâ wa Atsaruhâ fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* karya Jumu'ah Sahl,²³ *Asbâb Al-Nuzûl al-Wâridah fî Jâmi' al-Bayân li al-Imâm Ibn Jarîr al-Thabarî: Jam'an wa Takhrîjan wa Dirâsatan* karya Hasan

Muhammad 'Alî,²⁴ dan karya *al-Shahîh min Asbâb al-Nuzûl* karya 'Ishâm bin 'Abd al-Hamîd al-Humaidân.²⁵

Di samping karya-karya kompilatif dan analitis, juga berkembang pemikiran yang mengkritik teori-teori klasik tentang *asbâb al-nuzûl* dan yang membangun teori baru. Di antara karya-karya yang memiliki kecenderungan seperti itu adalah karya-karya yang ditulis oleh Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity*, Nashr Hâmid Abû Zayd dalam *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî dalam *Ushûl al-Syarî'ah*, dan Muhammad Syahrûr dalam *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*.

Sebagai produk kesejarahan para ulama, karya-karya tersebut tentu saja merupakan hasil perkembangan sejarah yang memiliki akar-akarnya (*historical roots*), dan karena bersentuhan dengan berbagai konteks sosio-historis dan karena alasan akademis, juga mengalami perubahan. Perkembangan karya-karya tersebut menunjukkan dinamika dalam kajian *asbâb al-nuzûl*, tidak hanya dalam bentuk karya-karya kompilasi riwayat-riwayat yang semakin beragam dan lengkap, melainkan juga dalam bentuk pendekatan baru yang ditawarkan. Perkembangan tersebut memuat kesinambungan (*continuity*) dari tradisi keilmuan yang sudah ada dan hingga batas tertentu juga memuat unsur perubahan (*change*).

Penelitian ini mengambil kajian secara khusus kepada dua orang pemikir kontemporer yang cukup konsern berbicara secara analitik tentang ilmu-ilmu al-Qur'an dan memberikan komentar yang kritis terhadapnya, serta pada hal tertentu mengambil jalan yang bersebarangan dengan pendapat dari para pemikir-pemikir sebelumnya. Kedua pemikir tersebut yaitu

al-Fikrî, 2005), h. 89-95. Lihat Andrew Rippin, "The Exegetical Genre *Asbâb al-Nuzûl*: Bibliographical and Terminological Survey", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, No. 1, h. 1-15.

¹⁵ Cairo: Dâr al-Bashâ'ir, 2002.

¹⁶ Cairo: Dâr al-Salâm, 2003.

¹⁷ Beirut: Dâr al-Jîl, 1991.

¹⁸ Shan'a/Yaman: Dâr al-Âtsâr, 2009.

¹⁹ Shan'a/Yaman: Maktabat Shan'â' al-Atsariyyah, t.th..

²⁰ Makkah: Dâr Ibn al-Jawzî, 1427 H.

²¹ Damaskus: Dâr al-Siyhâb, 1999. Karya ini semula adalah disertasi doktor yang diujikan tahun 1419 H di Universitas Damaskus.

²² Sebagaimana dikutip dalam al-Muzainî, *al-Muharrar*, juz 1, h. 43.

²³ Makkah: Universitas Umm al-Qurâ, 1982. Karya ini adalah disertasi doktor di Umm al-Qurâ Makkah tahun 1982.

²⁴ Makkah: Universitas Umm al-Qurâ, 1998. Karya ini adalah disertasi doktor di Umm al-Qurâ Makkah tahun 1998.

²⁵ Makkah: Mu'assasat al-Rayyân dan Dâr al-Dzakhâ'ir, 1999.

Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd.

Atas dasar latar belakang masalah sebagaimana diuraikan, masalah dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut: (1) Apa saja unsur pokok-pokok pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamid Abu Zayd terkait dengan *asbâb al-nuzûl*? (2) Apa saja unsur yang merupakan kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*) yang menjadi karakteristik penulisan *Asbâb Al-Nuzûl* oleh Muhammad Syahrûr dan Nasr Hamid Abu Zayd?

Pembahasan Dinamika Intelektual Pemikiran Arab Kontemporer

Dalam diskusi seputar pemikiran Arab pasca kebangkitan (*'ashr al-nahdhah*), biasanya selalu dibedakan antara istilah modern dan kontemporer. Istilah modern dan kontemporer merujuk kepada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah kini yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada sifat permanen dalam kekontemporeran, modern yang telah lewat dari kekinian biasanya tidak lagi disebut kontemporer.

Istilah modern-kontemporer dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, biasanya merujuk kepada pemikiran Arab modern sejak masa kebangkitan, diawali dengan invasi Napoleon Bonaparte ke Mesir tahun 1798, kemudian dalam berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyyah di Istanbul, sampai sekarang. Perbedaan yang jelas antara yang modern dengan yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku kini. Oleh karenanya kontemporer bisa dikatakan adalah kelanjutan dari modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Menurut Qustantine Zurayq

kontemporer terlahir dari modernitas (*al-'ashriyah walladat al-hadâtsah*).²⁶ Dengan bahasa lain yang lebih lugas, bahwa kontemporer merupakan 'anak kandung' dari modernitas.

Secara umum, pemikiran Arab kontemporer tidak bisa dilepaskan dari berbagai pandangan sekitar tradisi dan modernitas,²⁷ serta sikap dan posisi yang harus diambil terhadapnya. Tradisi atau *turâts* lazim dianggap sebagai kata kunci (*keyword*) dalam memasuki ranah diskursus pemikiran Arab kontemporer. Istilah ini merupakan produk asli wacana Arab kontemporer. Adapun modernitas atau *al-hadâtsah*, biasanya lebih ditujukan pada era modern yang dilewati bangsa Arab sejak dua abad yang lalu.

Kebanyakan para pemikir Arab sendiri menganggap waktu kontemporer (*mu'âshirah*) bermula dari kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang karena kekalahan itu, para pemikir Arab kemudian mencoba melakukan kritik diri dan refleksi mendalam terhadap berbagai pemahaman dan keyakinan yang mereka anut serta cara pandang terhadap beberapa problema sosial budaya yang dihadapinya. Langkah pertama yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan (*tafsîr al-azmah*) tersebut. Di antara sebab yang paling signifikan adalah

²⁶ Lihat Qustantine Zurayq, "al-Nahj al-'Ashri Muhtawah wa Huwiyatuh Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh," dalam *al-Mustaqbal al-'Arabi*, No. 69, Nopember 1984, h. 105.

²⁷ Sejauh menyangkut tradisi dan modernitas, ada beberapa idiomatik atau istilah yang biasa dipergunakan para pemikir Arab kontemporer, yaitu: *al-turâts wa al-hadâtsah* (Mohammed 'Abid al-Jâbirî); *al-turâts wa al-tajdîd* (Hassan Hanafi); *al-ashlah wa al-hadâtsah* (A.H. Jidah); *al-turâts wa al-mu'âshirah* (A.D. Umari); dan dalam bentuk yang tidak konsisten dipergunakan juga *al-qadîm wa al-jadîd* (Hassan Hanafi). Seluruh istilah yang disebut ini memiliki arti tradisi dan modernitas dengan seluas-luas makna. Akan tetapi istilah *turâts* tetap lebih populer digunakan, bahkan seolah menjadi kata kunci dalam memasuki wacana pemikiran Arab kontemporer.

masalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas.²⁸ Karena itu, pertanyaan yang mereka ajukan adalah; bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi?

Berkenaan dengan pandangan-pandangan para pemikir Arab kontemporer terhadap tradisi dan modernitas serta sikap dan posisi yang mereka ambil, secara umum setidaknya ada tiga tipologi besar pemikiran yang mewarnai dinamika pemikiran Arab kontemporer.²⁹

Pertama, tipologi transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab kontemporer yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Para pemikir Arab seperti Thayyîb Tayzini, ‘Abdullâh Laroui, Mahdî ‘Amîl, Fuâd Zakâriyya, Zâkî Nadjîb Mahmûd, ‘Adil Daher, dan Qunstantine Zurayq, memiliki kecenderungan sebagai representasi tipologi ini dalam karya-karya mereka.

Kedua, tipologi reformistik. Tipologi ini mewakili kelompok pemikir Arab yang menghendaki reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Pada kelompok ini ada dua kecenderungan lagi, yakni: (1). Para pemikir yang menggunakan pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Kecenderungan ini misalnya bisa dilihat pada para pemikir seperti Hâsan

Hanafî, Muhammad Imârah, Muhammad Ahmad Khalafallâh, Hâsan Sa’ad, dan Muhammad Nuwayhi; (2). Para pemikir yang memiliki kecenderungan penggunaan metode dekonstruktif. Para pemikir dekonstruktif umumnya dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida, dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini, yaitu Muhammad Arkoun dan Muhammad ‘Abid al-Jâbirî.

Pada prinsipnya kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang relatif sama, hanya saja dalam aplikasinya, metode penyampaian dan *treatment of the problem* mereka berbeda. Tradisi atau *turâts* bagi kelompok reformistik ini tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi, dan dipahami dengan standar modernitas.

Ketiga, tipologi ideal-totalistik. Ciri utama tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya, dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik, dan ekonomi. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir seperti Muhammad Ghâzali, Sayyid Quthb, Anwar Jundî, Muhammad Quthb, Sa’id Hawwâ, dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan politik Islam.

Ketiga tipologi yang dikemukakan di atas, serta tokoh-tokoh yang merupakan representasi dari masing-masing tipologi itu, tidaklah bisa dilihat secara kaku, hitam di atas putih, karena adakalanya seorang tokoh memiliki kecenderungan pada lebih dari satu tipologi. Namun, secara umum konstelasi pemikiran Arab kontemporer, bisa dijelaskan dalam bentuk tipologi ini.

²⁸ Lihat A. Luthfi Assyauckanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," dalam jurnal *Paramadina*, Vo. I, No. 1, Juli-Desember 1998, h. 60-62.

²⁹ Assyauckanie, "Tipologi dan Wacana, h. 63-65.

Pemikiran Muhammad Syahrur Seputar *Asbâb Al-Nuzûl* Biografi dan Kecenderungan Pemikiran Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrûr adalah satu dari sekian tokoh intelektual Arab kontemporer, berkebangsaan Syria, yang sedikit banyak turut mewarnai dinamika pemikiran Arab kontemporer. Namun, cukup sulit untuk meletakkan posisi Syahrûr pada salah satu dari ketiga tipologi kecenderungan pemikiran Arab kontemporer yang telah dikemukakan di atas. Kesulitan ini, karena pemikiran Syahrûr memiliki nuansa kekhasan tersendiri.

Secara selintasan, Syahrûr nampaknya bisa dikategorikan pada posisi tipologi yang pertama, yaitu kelompok yang cenderung menolak *turâts*. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan Syahrûr, bahwa dengan pengecualian *al-Tanzîl* (al-Qur'ân), maka semua teks dan literatur agama adalah tidak lain daripada sebuah warisan, yang mewakili pemahaman manusia mengenai wahyu Tuhan di dalam kondisi waktu dan tempat dari lahirnya pemahaman manusia tersebut. Kondisi waktu dan tempat ini juga bergantung kepada posisi dan cara dari pengetahuan ilmiah. Dan warisan tradisional menurut Syahrûr tidak bisa dipercaya untuk bisa memberikan sebuah pemahaman yang tepat mengenai pesan ketuhanan, setidaknya untuk sekarang ini. Oleh karenanya, umat Islam saat ini tidak perlu meminjam kacamata yang lain untuk melihat realitas sendiri atau untuk memecahkan permasalahan mereka sekarang. Tapi ini tidak berarti bahwa kaum Muslimin harus merasa 'malu' karena sejarah dan identitas mereka sendiri. Apa yang menjadi warisan para pendahulu adalah akar, sejarah dan identitas umat Islam.³⁰

Meski demikian, apresiasi dia untuk melihat *al-Tanzîl* dalam perspektif

pengetahuan ilmiah modern, menyiratkan bahwa Syahrûr pun cocok pada tipologi reformistik.³¹ Sedangkan semangat dia untuk kembali pada *al-Tanzîl* sebagai sumber inspirasi terkuat dalam aktivitas keagamaan dan bermasyarakat, nampaknya bisa menempatkan dia pada kelompok ideal-totalistik.³²

Syahrûr sendiri memetakan kecenderungan pandangan para pemikir Arab kontemporer dalam melihat *turâts* pada dua kelompok utama, yaitu skripturalis-literalis dan sekularisme-modernisme. *Pertama*, kelompok skripturalis-literalis, yang menurut Syahrûr, sangat ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya. Khazanah yang telah mereka warisi dari para pendahulunya dianggap memiliki tingkat kebenaran yang 'absolut'. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini, merupakan sesuatu

³¹ Syahrûr memandang bahwa pada dasarnya al-Qur'ân (*al-Tanzîl*) dan alam semesta ini memiliki posisi yang sejajar. Menurutnya, jika Tuhan menciptakan alam semesta, maka kita harus melihatnya pula dalam kitab suci. Artinya, kitab suci ini adalah "kitab tertulis" yang diciptakan oleh Tuhan, dan alam semesta adalah "kitab terbuka" yang diciptakan oleh Tuhan juga. Jadi pesannya pun pasti sama. Lebih lanjut, apabila kedua kitab itu dari Tuhan, maka Tuhan bisa dilihat pada keduanya. Lebih lanjut, menurut Syahrûr, manusia tidak bisa mengabaikan elektronik dalam kehidupan, meskipun tidak didapati konsep elektron dalam Qur'an, dan ini harus dijadikan sebagai bahan pertimbangan. Lihat Muhammad Syahrûr, "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara dengan majalah *Ummat*, No. 4 Thn. IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H.

³² Pemikiran ideal totalistik ini bisa dilihat dari pandangan yang dikemukakan Syahrûr dalam melihat *al-Tanzîl* yang menurutnya, ditujukan untuk seluruh umat manusia, dan bukan hanya untuk bangsa Arab, dan memiliki kemampuan untuk cocok dengan kebudayaan manusia yang manapun, pada tingkatan apapun. *Al-Tanzîl* bagi Syahrûr adalah teks ketuhanan yang telah diberikan kepada Muhammad, dan semua Muslim menurutnya berkewajiban untuk memahami warisan ini dan melaksanakan perintahnya, seolah-olah Muhammad baru meninggal kemarin. Lihat Muhammad Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam www.19.org.

³⁰ Lihat Muhammad Syahrûr, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim" penerjemah Mohamad Zaki Hussein, dalam www.media.isnet.org.

yang niscaya dan hal yang sangat didambakan. *Kedua*, kelompok yang menyerukan sekularisme dan modernitas, dan secara apriori menolak warisan Islam. Pemimpin kelompok ini adalah kaum Marxis, Komunis, dan beberapa kelompok pengagum Nasionalisme Arab. Dalam kenyataannya, kelompok ini gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas bagi masyarakatnya, mengingat ungkap Syahrûr, persoalan Arab saat ini bukanlah sekularisme atau modernitas, melainkan demokrasi. Dengan demokrasi diandaikan tercipta ruang publik (*public sphere*) yang bebas bagi munculnya bursa gagasan dan dengan demikian menghargai pluralitas.³³

Syahrûr, dalam upayanya menengahi dua kecenderungan di atas, menawarkan satu model lagi, sebagai kelompok ketiga, yaitu apa yang disebut sebagai upaya untuk kembali kepada *al-Tanzîl*, yaitu teks asli dari wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi. Kembali kepada *al-Tanzîl* menurut Syahrûr adalah upaya membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci.³⁴

Berkenaan dengan kecenderungan pemikiran Arab kontemporer sekitar tradisi

dan modernitas, Syahrûr juga mempunyai pandangan tersendiri tentang dua hal ini. Kaitannya dengan *turâts*, Syahrûr lebih memaknainya sebagai produk kesungguhan manusia terdahulu dalam realitas sejarahnya yang ditinggalkan untuk manusia kemudian (*khalaf*). Sedangkan *al-mu'âshirah* merupakan interaksi manusia dengan produk pemikiran kontemporer yang juga dihasilkan manusia.³⁵ Dalam hal ini, umat Islam harus mampu mengadopsi perkembangan-perkembangan pengetahuan kontemporer, sehingga mereka tidak lagi terjebak dalam pengulangan-pengulangan kembali pengetahuan masa lalu.³⁶

Syahrûr mengatakan bahwa interpretasi generasi awal Islam tidak mengikat generasi sekarang, karena memang interpretasi itu adalah produk manusia yang terikat ruang dan waktu. Adanya sakralisasi dalam tradisi pemikiran masa lalu sangatlah tidak relevan, dan ini merupakan satu kesalahan dalam memahami hakikat *turâts*, di samping adanya keengganan untuk berinteraksi dengan pemikiran kontemporer.

Berkenaan dengan *turâts*, menarik untuk dikemukakan, apakah fenomena al-Kitâb termasuk *turâts* atau bukan? Syahrûr melihat ini sebagai persoalan yang cukup dilematis. Seandainya dianggap sebagai *turâts*, maka berarti al-Kitâb merupakan karya Muhammad dan hanya bersifat partikular yang terikat dengan konteks Arab pada masa abad ketujuh serta beberapa abad sesudahnya. Dengan demikian, bisa dipastikan tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi manusia modern pada abad ke-20. Padahal sebagaimana dinyatakan dan diyakini oleh kaum Muslimin, bahwa al-Kitâb adalah wahyu dari Allah yang bersifat

³³ Muhammad Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism."

³⁴ Secara garis besar bisa dikatakan dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'ân, Syahrûr menggunakan pendekatan filsafat bahasa, dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan sintagmatis maupun paradigmatis. Pendekatan sintagmatis memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata disekeliling terma tersebut. Adapun pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan terma-terma lain, baik yang antonim maupun yang berdekatan maknanya. Lihat Sahiran Syamsuddin, "Book Review-1," dalam *Al Jami'ah*, No. 62/XII/1998, h. 220-221.

³⁵ Lihat Muhammad Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qir'âh Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'), h. 32.

³⁶ Lihat Muhammad In'am Esha, "Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Shahrur", dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 2, No. 4, 2001, h. 128.

universal dan akan senantiasa tetap relevan pada setiap perputaran waktu dan perubahan tempat (*shâlihun li kulli zamânin wa makânin*).³⁷

Al-Kitâb dengan demikian, menurut Syahrûr bukan termasuk pada kategori *turâts*, dalam arti bahwa ia bukanlah hasil cipta rasa atau kejeniusan seorang manusia melainkan diwahyukan dari Allah. Oleh karenanya, ada beberapa karakteristik yang senantiasa melekat padanya, yaitu: (1). Terdapat dimensi kemutlakan di dalamnya, yakni dalam konteks isi, karena ia diturunkan oleh Zat yang Maha Mutlak; (2). Allah tidak punya kepentingan untuk mengetahui atau memberi petunjuk dirinya, sehingga al-Kitâb lebih pada sebagai petunjuk bagi manusia yang mengandung relativisme pemahaman manusia; dan (3). Al-Kitâb harus disampaikan melalui bahasa manusia, sebab pemikiran manusia terikat dengan bahasa, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam pemahaman isinya.³⁸

Muhammad Syahrûr adalah seorang insinyur yang dilahirkan di Damaskus, Syria pada tanggal 11 April 1938.³⁹ Dia mengawali

karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawâkibi, Damaskus. Pendidikan menengahnya dirampungkan pada tahun 1957, dan segera setelah menuntaskan pendidikan menengahnya, Syahrûr melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) untuk mempelajari teknik sipil (*handasah madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat.⁴⁰ Di negara inilah, Syahrûr mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran Marxisme, sungguh pun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut. Namun demikian, sebagaimana dikemukakannya pada Peter Clark, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel dan Alfred North Whitehead.⁴¹ Gelar diploma dalam bidang teknik sipil tersebut, ia raih pada tahun 1964.

Setelah meraih gelar diploma, pada tahun 1964, Syahrûr kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun itu pula, Syahrûr kembali melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College, Dublin dalam bidang yang sama. Pada tahun 1967, Syahrûr berhak untuk melakukan penelitian pada imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik antara dua negara

³⁷ Lihat Syahrûr, 1990, *op.cit.*, h. 35.

³⁸ Berdasarkan teori ini, Syahrûr memahami bahwa al-Kitâb memiliki dimensi kemutlakan transenden dan sekaligus dimensi kenisbian profan. Dimensi kemutlakan transenden menjadikan al-Kitâb bersifat *shâlihun li kulli zamânin wa makânin* dan tidak berubah. Ia bersifat universal dan senantiasa dipelihara oleh Allah sebagaimana disebut pada Q.S. 15: 9 dan 21: 107. Sedangkan dialektika pemaknaan dan penafsiran manusia setiap kurun dan tempat tertentu terhadap al-Kitâb merupakan dimensi nisbi profannya. Lihat kembali Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân, ibid.*, h. 36; lihat juga Muhammad In'am Esha, *op.cit.*, hal. 129

³⁹ Beberapa pengkaji Syahrûr ada yang secara keliru dalam menuliskan bulan kelahiran Syahrûr pada Maret dan bukannya April. Ini misalnya bisa dilihat pada Mashadin, "Rekonsepsi Muhkam dan Mutasyabbih: Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrûr," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, h. 36; Siti Rohah, "Pemikiran Muhammad Syahrûr tentang Ayat-

ayat Jender dalam al-Qur'ân," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, h. 18; M. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufik, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'ân: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Bacaan Kontemporer," dalam M. Aunul Abied Shah *et al* (ed.), 2001, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan), h. 237; Ahmad Fawaid Sjadzili, "M. Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria," dalam www.islib.com.

⁴⁰ Lihat Syahrûr, 1990, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân, op.cit.*, h. 823.

⁴¹ Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 3, 1996, h. 337.

tersebut, namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program master dan doktoralnya di bidang mekanika pertanahan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Gelar doktornya diperoleh pada tahun 1972. Selanjutnya Syahrûr secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang.⁴²

Di samping posisinya sebagai dosen, sebenarnya Syahrûr juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, ia dikirim pihak universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di Fakultas, Syahrûr membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy dâr al-istisyârat al-handasiyah*) di Damaskus.

Meski disiplin utama keilmuannya pada bidang teknik, namun itu tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin yang lain semisal filsafat. Ini terjadi, terutama setelah pertemuannya dengan Ja'far Dek al-Bâb, rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Kontaknya itu, telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya, yang kemudian tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'âh Mu'âshirah*.

Sebagaimana diakuinya, buku tersebut disusun selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya mulai tahun 1970-1990. Dalam pengantar buku tersebut, Syahrûr menjelaskan proses penyusunan buku tersebut, sekaligus sejauh mana pengaruh rekannya Ja'far Dek al-Bâb dalam perumusan metodologi yang ia tawarkan dalam buku tersebut. Menurutnya ada tiga tahapan yang dilaluinya dalam penyusunan karyanya tersebut, yakni:

Tahap pertama: 1970-1980. Masa ini diawali ketika ia berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*murâja'ât*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-Dzikr*, *al-Kitâb*, *al-Risâlah* dan *al-Nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya.⁴³

Tahap kedua: 1980-1986. Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan "kesadaran linguistik"nya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini ia berjumpa dengan teman sealmamaternya, Ja'far Dek al-Bâb, yang menekuni ilmu linguistik di Universitas Moskow. Melalui Dek al-Bâb itulah, Syahrûr banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguis Arab semisal al-Farra', Abû Alî al-Fârîsi, Ibn Jinnî, serta al-Jurjâni. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Syahrûr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitas (*'adamu al-tarâduf*) dalam bahasa. Sejak tahun 1984, Syahrûr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Dek al-Bâb, Syahrûr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.⁴⁴

Tahap ketiga: 1986-1990. Syahrûr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Syahrûr telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Dek al-Bâb, Syahrûr menyusun "hukum dialektika umum" (*qawânîn al-jadal al-'âm*) yang dibahas di bagian kedua buku tersebut.⁴⁵

Pada tahun 1990, cetakan pertama buku ini diterbitkan. Buku tersebut, untuk pertama kali diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House, Damaskus dan mengalami sukses luar biasa dan dinilai sebagai salah satu buku terlaris (*bestseller*) di Timur

⁴² Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân, op.cit.*, hal. 823; lihat juga Charles Kurzman (ed.), 1989, *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York-Oxford: Oxford University Press), h. 139.

⁴³ Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân, op.cit.*, h. 46.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 48.

Tengah. Terbukti, buku tersebut mengalami cetak ulang dari kurang lebih 20.000 eksemplar buku yang telah terjual hanya untuk kawasan Syria saja. Bahkan, versi bajakan dan foto copy banyak beredar di banyak negara semisal Lebanon, Yordania, Mesir, Jazirah Arab.⁴⁶

Pada tahun 1994, al-Ahali Publishing House kembali menerbitkan karya kedua Syahrûr, yaitu "*Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*." Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syahrûr menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.⁴⁷

Pada tahun 1996, Syahrûr mengeluarkan karyanya dengan tajuk "*al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyâm*," dengan penerbit yang sama. Buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan Iman. Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa 'setia' pada rumusan teoritis yang ia bangun.⁴⁸

Selain itu pada tahun 2000, dengan penerbit yang tetap sama, Syahrûr melahirkan lagi karyanya yang berjudul "*Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*." Sesuai dengan judul buku ini, secara spesifik Syahrûr mengangkat tema-tema yang berhubungan dengan perempuan, yaitu wasiat dan harta warisan,

poligami, mas kawin, dan busana perempuan.⁴⁹

Selain karyanya yang berbentuk buku, Syahrûr juga banyak menulis artikel yang lebih pendek di beberapa majalah dan jurnal, seperti "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women," dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam: a Sourcebook* (1998); kemudian "The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies," dalam *Muslim Politic Report*, "*Mitsâq al-'Amal al-Islamy*" (1999) yang juga diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House. Dalam edisi Bahasa Inggris, buku tersebut diterjemah oleh Dale F. Eickelman dan Ismail S. Abu Shehadeh dengan judul "*Proposal For an Islamic Covenant*" (2000). Selain itu, ia juga sering mempresentasikan pokok-pokok pikirannya tentang al-Qur'ân kaitannya dengan masalah-masalah sosial dan politik, seperti hak-hak wanita, pluralisme dalam banyak konferensi internasional.⁵⁰

Metodologi Pemikiran Syahrûr

Latar pendidikan dalam bidang sains yang dimiliki Syahrûr ternyata memiliki pengaruh kuat, yang membuatnya senantiasa mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional, dan ilmiah. Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa metode yang digunakan Syahrûr adalah analisis kebahasaan (*linguistic analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, yang disebutnya metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manhaj al-târikhy al-ilmy fi al-dirâsah al-lughawiyyah*). Bahwa makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau relasi suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan. Kata

⁴⁶ Peter Clark, *op.cit.*, hal. 337; lihat juga Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back," dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember 1993, h. 163.

⁴⁷ Lebih lanjut, lihat Muhammad Syahrûr, 1994, *Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

⁴⁸ Lebih lanjut, lihat Muhammad Syahrûr, 1996, *al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyâm*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

⁴⁹ Lebih lanjut, lihat Muhammad Syahrûr, 2000, *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

⁵⁰ Lihat Sahirun Syamsuddin, "Konsep Wahyu Al-Qur'ân Dalam Perspektif M. Syahrûr," dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ân dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli 2000, hal. 48.

tidak mempunyai sinonim (*murâdif*). Setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat sangat bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyâgh al-kalâm*). Dengan kata lain, makna kata senantiasa dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.⁵¹

Dengan bahasa yang sedikit berbeda, bisa dikatakan bahwa Syahrûr dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'ân menggunakan pendekatan filsafat bahasa,⁵² dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan paradigmatis dan sintagmatis.⁵³ Pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan konsep terma-terma lain, baik yang antonim (berlawanan) maupun yang berdekatan maknanya.⁵⁴ Sedangkan pendekatan sintag-

matis, yaitu memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata disekeliling terma tersebut.⁵⁵

Pemikiran Syahrûr tentang *Asbâb an Nuzûl*

Syahrûr ketika berbicara seputar status *Asbâb An-Nuzûl* banyak mengkaitkannya dengan persoalan *nâsikh wa al-mansûkh*. Menurutnya kedua ilmu ini dalam bidang kajian ilmu-ilmu Alquran saling bertalian dan status keberadaan keduanya pada situasi yang serupa, yakni pada situasi yang mendesak, karena ahli-ahli hadis tidak sepakat bahwa Rasulullah memberikan isyarat tentang kedua ilmu tersebut atau memerintahkan untuk menyusun keduanya baik secara eksplisit maupun implisit. Bagi Syahrûr keberadaan kedua ilmu ini dalam ilmu-ilmu Alquran penting untuk dikritisi karena meniscayakan konsekuensi tertentu yang 'berbahaya' terhadap status sakralitas Alquran itu sendiri.

Sebagai bahan untuk menganalisis status ilmu *Asbâb Al Nuzûl*, Syahrûr menyebut dua orang pemikir utama generasi awal yang berbicara secara khusus tentang ilmu ini, yakni Imam Jalaluddin As-Suyûthî dan Imam Abu Hasan Ali Ibnu Ahmad al Wahidi an-Naisaburi. Bagi Syahrûr, meski ada banyak ulama salaf menulis dan menyusun kitab tentang *asbâb an Nuzûl*, tetapi hanya merupakan bagian kecil dari kitab-kitab mereka, tidak seperti yang dilakukan oleh dua pemikir yang telah disebutkan di atas.

⁵¹ *Ibid.*, h. 196.

⁵² Pendekatan kebahasaan yang dilakukannya ini tercermin jelas pada seluruh bagian pembahasannya. Di antara pokok pemikiran yang berkenaan dengan pendekatannya, yaitu usahanya untuk meluruskan persepsi umum tentang keistimewaan bahasa Arab dengan mendasarkan pada metode bahasa Abû Alî al-Fârîsi yang ditampilkan oleh Ibn Jinnî dan Abd al-Qâhir al-Jurjânî. Berdasarkan kajiannya terhadap metode bahasa (*al-manhaj al-lughawi*) dari ketiga tokoh ini, Syahrûr menemukan adanya kekeliruan persepsi umum yang menyatakan bahwa keistimewaan bahasa Arab terletak pada kekayaan padanan kata (sinonim, *tarâduf*). Yang benar, menurut Syahrûr, justru sebaliknya, yakni satu kata dalam bahasa ini memiliki kekayaan makna. Lihat Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif," dalam Ainurrofiq (ed), 2002, *op.cit.*, h. 131.

⁵³ Lihat Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), 2002, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana), h. 138.

⁵⁴ Lihat Grant R. Orsborne, 1991, *The Hermeneutical Spiral*, (Illinois: Intervarsity Press), h. 84-87. Bandingkan dengan penjelasan pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa paradigmatis, yaitu

hubungan unsur-unsur bahasa di tingkat tertentu dengan unsur-unsur lain di luar tingkat itu yang dapat dipertukarkan. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1994, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), h. 729.

⁵⁵ Lihat juga Syamsudin, "Book Review Al Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah", dalam jurnal *Al Jami'ah*, No. 62/XII/1998, h. 220-221.

Mengutip pernyataan As-Suyûthî bahwa kitab yang paling terkenal dalam bidang *Asbâb Al-Nuzûl* saat adalah kitab Al-Wahidi, sementara kitab yang ditulis oleh as-Suyûthî memiliki kelebihan-kelebihan sebagai berikut: 1) ringkas, dan 2) mencakup banyak (riwayat *Asbâb An Nuzûl*). Kitab kata as-Suyûthî mencakup banyak tambahan atas apa yang telah disebutkan oleh Al-Wahidi.

Secara ringkas, Syahrûr menyimpulkan tentang argumentasi yang dibangun dari kedua tokoh yang ditelaahnya tentang status keberadaan *asbâb an Nuzûl* sebagaimana paparan dalam kitab yang mereka susun melalui tiga bentuk pernyataan: 1) tidak mungkin memahami ayat-ayat Alquran kecuali dengan mengetahui sebab-sebab turunnya (al-Wahidi); 2) mengetahui *Asbâb An Nuzûl* dapat membantu memahami ayat-ayat alqur'an (Ibnu Taimiyah); 3) *Asbâb an-Nuzûl* bukanlah sebab dalam hal turunnya ayat, tetapi ia hanyalah bentuk pengambilan hukum berdasarkan ayat yang dimaksud (Az-Zarkasyi).

Syahrûr dengan mengutip pendapat az-Zarkasyi dalam kitabnya *Al Burhân fi Ulûmil Qur'an* bahwa Imam Ali pernah menyebut riwayat-riwayat *Asbâb An Nuzûl* dengan nama *Munâsabât an Nuzûl* (hal-hal yang terkait dengan penurunan wahyu ayat-ayat alqur'an) bukan dengan istilah *Asbâb An Nuzûl*. Menurut Syahrûr perbedaan antara dua penamaan tersebut sangat jelas bagi orang-orang yang ahli dalam bidang Alquran. Bagi Syahrûr, pendapat yang mengatakan adanya sebab-sebab turunnya ayat-ayat Alquran mengindikasikan secara jelas bahwa satu ayat tidaklah turun kecuali dengan adanya sebab turunnya ayat yang dimaksud. Pandangan ini dikritiknya sebagai sikap yang tidak sopan terhadap Allah SWT dan terhadap maksud-maksud diturunkannya risalah-risalah yang merupakan sebab-sebab Ilahi yang pertama dan terakhir bagi turunnya wahyu.

Syahrûr dengan mengacu pada pernyataan Az-Zarkasyi, menyebutkan bahwa semua hadis tentang *Asbâb An Nuzûl* pada dasarnya kembali pada atau

bersumber dari salah satu sahabat atau tabi'in. Menurutnya, tidak ditemukan dari bacaan terhadap *Asbâb An Nuzûl*, satu pernyataan langsung bahwa nabi telah mengatakan atau menentukan sebab diturunkannya satu ayat. Meskipun demikian cerita-cerita yang bersumber dari sahabat dan tabi'in mendapatkan tempat di dalam kitab-kitab hadis dan tafsir yang ada di tangan kita saat ini.

Sumber *Asbâb An Nuzûl* yang berasal dari sahabat dan tabi'in sebenarnya bukan tidak ada panduan dari Nabi. Mengutip perkataan Al Wahidi bahwa tidaklah diperkenankan berbicara tentang sebab-sebab turunnya ayat kecuali berdasarkan dengan riwayat dari orang-orang yang menyaksikan turunnya sebuah ayat, mengerti tentang sebab-sebab turunnya, memahami ilmunya dan bersungguh-sungguh dalam mencarinya. Ancaman api neraka bagi orang yang tidak mengerti ilmu ini (tetapi ia berbicara tentangnya) terdapat dalam contoh tuntunan syara'. Dari Said ibnu Zubair dari Ibnu Abbas dia berkata: Rasulullah saw bersabda: "Berhatilah-hatilah dalam menyampaikan hadis kecuali apa yang telah kamu ketahui. Sesungguhnya barang siapa berdusta atas nama saya dengan sengaja, maka hendaknya ia bersiap-siap untuk bertempat tinggal di neraka. Barang siapa berdusta atas nama Alqur'an (berbicara tentang Alqur'an tanpa ada pengetahuan tentangnya) maka bersiap-siaplah ia bertempat tinggal di neraka.

Ilmu *Asbâb An Nuzûl* sebagaimana disebutkan di atas adalah saudara kembar ilmu an nâsikh dan mansûkh, sehingga masing-masing memiliki sebab dan latar belakang kemunculan yang tidak jauh berbeda. Secara khusus terkait dengan *Asbâb An Nuzûl*, Syahrûr menyebut bahwa latarbelakang ilmu ini antara lain:

Pertama, penanaman sifat adil dan kemaksuman para sahabat. Ada anggapan bahwa apa yang para sahabat riwayatkan tentang *Asbâb An Nuzûl* adalah sakral dan sama sekali tidak boleh diragukan. Mereka telah menyusun judul tertentu tentang apa-

apa yang diriwayatkannya itu dalam kitab-kitab hadis nabi yang disebut dengan Al Musnad yang berisi riwayat-riwayat lemah. Sebagai misal as-Suyûthî menyebutkan bahwa sebab diturunkan ayat: "Dihalalkan bagi kamu di malam bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu" (QS. Al Baqarah: 187). Menurutny sebab diturunkannya ayat itu adalah pada kasus Umar ibn Khtathab, yang pada suatu malam berbuka puasa, lalu tertidur dan ketika terbangun dia melihat isterinya tidak mengenakan sarung sehingga Umar dikuasai nafsu syahwat dan menyetubuhinya, dan sesudah selesai ia merasa menyesal lalu ia mandi, lalu shalat hingga waktu subuh. Kemudian pagi-pagi ia menceritakan pada Rasulullah peristiwa tersebut. Rasulullah merasa sedih dan berkata "Kau tidak pantas melakukan itu wahai Umar", lalu turunlah malaikat Jibril membawakan ayat tersebut sebagai penghormatan terhadap Umar dan keringanan terhadap umat. Pernyataan yang dikemukakan oleh As Suyuthi yang mengkaitkan konteks ayat tersebut dengan Umar dan bahwa Allah menggunakan lafadz jama' sebagai penghormatan dan penghargaan kepadanya adalah bagian dari penanaman keutamaan Umar di atas para sahabat yang lain pada masa ketika perlombaan saling mengutamakan kelompok masing-masing berada pada puncaknya.

Kedua, mengunggulkan aliran dan kelompok dan anggapan bahwa salah satu sahabat lebih utama daripada yang lain. Dalam kitab-kitab tentang *Asbâb An Nuzûl* tergambar pertentangan hebat antar berbagai aliran dan kelompok yang hingga sekarang tetap ada. Ada riwayat yang mendukung ahlu Sunnah sementara ada juga riwayat yang mendukung kaum Syiah. Demikian juga ada riwayat yang memberikan dalil penguat kepada kaum Zahiri dan pada saat yang lain memberikan dalil kepada kaum Bathini. Terdapat juga riwayat yang membuktikan kebenaran klaim kebenaran kaum Mu'tazilah dan Khawarij sementara pada kesempatan yang lain terdapat riwayat yang membuktikan

kebenaran klaim kaum Jahmiyah, Murji'ah dan Asy'ariyah.

Menurut Syahrûr keberadaan *Asbâb An Nuzûl* telah mencabut kemutlakan dan universalitas ayat, hukum dan firman tuhan dan menjadikannya terikat secara khusus dengan sebab tertentu dan hanya terbatas pada lingkup satu peristiwa historis. Masalah inilah yang memberikan kesempatan kepada kaum muslimin untuk mensakralkan sejarah dengan menyatakan bahwa teks Alquran dan periodisasi penyusunannya adalah historis. Konsekuensinya mereka menolak konsep teks wahyu bagi seluruh ruang dan waktu. Syahrur mendukung sikap bahwa ilmu *Asbâb An Nuzûl* dan ilmu *nâsikh wal mansûkh* bukan bagian dari ilmu-ilmu Alqur'an tetapi ia hanyalah ilmu yang bersifat historis yang masuk dalam ilmu-ilmu Alqur'an.

Bagi Syahrûr, keberadaan *Asbâb An Nuzûl* (jika benar) hanya membantu untuk menjelaskan historisitas pemahaman dan proses interaksi manusia dengan ayat-ayat at tanzil pada waktu ia diturunkan. Adapun ia pada saat ini sama sekali tidak berkepentingan dengan *Asbâb An Nuzûl* tersebut karena substansi Alqur'an memiliki eksistensi pada dirinya, korpus tertutup dan cukup dengan dirinya sendiri, sementara pemahaman terhadap teks Alquran bersifat historis. Teks Alqur'an secara substansial adalah sakral, hidup dan selalu dalam kondisi berada, artinya bahwa teks Alquran tidak tunduk pada ketetapan (hukum) sejarah yang berada pada poros kondisi berproses, dan tidak tunduk pada ketetapan keberakhiran yang berada pada poros kondisi menjadi sebagaimana dianggap oleh sebagian orang.

Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd Tentang Asbab Al-Nuzul

Menurut Abû Zayd, ilmu *asbâb al-nuzûl* adalah penting, karena ia menceminkan hubungan dan "dialektika" antara teks (*nash*) dengan realitas, atau "dialog" antara keduanya. Ia membandingkan antara teks sastra dengan teks suci. Dalam

perspektif sastra, teks berinteraksi dengan realitas yang bisa dipahami dari konsep seperti penyerupaan (*tasybîh*), sedangkan dalam *asbâb al-nuzûl*, teks merespon realitas yang ada atau terjadi pada masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur'an, baik menguatkan atau menolaknya.⁵⁶

Pandangannya tentang dialektika teks dengan realitas tampak sangat terkait dengan pandangannya tentang al-Qur'an sebagai produk manusiawi, baik dalam term "produk budaya", "teks linguistik", "teks historis", dan "teks manusiawi".⁵⁷ Itu artinya realitas memiliki peranan dalam pembentukan teks. Dalam konteks ini, *Asbâb Al-Nuzûl* adalah salah satu bukti adanya muatan budaya tersebut dalam proses turunnya al-Qur'an. Dialektika itu lebih lanjut terwujud dalam graduasi (kebertahanan) turunnya wahyu. Al-Qur'an diturunkan dalam kurun waktu lebih dari dua puluh tahun. Dalam kurun waktu itu, setiap ayat, atau sekelompok ayat, diturunkan karena latar belakang spesifik tertentu. Menurutnya, hanya sedikit sekali ayat al-Qur'an yang diturunkan murni tanpa sebab eksternal (*ibtidâ'*), atau biasa dikenal dengan ayat-ayat *ibtidâ'î*.⁵⁸ Pandangan ini berbeda dengan pandangan para ulama umumnya yang menganggap bahwa hanya sedikit ayat-ayat yang turun karena latar belakang historis (*sababî*), dan sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an adalah *ibtidâ'î*.⁵⁹

⁵⁶ Nashr Hâmid Abû Zayd, *Maftûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ', al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 97.

⁵⁷ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 71. Pandangannya tentang historisitas al-Qur'an ini kemudian dikoreksinya dalam beberapa tulisan berbahasa Inggris. Ia mengatakan, "historisitas al-Qur'an sebagai teks tidak, dan seharusnya tidak, berarti bahwa ia adalah sebuah teks manusiawi". Ichwan, *Meretas*, h. 73.

⁵⁸ Abû Zayd, *Maftûm al-Nashsh*, h. 97.

⁵⁹ Menurut penelitian Bassâm al-Jamal, ayat-ayat *sababî* tidak lebih dari 14 % dari total keseluruhan ayat al-Qur'an. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam *Lubâb al-Nuqûl*, misalnya, mencantumkan hanya 13,74

Menurut Abû Zayd, ilmu *asbâb al-nuzûl* sangat terkait dengan dua bahasan penting. Pertama, dialektika antara teks wahyu dengan realitas sejarah masyarakat Arab tidak berarti bahwa al-Qur'an hanya merespon kasus spesifik dan keberlakuan isi al-Qur'an menjadi sempit, melainkan melebar dan menembus batas-batas realitas tersebut. Problematika ini memunculkan diskusi yang panjang di kalangan ulama tentang "yang umum" (*'âmm*) dan "yang khusus" (*khâshsh*), atau, dengan ungkapan lain, persoalan ini memuat isu universalitas dan partikularitas kandungan ayat, terutama ketika ayat yang turun karena sebab spesifik dituangkan dalam ungkapan umum. Kedua, meskipun dari segi "turunnya" (*nuzûl*), ayat al-Qur'an secara historis berkaitan dengan sebab dan realitas yang melatarbelakanginya, dari segi "pembacaannya" (*tilâwah*), yaitu urutan sesuai dengan *mushhaf*, melampaui batas-batas historis itu, karena ayat-ayat al-Qur'an memiliki koherensi dalam kandungannya.⁶⁰ Oleh karena itu, *Asbâb Al-Nuzûl*, sebagaimana ditegaskannya, terkait dengan korelasi antarayat (*munâsabah bayna al-âyat*). Sebenarnya, tidak semua pakar 'ulûm al-

(857 ayat) dari total seluruh ayat al-Qur'an (6236 ayat). Meskipun begitu, para pakar kontemporer sebagian berpendapat bahwa anggapan ulama klasik tersebut tidak berdasar. Dalam kajian kontemporer, muncul pendapat bahwa semua ayat al-Qur'an memiliki *asbâb al-nuzûl*. Di antara pakar kontemporer yang berpendapat demikian adalah Hasan Hanafî, Wahbah al-Zuhailî, dan al-Shâdiq Bal'îd. Lihat Bassâm al-Jamal, *Asbâb al-Nuzûl* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 121-122. Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî juga termasuk ulama yang berpendapat demikian. Lihat karyanya, *Ushûl al-Syarî'ah* (Cairo: Maktabah Madbulî dan Beirut: Dâr Iqra', 1983), h. 70. Memang, para ulama klasik belum menggali riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* secara maksimal dari sejumlah kitab-kitab hadits. Lihat, misalnya, Khâlid bin Sulaymân al-Muzaynî, *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur`ân* (*Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah*): *Dirâsat al-Asbâb Riwayatan wa Dirâyat* (Makkah: Dâr Ibn al-Jauzî, 1427 H), 2 volume.

⁶⁰ Abû Zayd, *Maftûm al-Nashsh*, h. 97.

Qur'ân dan tafsir melihat hubungan antara keduanya, karena mereka beranggapan bahwa *asbâb al-nuzûl* murni merupakan persoalan riwayat, padahal peran analisis *munâsabah* mengandaikan penalaran terhadap korelasi antarayat dan kisah historis apa yang terkait di dalamnya. Ini artinya bahwa bagi Abû Zayd, *Asbâb Al-Nuzûl* tidak murni seluruhnya riwayat, melainkan bidang telaah rasional yang mengambil andil peran tertentu di dalamnya. Pendapat ini sejalan dengan pendapat beberapa pengkaji al-Qur'an bahwa *Asbâb Al-Nuzûl* di samping harus dicermati secara kritis dengan mengujinya dengan konteks al-Qur'an dan konteks kesejarahan, juga harus diinteraksikan dengan penafsiran yang "adil" terhadap konteks kesejarahan yang terkandung dalam susunan keserasian ayat.⁶¹

Bagi Abû Zayd, *asbâb al-nuzûl* adalah konteks sosial yang ada pada teks (*al-siyâq al-ijtimâ'î li al-nushûsh*) yang bisa didekati tidak sekadar melalui riwayat di luar teks (konteks eksternal), melainkan juga melalui keterangan yang bisa dianalisis dari dalam teks (konteks internal ayat).

Dalam ilmu semantik (*'ilm al-dilâlah*), "konteks sosial" (*al-siyâq al-ijtimâ'î*, atau *al-siyâq al-tsaqâfi*) adalah konteks yang terkait dengan makna sosial (*social meaning*) yang terkandung dalam sebuah ungkapan kata atau kalimat, dan terkait dengan kultur atau masyarakat tertentu (makna kultural), seperti kata "akar" akan berbeda dipahami oleh ahli matematika dan ahli bahasa.⁶² Sedangkan, menurut Abû Zayd, konteks sosial adalah konteks kultural atau konteks budaya yang menyertai turunnya teks wah-

yu, dan tentu memang juga menentukan makna teks. Namun dalam pandangan Abû Zayd, hal ini tidak semata terkait dengan makna, melainkan terkait juga dengan formasi teks (*marhalah al-takwîn*). Dalam proses ini, budaya dan bahasa menjadi subjek, sedangkan teks menjadi objek. Itu artinya, budaya dan bahasa membentuk teks. Dalam konteks seperti inilah, *Asbâb Al-Nuzûl* memegang peran sebagai pemberi muatan konteks sosial bagi teks. mengemukakan dua aspek dalam hubungan antara teks, budaya, dan realitas. Pada tahap selanjutnya, teks tidak lagi menjadi objek, melainkan menjadi subjek membentuk budaya dan bahasa (*marhalah al-takawwun*). Pada tahap awal, Abû Zayd menyebut al-Qur'an sebagai "produk budaya" (*muntaj tsaqâfi*), karena dibentuk oleh budaya selama dua puluh tahun lebih, sedangkan pada tahap kedua, ia menyebut al-Qur'an sebagai "produser budaya" (*muntij al-tsaqâfah*).⁶³ Interaksi subjek-objek antara teks dan budaya bisa dijelaskan sebagai berikut:⁶⁴

Budaya → Teks → Budaya

Dalam hermeneutika, Abû Zayd juga menyebut istilah lain yang semakna, yaitu "konteks pewahyuan" (*siyâq al-tanzîl*). Konteks jenis ini adalah salah satu dari lima jenis level konteks (*mustawâ al-siyâq*) yang, menurutnya, harus dipertimbangkan dalam memahami teks.⁶⁵ Konteks pewahyuan

⁶¹ Lihat 'Imrân Samîh Nazâl, *al-Wahdah al-Târîkhiyyah li al-Suwar al-Qur'âniyyah* (Aman: Dâr al-Qurrâ` dan Damakus: Dâr Qutaybah, 2006), h. 75-96; Musthafâ Muslim, *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 41; Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), h. 59.

⁶² Farîd 'Iwadh Haydar, *'Ilm al-Dilâlah: Dirâsah Nazhariyyah wa Tathbîqiyyah* (Cairo: Maktabah al-Âdâb, 2005), h. 162.

⁶³ Nur Ichwan, *Meretas*, h. 74.

⁶⁴ Nur Ichwan, *Meretas*, h. 74.

⁶⁵ Lima level konteks dimaksud adalah: (1) konteks sosio-kultural yang terdiri dari aturan sosial dan kultural, dengan semua konvensi, adat kebiasaan, dan tradisinya yang dituangkan dalam bahasa teks, (2) konteks eksternal (konteks percakapan, *siyâq al-takhâthub*) yang dituangkan dalam struktur bahasa (*bun-yah lughawiyah*) teks, (3) konteks internal yang berkaitan dengan "ketidakintegritas" struktur teks (karena perbedaan antara urutan *mushhaf* dengan urutan turun ayat) dan keragaman level wacana, (4) konteks linguistik yang berkaitan dengan elemen-elemen kebahasaan dalam suatu teks, melainkan juga "yang tak dikatakan" (*al-maskût 'anhu*) dengan

adalah konteks percakapan (*siyâq al-takhâthub*) yang bisa diamati dalam bentuk struktur bahasa (*bun-yah lughawiyyah*). Konteks percakapan berkaitan hubungan antara pembicara atau pengirim pesan dan partner bicara atau penerima pesan pada satu sisi dan otoritas tafsir dan interpretasi pada sisi lain. Konteks pewahyuan didasarkan atas kenyataan bahwa al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur selama dua puluh tahun lebih.⁶⁶ Konteks pewahyuan sebagai konteks yang dimunculkan dalam hubungan pengirim dan penerima pesan tampaknya lebih luas dari sekadar *Asbâb Al-Nuzûl* yang berisi peristiwa yang terjadi atau pertanyaan yang diajukan.

Pandangan Abû Zayd bahwa *Asbâb Al-Nuzûl* tidak sekadar riwayat (sumber eksternal), melainkan juga analisis terhadap konteks internal ayat, berbeda dengan pandangan tradisional para ulama yang selama ini mengklaim (meski dalam praktiknya tidak berjalan sesuai dengan klaim semula) bahwa *Asbâb Al-Nuzûl* identik dengan riwayat. Al-Wâhidî (w. 468 H), misalnya, menyatakan berikut:

لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية و السماع ممن شاهدوا الترتيل و وقفوا على الأسباب، و بحثوا عن علمها و جدوا في الطلاب.⁶⁷

Tidak halal (haram) mengatakan berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat al-

melampaui kata-kata dan masuk ke dalam struktur kultural teks, dan (5) konteks pembacaan yang merupakan upaya dekonstruksi kode (*fakk al-syifrah*), baik secara internal dengan mengasumsikan bahwa ada "pembaca potensial imajinatif" (*al-qâri` al-dhimnî al-mutakhayyal*), yaitu Tuhan sebagai pengirim pesan, maupun secara eksternal (penafsir). Lihat Nur Ichwan, *Meretas*, h. 90-93.

⁶⁶ Nur Ichwan, *Meretas*, h. 91. Menurut Abû Zayd, mengikuti teori komunikasi Roman Jakobson, proses pewahyuan melibatkan pembicara atau pengirim pesan (Tuhan), penerima pesan (Nabi Muhammad), sebuah kode komunikasi (bahasa), dan sebuah canal/ perantara (Jibrîl). Nur Ichwan, *Meretas*, h. 69-70.

⁶⁷ Al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 6.

Qur'an, kecuali dengan riwayat dari orang-orang menyaksikan langsung peristiwa pewahyuan dan mengetahui sebab-sebab tersebut, meneliti ilmunya, dan sungguh-sungguh dalam mencari.

Sebagaimana tampak dari kutipan di atas, pendekatan yang diusulkan oleh Abû Zayd dalam memahami *Asbâb Al-Nuzûl* mencakup dua hal. Pertama, sumber eksternal ayat, yaitu riwayat yang shahîh. Sebagai sumber eksternal, riwayat memang memuat informasi tentang latar belakang turun ayat. Hanya saja, Abû Zayd memandang riwayat *Asbâb Al-Nuzûl* tetap sebagai masalah *ijtihâdî*, karena persoalan penting yang dihadapi riwayat adalah persoalan keshahihan. Di antara riwayat-riwayat tersebut, terkadang ada yang saling kontradiktif, sehingga perlu ditarjih dengan berbagai media, antara lain, kelogisan isi riwayat. Persoalan riwayat tersebut menjadi masalah utama, karena dalam faktanya, tegasnya, riwayat-riwayat tersebut berkembang tidak pada masa Sahabat Nabi Muhammad, melainkan pada masa Tâbi'ûn. Pada masa Sahabat, kebutuhan akan riwayat tersebut tidak mendesak, karena mereka adalah saksi langsung kejadian atau pertanyaan yang melatarbelakangi turun suatu ayat. Kebutuhan tersebut dirasakan oleh generasi sesudahnya, yaitu generasi Tâbi'ûn. Faktor lain adalah bahwa karena seiring dengan berjalannya waktu ingatan Sahabat berkaitan dengan *Asbâb Al-Nuzûl* tidak selalu akurat, atau dalam membatasi kejadian atau pertanyaan apa yang sesungguhnya menjadi latar belakang turun ayat. Oleh karena itu, wajar kemudian Ibn Taymiyah mengingatkan untuk membedakan secara jeli antara keterangan Sahabat tentang *Asbâb Al-Nuzûl* dan keterangan mereka yang sebenarnya adalah penjelasan atau penafsiran terhadap kandungan ayat. Karena ketidakjelasan ungkapan penjelasan Sahabat, bisa terjadi dua orang Sahabat meriwayatkan dua riwayat yang kontradiktif tentang latar belakang turun

suatu ayat.⁶⁸ Pengetahuan tentang *Asbâb Al-Nuzûl* diperoleh oleh para Sahabat melalui indikasi-indikasi yang dikelilingi oleh problema-problema” (*ma’rifah sabab al-nuzûl amr yahshulu li al-shahâbah bi qarâ’in tahtaffu bi al-qadhâyâ*), demikian dikemukakan oleh Abû Zayd sebagaimana dikutip dari pernyataan para ulama terdahulu.⁶⁹ Seorang Sahabat mungkin saja mengaitkan turunnya suatu ayat dengan kejadian tertentu yang dipahaminya sebagai latar belakang turunnya ayat tersebut. Oleh karena itu, Abû Zayd tidak meyakini pengakuan Ibn Mas’ûd yang menyatakan dirinya mengetahui dalam konteks siapa dan di mana turunnya semua ayat al-Qur`an, karena harus dibedakan antara “sebab” (*sabab*) dan “indikasi” (*qarînah*).⁷⁰

Selama ini, dalam literatur ‘ulûm al-Qur`ân, riwayat-riwayat *Asbâb Al-Nuzûl* dari kalangan Tâbi’ûn, seperti Mujâhid, ‘Ikrimah, dan Sa’îd bin Jubair, yang menerima riwayat dari para Sahabat bisa diterima, setingkat hadîts *marfû’* jika terbukti jalur riwayat tersebut bersambung. Patokan dalam menyeleksi riwayat tersebut adalah tingkat kredibilitas para rawi. Nah, menurut Abû Zayd, karena seleksi riwayat tersebut terjadi pada masa Tâbi’ûn, yaitu masa di mana perselisihan politik dan pemikiran, “ideologi” aliran politik dan keagamaan tertentu bisa menyusup dalam mengunggulkan riwayat yang berasal dari seorang Tâbi’î tertentu dan menghambat

riwayat Tâbi’î yang lain.⁷¹ Kritiknya terhadap mekanisme seleksi riwayat karena muatan-muatan ideologi di dalamnya menunjukkan bahwa Abû Zayd sangat selektif dalam menerima riwayat-riwayat *Asbâb Al-Nuzûl*, tapi tidak mencapai seperti skeptisisme tokoh Islam, semisal Fazlur Rahman,⁷² yang memandang hanya sedikit hadîts yang bisa dianggap shahîh, karena kritik kesejarahannya yang kuat. Abû Zayd masih menerima riwayat sebagai sumber eksternal *Asbâb Al-Nuzûl*. Kehati-hatiannya dalam menerima riwayat tidak hanya disebabkan oleh pandangannya tentang historisitas teks-teks keagamaan, baik al-Qur`an dan apalagi hadîts Nabi, melainkan lebih jauh juga disebabkan oleh kritik wacana yang diterapkannya. Wacana agama (*al-khithâb al-dînî*), baik al-Qur`an maupun teks keagamaan umumnya, tidak hanya dipahami karakter historisitasnya seperti yang disebut dalam wacana, melainkan dalam kajian modern terhadap teks dipahami dari yang tersembunyi (*al-maskût ‘anhu*), bisa melalui ungkapan teks secara

⁶⁸ Abû Zayd, *Maḥmûm al-Nashsh*, h. 110.

⁶⁹ Abû Zayd, *Maḥmûm al-Nashsh*, h. 111. Ungkapan yang dikutip Abû Zayd di atas yang dikatakannya sebagai pernyataan ulama terdahulu bisa kita temukan dalam Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 32. Pernyataan ini disebut di sini sebagai pernyataan ulama selain al-Wâhidî, karena dialah selama ini yang dikenal dengan ungkapannya bahwa *asbâb al-nuzûl* identik dengan riwayat. Padahal persoalan riwayat menjadi rumit, sebagaimana dilihat oleh ulama lain, karena perbedaan tafsiran Sahabat Nabi terhadap suatu kejadian dan ungkapan mereka tidak selalu jelas.

⁷⁰ Abû Zayd, *Maḥmûm al-Nashsh*, h. 111.

⁷¹ Abû Zayd, *Maḥmûm al-Nashsh*, h. 111.

⁷² Rahman menunjukkan bahwa hadîts banyak yang diragukan keshahihannya karena ideologi yang menyusup, seperti hadîts yang dimunculkan oleh sekte tertentu dalam kurun waktu belakangan sesudah fase Nabi untuk mengecam sekte lain, yang disebutnya sebagai fenomena hadîts-prohadîts (hadîts yang digunakan untuk mendukung hadîts) dan hadîts-anti-hadîts (hadîts yang digunakan menyerang hadîts lain). Lihat Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 36. Dengan kritik kesejarahannya yang kuat seperti itu, banyak hadîts yang dianggap sebagai tidak shahîh. Ini menyebabkan pembuktian melalui analisis *sanad* dianggap tidak memadai lagi. Di kalangan sebagian orientalis, bahkan, *sanad* dianggap bisa dipalsukan, sehingga mereka kemudian mencurahkan kritik terhadap isi (*matn*) dari perspektif kesejarahan, sosial, maupun politik. Lihat Fatma Kizil, “The Views of Orientalists on the Hadith Literature: A Chronological Analysis (1848-1950)”, dalam www.academia.edu/1222341/the_views_of_orientalists_on_the_hadith_literature (23 Agustus 2013).

tersembunyi, atau melalui konteks eksternal, seperti ideologi.⁷³

Kedua, sumber internal yang bisa dianalisis dari makna ayat. Konteks internal ayat bisa dipahami, baik melalui struktur khususnya, maupun keterkaitan satu bagian ayat dengan bagian-bagian lain dari teks umum. "Struktur khusus" teks yang ia maksudkan adalah struktur bahasa teks yang dieskpresikan dalam menjelaskan kondisi sosio-kultural, karena bisa jadi kondisi tersebut tercermin dalam ungkapan bahasa yang digunakan dalam teks. Analisis internal terhadap suatu bagian ayat melibatkan analisis terhadap beberapa bagian ayat secara umum. Oleh karena itu, menurut Abû Zayd, *Asbâb Al-Nuzûl* tidak bisa dipisahkan dari analisis korelasi (*munâsabah*) ayat dan surah. Alasannya adalah bahwa meski ayat-ayat al-Qur'an dari segi "turun" (*nuzûl*) terkait secara parsial dengan berbagai konteks historis yang masing-masing berbeda, dari segi "pembacaan" (*tilâwah*), yaitu urutan dalam *mushhaf*, saling terkait sebagai suatu kesatuan dan melampaui sekat-sekat historis itu.⁷⁴ Ketika berbicara tentang level konteks (*mustawâ al-siyâq*), sebagaimana disinggung, hal ini disebut sebagai "ketidakintegralan" struktur teks dan keragaman level wacana. "Ketidakintegralan" tersebut maksudnya adalah karena memang urutan ayat al-Qur'an dalam *mushhaf* (*tartîb al-tilâwah*) memang berbeda dengan urutan turunnya (*tartîb al-tanzîl*).⁷⁵ Namun, ketika ayat-ayat yang turun disusun dalam bentuk akhirnya dalam *mushhaf*, keterkaitan antarayat tersebut memiliki dimensi kemukjizatan (*i'jâz*), karena susunan tersebut atas dasar petunjuk (*tawqîfî*), sehingga suatu ayat memiliki korelasi dengan ayat lain.⁷⁶ Menurut Abû

Zayd, sebagaimana makna suatu ayat bisa dipahami dari konteks eksternal, seperti konteks sosio-kultural, begitu juga sebaliknya, konteks eksternal ayat bisa dipahami dari konteks internal ayat.

Penutup

Sebagai bagian akhir dari tulisan ini dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, terkait dengan pandangan Syahûr dan Abu Zayd mengenai Asbâb An-Nuzûl. Menurut Syahûr Asbâb An-Nuzûl yang dipandang sebagai variabel penyebab turunnya sebuah wahyu dapat dianggap melakukan intervensi terhadap nilai keilahian dari al-Kitâb. Asbâb An-Nuzûl lebih diposisikan sebagai alat bantu untuk melihat bagaimana interpretasi sebuah teks pada masa lampau, dan tidak berlaku untuk masa kini. Adapun latarbelakang *Asbâb An Nuzûl* menurut Syahrûr dikarenakan: (1) penanaman sifat adil dan kemaksuman para sahabat; (2) mengunggulkan aliran dan kelompok dan anggapan bahwa salah satu sahabat lebih utama daripada yang lain. Pemikiran Syahrûr tidak berada pada posisi kelompok islamisis, tetapi bukan juga kelompok sekularis, ia menyatakan posisinya dengan istilah *return to the text*,

Muhammad. Sedangkan, tentang susunan surah, terdapat tiga pendekatan yang berkembang di kalangan para ulama. Pertama, pendapat mayoritas ulama bahwa susunan surah berdasarkan ijtihad para sahabat beliau, dibuktikan antara lain dengan variasi *mushhaf* di kalangan sahabat. Kedua, pendapat bahwa susunan surah adalah *tawqîfî*, karena mereka sepakat terhadap *mushhaf* 'Utsmân. Ketiga, pendapat bahwa sebagian surah disusun berdasarkan petunjuk Nabi Muhammad, sedangkan sebagiannya disusun berdasarkan ijtihad sahabat beliau. Lihat lebih lanjut 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irîfân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 346-358. Badr al-Dîn al-Zarkasyî berpendapat bahwa susunan surah adalah *tawqîfî*, antara lain, terlihat dari korelasi akhir suatu surah dengan awal surah sesudahnya. Lihat Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân, tahqîq* Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ' (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/ 1421 H), juz I, h. 329.

⁷³ Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîmî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2007), h. 234-235.

⁷⁴ Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 97-98.

⁷⁵ Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 159.

⁷⁶ Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 160. Para ulama sepakat bahwa susunan ayat al-Qur'an adalah berdasarkan petunjuk (*tawqîfî*) dari Nabi

tetapi dengan pembacaan kontemporer. Sementara bagi Abû Zayd, ilmu *Asbâb Al-Nuzûl* sangat terkait dengan dua bahasan penting; (1) dialektika antara teks wahyu dengan realitas sejarah masyarakat Arab tidak berarti bahwa al-Qur'an hanya merespon kasus spesifik dan keberlakuan isi al-Qur'an menjadi sempit, melainkan melebar dan menembus batas-batas realitas tersebut. Persoalan ini memuat isu universalitas dan partikularitas kandungan ayat, terutama ketika ayat yang turun karena sebab spesifik dituangkan dalam ungkapan umum (2) meskipun dari segi "turunnya" (*nuzûl*), ayat al-Qur'an secara historis berkaitan dengan sebab dan realitas yang melatarbelakanginya, dari segi "pembacaannya" (*tilâwah*), yaitu urutan sesuai dengan *mushhaf*, melampaui batas-batas historis itu, karena ayat-ayat al-Qur'an memiliki koherensi dalam kandungannya. Oleh karena itu, *Asbâb Al-Nuzûl*, sebagaimana ditegaskannya, terkait dengan korelasi antarayat (*munâsabah bayna al-âyat*). Bagi Abû Zayd, *Asbâb Al-Nuzûl* tidak murni seluruhnya riwayat, melainkan bidang telaah rasional yang mengambil andil peran tertentu di dalamnya.

Kedua, terkait dengan kesinambungan dan perubahan pada pemikiran Syahrûr dan Abû Zayd dapat disebutkan bahwa pada Syahrûr, Pandangan Syahrûr terkait dengan wahyu dan al-Kitâb merupakan kesinambungan terhadap pendapat dari para ulama terdahulu, hanya dia banyak melakukan pembacaan yang berbeda terhadap teks. Namun secara umum pandangannya tentang *Asbâb An-Nuzûl* banyak dalam konteks perubahan, dalam artian dia lebih menempatkannya sebagai model pembacaan pada masa lampau terhadap al-kitâb, dan pada masa kini pembacaan menggunakan pendekatan yang berbeda, dan tawaran Syahrûr yaitu dengan pendekatan linguistik yang berbasis kepada realitas manusia. Untuk Abû Zayd, kesinambungan pemikirannya dapat dilihat dari pemikiran Mu'tazilah terutama melalui konsep Mu'tazilah tentang keterciptaan al-Qur'an

(*khalq al-Qur'ân*) yang menjadi basis pandangannya tentang historisitas al-Qur'an. Dengan mengemas konsep tersebut dengan teori sastra, ia menjadi wakil neo-Mu'tazilah dalam konteks modernisasi tekstualitas al-Qur'an. Pemikiran Abû Zayd bahwa *Asbâb Al-Nuzûl* adalah "pemanusiaan" al-Qur'an memiliki akar dari pandangan Mu'tazilah, meski pandangan Mu'tazilah tersebut telah mengalami penyesuaian. Adapun perubahan yang dia lakukan, yaitu: (1) hakikat *asbâb al-nuzûl* adalah hasil dialektika teks dengan realitas; (2) *Asbâb Al-Nuzûl* adalah konteks sosial teks; (3) sumber *asbâb al-nuzûl* bisa diperoleh tidak hanya dari riwayat (sumber eksternal, *khârij al-nashsh*), melainkan konteks historis dalam teks (sumber internal, *dâkhil al-nashsh*); (4) metode sirkularitas (*mudâwalah, diwâl*). Menurut Abû Zayd, sumber internal dan eksternal dipertimbangkan secara sirkular (bolak-balik), seperti gerak kumparan magnet pada alat elektronik seperti kipas angin, secara cepat. Sirkularitas itu tampaknya dimaksudkan oleh Abû Zayd agar kedua sumber dipertimbangkan secara akurat dan "adil" dalam pengertian seimbang, tidak satu arah (linear dari sumber internal ke eksternal, atau sebaliknya).

Referensi

- 'Asymâwî, Muhammad Sa'îd al-.1983. *Ushûl al-Syarî'ah*. Cairo: Maktabah Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra`.
- Abrahamov, Binyamin. 1998. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Abû 'Âshî, Muhammad Sâlim. 2002 M/1423 H. *Asbâb al-Nuzûl: Tahdîd Mafâhîm wa Radd Syubuhât*. Cairo: Dâr al-Bashâ`ir.
- Abû Zayd, Nashr Hâmid.1998. "Inquisition Trial in Egypt", dalam *Recht van de Islam*.

- _____. 1996. *Al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhiyyah al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah*. Al-Dâr al-Baidhâ`/ Suriah dan Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- _____. 2000. *Al-Khithâb wa al-Ta'wîl*. Al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- _____. 1995. *Al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr: Dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurâfah*. Cairo: Maktabat Madbûlî.
- _____. 1996. *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyyât al-Ta'wîl*. Al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- _____. 2005. *Maḥmûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Maroko, al-Dâr al-Baydhâ', al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- _____. 2007. *Naqd al-Khithâb al-Dînî*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- Ainurrofiq (ed.). 2002. *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar Ruzz.
- Amal, Taufik Adnan. 1994. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan.
- Asad, Muhammad. 1980. *The Message of the Qur'ân*. Gibraltar: Dâr al-Andalus.
- Assyaukanie, A. Luthfi. 1998. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer." dalam *Jurnal Paramadina*. Vol. I, No. 1.
- Baltâjî, Muhammad. 2003. *Manhaj 'Umar bin al-Khaththâb fî al-Tasyrî': Dirâsah Mustau'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzhîmâtih*, terj. Masturi Ilham dengan judul *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khaththâb*. Jakarta: Khalifa.
- Clark, Peter. 1996. "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria." dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 7, No. 3.
- Commins, David. 1986. "Religious Reformers and Arabists in Damascus 1885-1914." dalam *International Journal of Middle East Studies*.
- Eickelman, Dale F. 1993. "Islamic Liberalism Strikes Back." dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27.
- Esposito, John L. 1995. *et al* (eds.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haydar, Farîd 'Iwadh. 2005. *'Ilm al-Dilâlah: Dirâsah Nazhariyyah wa Tathbîqiyyah*. Cairo: Maktabah al-Âdâb.
- Ibn 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir. 1997. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: Dâr Suhnûn.
- Ibn al-'Arabî, Abû Bakr. 2000. *Al-'Awâshim min al-Qawâshim*. Cairo: Maktabat al-Sunnah.
- Ibn Katsîr. 1986. *Tafsîr Ibn Katsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Iqbal, Sir Mohammad. 1994. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. edisi V. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Ismail, Achmad Syarqawi. 2003. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrûr*. Yogyakarta: elSAQ Press.
- Jâbirî, Muhammad. 1986. *'Âbid al-Nahnu wa al-Turâts: Qirâ'ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî*. Beirut/ al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- Jamal, Bassâm. 2005. *al-Asbâb Al-Nuzûl*. Maroko, al-Dâr al-Baydhâ': al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.
- Kermani, Navid. 1996. "From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an". Dalam *Offenbarung als Kommunikation, Das Konzept wahy in*

- Nasr Hamid Abu Zays 'Mafhum al-nass'. Frankfurt: Peter Lang.
- Khalafallâh, Muhammad Ahmad. 1999. *Al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm: Ma'a Syarh wa Ta'liq Khalîl 'Abd al-Karîm*. London, Beirut, Cairo: Sînâ li al-Nasyr dan al-Intisyâr al-'Arabî.
- Kurzman, Charles (ed.). 1989. *Liberal Islam, A Sourcebook*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Muslim, Musthafâ. 1997. *Mabâhith fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*. Damaskus: Dâr al-Qalam.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.) 2002. *Studi al Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Muzaynî, Khâlid bin Sulaymân. 1427 H. *al-Muharrar fî Asbâb Nuzûl al-Qur'ân (Min Khilâl al-Kutub al-Tis'ah): Dirâsat al-Asbâb Riwayatan wa Dirâyanan*. Makkah: Dâr Ibn al-Jauzî.
- Nazâl, 'Imrân Samîh. 2006. *Al-Wahdah al-Târîkhiyyah li al-Suwar al-Qur'âniyyah*. Aman: Dâr al-Qurrâ' dan Damakus: Dâr Qutaybah.
- Nur Ichwan, Moch. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju.
- Orsbone, Grant R. 1991. *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: Intervarsity Press.
- Qalyubi, Syihabuddin. 1997. *Stilistika al-Qur'an*. Jogjakarta: Titian Ilahi Press.
- Qathân, Mannâ' al-. *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. ttp: tnp, tt.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago.
- _____. 1994. *Islamic Methodology in History*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Rahman, Yusuf. 2008. "The Qur'an in Egypt III: Nasr Abû Zayd's Literary Approach". Dalam *Coming to Terms with the Qur'ân*, ed. Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin. New Jersey: Islamic Publications International.
- Rippin, Andrew. 1988. "The Function of *Asbâb al-Nuzûl* in Quranic Exegesis". Dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, vol. 51.
- Saifuddin. 2011. *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. 2006. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Suyûthî, Jalâl al-Dîn. 1988. *al-At-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Sya'râwî, Muhammad Mutawallî al. *Tafsîr al-Sya'râwî. Khawâthir Fadhîlah al-Syaikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî Hawla al-Qur'ân al-Karîm*. Cairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.
- Syahrûr, Muhammad. 1990. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî.
- _____. 1998. "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara dengan majalah *Ummat*, No. 4 Thn. IV.
- _____. 1996. *Al-Islâm wa al-Iman Manzhûmah al-Qiyâm*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî.
- _____. 1994. *Dirâsat Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî.

- _____. 2000. *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî.
- Syamsuddin, Sahirun. 2000. "Konsep Wahyu Al Qur'an Dalam Perspektif M. Syahrûr." dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al Qur'an dan Hadis* Vol. 1, No. 1
- Syawwâf, Mahâmî Munir Muhammad Thâhir al. 1993. *Tahâfut al Qirâ'ah al Mu'âshirah*. Cyprus: al-Syawwaf.
- Wâhidî. 2006. *alAsbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Wardani. 2011. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur'an*. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Zarkasyî, Badr al-Dîn. 2001. *al-Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân, tahqîq* Mushtafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ`. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Zarqânî, 'Abd al-'Azhîm. *al-Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zurayq, Qustantine. 1984. "al-Nahj al-'Ashri Muhtawah wa Huwiyatuh Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh." dalam *al-Mustaqbal al-'Arabi*, No. 69.

