

KONSEP ASBĀB AL-NUZŪL

RELEVANSINYA BAGI PANDANGAN HISTORIS SEGI-SEGI TERTENTU AJARAN KEAGAMAAN

Oleh Nurcholish Madjid

Asbāb al-nuzūl adalah konsep, teori atau berita tentang adanya “sebab-sebab turun”-nya wahyu tertentu dari al-Qur’an kepada Nabi *saw*, baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat atau satu surat. Konsep ini muncul karena dalam kenyataan, seperti diungkapkan para ahli biografi Nabi, sejarah al-Qur’an maupun sejarah Islam, diketahui dengan cukup pasti adanya situasi atau konteks tertentu diwahyukan suatu firman. Beberapa diantaranya bahkan dapat langsung disimpulkan dari lafal teks firman bersangkutan. Seperti, misalnya, lafal permulaan ayat pertama surat *al-Anfāl* menunjukkan dengan jelas bahwa firman itu diturunkan kepada Nabi untuk memberi petunjuk kepada beliau mengenai perkara yang ditanyakan orang tentang bagaimana membagi harta rampasan perang. Atau seperti surat *al-Masad* (*Tabbat*), adalah jelas turun dalam kaitannya dengan pengalaman Nabi yang menyangkut seorang tokoh kafir Quraisy, paman Nabi sendiri, yang bernama atau dipanggil Abu Lahab, beserta istrinya. Demikian juga, dari lafal dan konteksnya masing-masing dapat diketahui dengan jelas sebab-sebab turunnya surat *‘Abasa* al-Tahim, ayat tentang perubahan bentuk rembulan (*al-ahillah*) dalam surat *al-Baqarah*/2:189, dan lain sebagainya.

Manfaat Pengetahuan *Asbāb al-Nuzūl*

Di antara hal-hal yang dapat dengan jelas menjadi petunjuk tentang sebab turunnya sebuah firman ialah jika dimulai dengan ungkapan dialogis, seperti “Mereka bertanya kepadamu (Nabi)”, “Katakan kepada mereka”, dan lain-lain. Juga jika di situ disebutkan nama pribadi orang seperti, sudah dikemukakan di atas, nama Abu Lahab, dan juga Zaid (ibn Haritsah).

Pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* akan membantu seseorang memahami konteks diturunkannya sebuah ayat suci. Konteks itu akan memberi penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberi bahan melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikan sebuah firman itu dalam situasi yang berbeda. Dengan mengutip berbagai sumber otoritas dalam bidang ini, Ahmad von Denffer memberi rincian arti penting bagi pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl*, khususnya mengenai ayat-ayat hukum, sebagai berikut:

1. Makna dan implikasi langsung dan segera terpahami (*mukhābir, immediate*) dari sebuah firman, sebagaimana hal tersebut dapat dilihat dari konteks aslinya.
2. Alasan mula pertama yang mendasari suatu kepentingan hukum.
3. Maksud asal sebuah ayat.
4. Menentukan apakah makna sebuah ayat mengandung terapan yang bersifat khusus atau bersifat umum, dan kalau demikian, dalam keadaan bagaimana itu dapat atau harus ditetapkan.
5. Suatu historis pada zaman Nabi dan perkembangan komunitas muslim. Sebagai suatu contoh ialah firman Allah, “*Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; maka ke mana pun kamu menghadapkan wajahmu, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Meliputi dan Mahatahu,*” (Q 2:115). Firman ini turun kepada Nabi berkaitan dengan adanya peristiwa yang dialami sekelompok orang beriman yang mengadakan

perjalanan di malam hari yang gelap gulita. Pagi harinya mereka baru menyadari bahwa semalam mereka bersembahyang dengan menghadap ke arah yang salah, tidak ke kiblat. Kemudian mereka bertanya kepada Nabi berkenaan dengan apa yang mereka alami itu. Maka turunlah ayat suci itu, yang menegaskan bahwa ke mana pun seseorang menghadapkan wajahnya, ia sebenarnya juga menghadap Tuhan, karena Tuhan tidak terikat oleh ruang dan waktu, sehingga Tuhan pun “ada di mana-mana, timur ataupun barat.” Tetapi karena konteks turunnya firman itu bersangkutan dengan peristiwa tertentu di atas, tidaklah berarti dalam sembahyang seorang muslim dapat menghadap ke mana pun ia suka. Ia harus menghadap ke kiblat yang sah, yaitu arah al-Masjid al-Haram di Makkah. Tetapi ia dibenarkan menghadap mana saja dalam shalat jika ia tidak tahu arah yang benar, atau kalau karena kondisi tertentu tidak mungkin baginya menghadap ke arah yang benar.¹

Sumber Berita *Asbāb al-Nuzūl*

Sumber pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* diperoleh dari penuturan para sahabat Nabi. Nilai berita itu sendiri sama dengan nilai berita-berita lain yang menyangkut Nabi dan Kerasulan Beliau, yaitu berita-berita hadis. Karena itu bersangkutan pula persoalan kuat dan lemahnya berita itu, *shahīh* dan *dla'īf*, serta otentik dan palsunya. Semua ini menjadi wewenang cabang ilmu kritik hadis (ilmu *tajrīh* dan *ta'dīl*) para ahli. Dan seperti halnya persoalan hadis pada umumnya, penuturan atau berita tentang suatu sebab turunnya wahyu tertentu juga dapat beraneka ragam, sejalan dengan keanekaragaman sumber berita. Maka tidak perlu lagi ditegaskan bahwa informasi-informasi yang ada harus dipilih dengan sikap kritis.

¹ Ahmad von Denfer, *‘Ulūm al-Qur’ān: An Introduction to the Sciences of the Qur’ān* (London: The Islamic Foundation, 1968), h. 92-93.

Sebagai misal ialah berita tentang sebab turunnya firman yang dikutip di atas. Berdasarkan penuturan Jabil ibn Abdullah, al-Wahidi al-Nisaburi menerangkan tentang adanya beberapa versi lain tentang sebab turunnya firman tersebut, sehingga implikasinya juga dapat menyangkut beberapa situasi yang berbeda. *Pertama*, berdasarkan penuturan Abdullah ibn Umar, seseorang boleh melakukan shalat sunnah ke mana pun di atas kendaraannya. Tapi firman itu juga menegaskan bahwa sembahyang menghadap ke mana pun dalam keadaan darurat, apalagi sembahyang itu bukan sembahyang wajib, melainkan sunnah, tidaklah menjadi persoalan. Sebab yang penting adalah nilai shalat itu sendiri sebagai tindakan mendekatkan diri kepada Allah dan mengasah jiwa untuk lebih bertakwa kepada-Nya. Menghadap kiblat yang telah ditentukan, yaitu al-Masjid al-Haram di Makkah, sekalipun dalam keadaan normal diwajibkan, tidaklah menyangkut sebenarnya nilai shalat itu. Kiblat itu hanya sebagai lambang orientasi hidup yang benar dan konsisten serta kesatuan orientasi itu antara seluruh umat Islam sedunia. Kita sendiri mengetahui betapa efektifnya simbolisasi kiblat ini, dengan dampak kesamaan yang menakjubkan antara seluruh kaum Muslim di muka bumi ini dalam hal peribadatan. Kalangan bukan Islam biasanya merasa heran, mungkin tidak akan dapat mengerti, mengapa terdapat kesamaan yang demikian besar dan jauh di antara seluruh umat Islam di dunia dalam hal shalat dan peribadatan lain. (Dalam agama lain, perbedaan sangat terasa dari sekte ke sekte lain, juga dari bangsa atau negeri ke bangsa atau negeri lain meskipun dari satu sekte).

Walaupun kiblat sebagai lambang persatuan dan kesamaan itu demikian pentingnya, namun berdasarkan firman Allah yang menegaskan bahwa ke mana pun kita menghadapkan wajah kita maka di sanalah wajah Allah, tidaklah dibenarkan adanya tekanan yang serba-mutlak atas kewajiban menghadapkan wajah ke Makkah, sebab tekanan serupa itu akan membawa kepada sikap lebih mementingkan lambang atau simbol daripada isi atau makna. Meskipun lambang dan makna harus ada secara serentak, namun dari

ayat suci itu jelas sekali bahwa segi makna adalah lebih penting daripada segi lambang.

Seterusnya, pandangan lain berdasarkan penuturan Abdullah ibn Abbas, ayat suci di atas itu turun berkenaan dengan adanya pertanyaan kepada Nabi, mengapa mereka diperintahkan untuk melakukan shalat Jenazah bagi Raja Najasyi (Negus) dari Abessinia (Habasyah, Ethiopia), yang semasa hidupnya (sebagai seorang Kristen) bersembahyang menghadap kiblat yang berbeda dengan kiblat mereka sendiri, kaum Muslim. Najasyi adalah Raja Habasyah yang besar sekali jasanya kepada Nabi, kaum Muslim, dan agama Islam, karena perlindungan yang diberikannya kepada para pengikut Nabi yang berhijrah ke negeri itu untuk menghindari dari penyiksaan kaum musrik Makkah. Perlakuan yang amat simpatik kepada kaum Muslim dan sikapnya yang penuh pengertian kepada ajaran Islam yang menyebabkan turunnya firman Allah yang lain, yang menegaskan bahwa sedekat-dekatnya umat manusia dalam rasa cintanya kepada kaum Muslim ialah “*mereka yang berkata, “Kami adalah orang-orang Nasrani,”*” (Q 5:82). Dan Nabi dalam memerintahkan sahabat beliau untuk melakukan shalat jenazah bagi Raja Najasyi menggambarkan raja Habasyah itu sebagai “saudara” kaum beriman.

Dari balik pertanyaan sementara sahabat di atas itu dapat diketahui dengan jelas bahwa sekalipun Najasyi adalah seorang Kristen, Nabi memerintahkan mereka berdoa baginya, mengingat jasa-jasanya yang besar itu. Dan firman Allah yang terkait itu, menurut versi penuturan *asbāb al-nuzūl* ini, menegaskan bahwa masalah ke mana pun orang menghadap dalam sembahyang bukanlah perkara penting. Yang penting ialah sikap batin yang ada dalam dada. Sebab, seperti difirmankan di tempat lain, setiap kelompok manusia mempunyai arah (*wijhah*) ke mana mereka menghadap atau berorientasi. Dan umat manusia dalam orientasi yang berbeda-beda itu hendaknya berlomba menuju kepada berbagai kebaikan, tanpa terlalu banyak mempersoalkan perbedaan

antara mereka. Lengkapnya firman Allah itu, terjemahnya, kurang lebih adalah demikian:

“Dan bagi setiap (kelompok manusia) ada arah (wajah) yang kepadanya kelompok itu menghadap. Maka berlomba-lombalah kamu sekalian untuk berbagai kebaikan. Di (kelompok) mana pun kamu berada, Allah akan mengumpulkan kamu semua. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu,” (Q 2:148).

Jadi firman Allah tentang “timur dan barat” tersebut di atas mempunyai kemungkinan implikasi dan aplikasi yang luas.

Versi ketiga tentang sebab turunnya firman itu menyangkut kaum Yahudi Madinah. Menurut penuturan Ibn Abi Thalhah, ketika Nabi dengan izin Allah mengubah kiblat sembahyang dari arah Yerusalem menjadi ke arah Makkah, kaum Yahudi bertanya-tanya, mengapa ada perubahan yang mengesankan sikap tidak teguh dalam beragama serupa itu?! Maka firman Allah tersebut dimaksudkan untuk menampik ejekan kaum Yahudi dan menegaskan bahwa perkara arah menghadap dalam sembahyang bukanlah sedemikian prinsipilnya sehingga harus dikaitkan dengan persoalan nilai keagamaan yang lebih mendalam seperti keteguhan dan konsistensi (*istiqāmah*) sebagai ukuran kesejatan dan kepalsuan. Sebab akhirnya semua penjuru angin, seperti barat dan timur, adalah milik Allah semata, tanpa kelebihan nilai salah satu yang lain.²

Berkenaan dengan masalah itu bahkan turun firman yang menegaskan bahwa kebaikan tidaklah diperoleh hanya menghadapkan muka ke arah timur ataupun barat, melainkan hal-hal yang lebih sejati seperti iman kepada Allah yang selalu hadir (*omnipresent*) dalam hidup manusia sehari-hari, percaya kepada adanya pertanggungjawaban pribadi mutlak di Hari Kemudian (Akhirat). Dan berbuat kepada sesama manusia dan makhluk untuk dibawa ke

² Al-Wahidi al-Nisaburi, *Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: 1968), h. 4.

Hadirat Tuhan di Akhirat nanti. Lengkapnya, firman berkenaan dengan masalah kiblat ini, terjemahnya adalah demikian:

“Bukanlah kebaikan itu bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat. Tetapi kebaikan ialah jika orang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, para Malaikat, Kitab Suci dan para Nabi; dan jika orang mendermakan hartanya, betapa pun cintanya kepada harta itu, untuk kaum kerabat, yatim piatu, orang-orang miskin, orang terlantar di perjalanan, para peminta-minta, guna membebaskan budak; juga jika orang menegakkan sembahyang dan mengeluarkan zakat; serta mereka yang menepati janji jika mereka berjanji, dan tabah dalam menghadapi penderitaan dan kesusahan, serta dalam masa-masa sulit. Mereka itulah orang-orang yang bertakwa,” (Q 2:177).

Para ulama telah menuangkan masalah *asbāb al-nuzūl* ini dalam berbagai karya ilmiah yang kini menjadi rujukan para ahli.

Implikasi *Asbāb al-Nuzūl*

Salah satu masalah yang banyak dibahas oleh para ahli agama, khususnya segi-segi tertentu ajaran agama di bidang hukum, ialah sejauh mana nilai atau ketetapan hukum dalam Islam ditentukan oleh keadaan ruang dan waktu. Para ahli fiqih sepakat bahwa dalam hukum berubah menurut perubahan zaman dan tempat. Kaidah mereka mengatakan, “*taghayyur al-ahkām bi-taghayyur al-zamān wa al-makān*” (perubahan hukum oleh perubahan zaman dan tempat). Tetapi mereka berselisih tentang batas terjauh dibenarkannya perubahan itu.

Asbāb al-nuzūl menunjukkan banyaknya kasus suatu nilai ajaran atau hukum kepada Nabi dalam kaitannya dengan peristiwa nyata tertentu yang menyangkut Nabi dan masyarakat Islam di zaman beliau. Telah dikemukakan bahwa adanya nama pribadi Zaid yang disebutkan dalam al-Qur’an. Suatu peristiwa pribadi,

berupa perceraian Zaid (“ibn Muhammad”) dan istrinya, Zainab, telah menjadi titik-tolak ditetapkan suatu hukum Tuhan tentang pembatalan atau penghentian makna kehukuman (*legal significance*) praktik pengambilan anak angkat (tanpa memelihara atau mempertahankan adanya informasi tentang siapa ayah-ibu biologis anak tersebut). Pembatalan ini dipertegas dengan contoh nyata, yaitu dinikahkannya Nabi oleh Allah dengan Zainab setelah bercerai dengan Zaid, bekas anak angkatnya. Kemudian Zaid pun tidak lagi menyandang nama “ibn Muhammad” tapi dikembalikan kepada nama aslinya, yaitu “ibn Haritsah”. Firman Allah yang menyangkut tentang Zaid dan Zainab itu demikian:

“Dan ingatlah tatkala engkau (Nabi) berkata kepada dia (Zaid) yang Allah telah karuniakan kebahagiaan dan engkau pun telah pula memberinya kebahagiaan, ‘Pertahankanlah istrimu (Zainab) dan bertakwalah kepada Allah’, namun engkau sendiri (Nabi) merasakan apa yang ada dalam dirimu yang Allah akan memperlihatkankannya, dan engkau (Nabi) takut kepada sesama manusia padahal Allah lebih patut engkau takuti; maka setelah putus Zaid untuk bercerai dari dia (Zainab), agar tidak ada lagi halangan bagi kaum beriman untuk (kawin dengan bekas) istri anak-anak angkat mereka, jika mereka (anak-anak angkat) itu telah putus menceraikan istri-istri mereka. Dan perintah Allah haruslah terlaksana. Tidak sepatutnya bagi Nabi ada perasaan enggan mengenai apa yang diwajibkan Allah kepadanya, sesuai dengan sunnah (hukum) Allah pada mereka yang telah lewat sebelumnya. Dan perintah Allah adalah sesuatu yang sangat pasti. Mereka (yang telah lalu sebelumnya) itu adalah orang-orang yang menyampaikan risalat (pesan-pesan suci) Allah; mereka takut kepada-Nya, dan tidak takut kepada seorang pun selain Allah. Cukuplah Allah sebagai penghitung. Muhammad bukanlah ayah seseorang (tanpa keterkaitan keorangtuan biologis) di antara kamu, melainkan dia adalah Rasul Allah dan Penutup para Nabi. Allah Mahatahu akan segala sesuatu,” (Q 33:37-40).

Jadi firman itu memang turun kepada Nabi berkenaan dengan suatu peristiwa konkret yang menyangkut sepasang suami-istri. Dapat dilihat bahwa dalam peristiwa Zaid dan Zainab dan yang “ditangani” langsung oleh Kitab Suci itu terdapat kaitan antara suatu nilai hukum *kullī* (universal), yaitu pembatalan makna legal praktik mengangkat anak, dengan sebuah kasus *juzʿī* (partikular), yaitu perceraian Zaid dari Zainab dan perkawinan Nabi dengan Zainab, bekas “menantu”-nya.

Masalah selanjutnya yang lebih esensial dari contoh di atas itu ialah, bagaimana suatu nilai dari sebuah kasus dapat ditarik dari dataran generalitas yang setinggi-tingginya. Dengan begitu nilai tersebut tidak lagi terikat oleh kekhususan peristiwa asalmulanya dan dapat diperlakukan pada kasus-kasus lain di semua tempat dan sepanjang masa (dan inilah makna universalitas suatu nilai). Para ahli hukum Islam telah membuat patokan untuk masalah ini, dengan kaidah mereka, “Pengambilan makna dilakukan berdasarkan generalitas lafal, tidak berdasarkan partikularitas penyebab” (*al-ʿibrat-u bi-ʿumūm-i ʿl-lafzh-i, lā bi-khushūsh-i ʿl-sabab-i*). Tetapi sebuah generalisasi hanya dapat dilakukan jika inti pesan suatu firman dapat ditangkap. Ini dengan sendirinya menyangkut masalah kemampuan pemahaman yang mendalam sedalam-dalamnya dan seluas-luasnya. Lalu, pada urutannya, tersangkut pula masalah tafsir, atau bahkan mungkin takwil (interpretasi metaforis) yang tidak jarang menimbulkan kontroversi. Sebab dalam melakukannya selalu ada kemungkinan dicapai suatu pandangan, atau tindakan, yang pada lahirnya seperti meninggalkan atau menyimpang dari ketentuan Kitab Suci.

Contoh klasik dari persoalan tersebut ialah tindakan Umar ibn al-Khaththab pada waktu menjabat sebagai khalifah. Komandan kaum beriman (*Amīr al-Muʾminīn*) itu tidak membenarkan seorang tokoh sahabat Nabi kawin dengan Ahli Kitab (Yahudi atau Kristen), padahal al-Qurʿan jelas membolehkannya. Penyebutan tentang dibolehkannya lelaki Muslim kawin dengan wanita Kristen atau Yahudi dalam al-Qurʿan ada dalam rangkaian dengan penyebutan

tentang dihalalkannya makanan kaum Ahli Kitab itu bagi kaum beriman, sebagaimana makanan kaum beriman halal bagi mereka:

“Mereka bertanya kepada engkau (Nabi) tentang apa yang dihalalkannya untuk mereka. Jawablah, ‘Dihalalkannya bagi kamu apa saja yang baik; juga (dihalalkan bagi kamu binatang yang ditangkap) oleh binatang-binatang berburu yang kamu latih dengan kamu biasakan menangkap binatang buruan dan kamu ajari binatang-binatang itu dengan sesuatu (keterampilan) yang diajarkan Allah kepada kamu; karena itu makanlah apa yang ditangkap oleh binatang berburu itu untuk kamu, dan sebutlah nama Allah atasnya, serta bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Mahacepat dalam perhitungan. Pada hari ini dihalalkan pada kamu perkara yang baik-baik. Makanan mereka yang mendapatkan Kitab Suci (Ahli Kitab) adalah halal bagi kamu, dan makanan kamu halal bagi mereka. Dan (halal, yakni dibenarkan kawin, bagi kamu) para wanita merdeka dari kalangan wanita beriman, juga wanita merdeka dari kalangan mereka yang mendapat Kitab Suci sebelum kamu, jika kamu beri mereka mahar-mahar mereka, dan kamu nikahi mereka (secara sah), tanpa kamu menjadikan mereka objek seksual semata (zina), dan tanpa kamu memperlakukan mereka sebagai gundik. Barangsiapa menolak untuk beriman, maka sungguh sia-sialah amal perbuatannya, dan ia di akhirat akan tergolong orang-orang yang merugi.” (Q 5:4-5).

Tapi Umar seperti dalam beberapa kasus lain, tidak berpegang kepada makna lahiriah bunyi lafal firman itu. Suatu ketika Umar menerima surat dari Hudzaifah ibn al-Yamman, yang isinya menceritakan bahwa ia telah kawin dengan seorang wanita Yahudi di Kota al-Mada’in. Ketika Hudzaifah meminta pendapat maka Umar, dalam surat jawabannya memberi peringatan keras, antara lain dengan mengatakan: “Kuharap engkau tidak akan melepas surat ini sampai dia (wanita Yahudi) itu engkau lepaskan. Sebab aku khawatir kaum Muslim akan mengikuti jejakmu, lalu mereka mengutamakan para wanita *ahl al-dzimmah* (Ahli Kitab yang

dilindungi) karena kecantikan mereka. Hal ini sudah cukup sebagai bencana bagi para wanita kaum Muslim.”

Menurut jalur penuturan lain, Umar menegaskan bahwa kaum lelaki Muslim kawin dengan wanita Ahli Kitab tidaklah terlarang atau haram. Ia hanya mengkhawatirkan terlantarnya wanita Muslimah. Disebabkan oleh meluasnya daerah kekuasaan politik kekhalifahan Islam, dan banyaknya bangsa-bangsa bukan Muslim yang menjadi rakyat kekhalifahan itu, maka kesempatan nikah dengan wanita Kristen dan Yahudi juga menjadi terbuka lebar. Apabila kelak, setelah Persia dibebaskan (di zaman Umar sendiri) dan lembah Indus oleh Muhamad ibn Qasim (di zaman al-Walid ibn al-Malik), konsep tentang Ahli Kitab diperluas meliputi kaum Majusi dan Hindu-Buddha. Karena itu banyak ahli fiqih yang berpandangan bahwa konsep Ahli Kitab tidak terbatas hanya kepada kaum Yahudi atau Kristen saja, tetapi dapat diperluas juga kepada kaum Majusi atau Zoroastri (sudah sejak Umar), dan kepada kaum Hindu, Buddha, Konfusianis, Taois, Shintois dan lain-lain. Sebab, seperti dikatakan oleh Abdul Hamid Hakim, seorang tokoh terkemuka pembaruan Islam di Sumatera Barat, asal-usul agama-agama Asia itu pun adalah paham Ketuhanan Yang Mahaesa atau Tauhid, dan agama-agama itu mempunyai Kitab Suci.³

Maka apa yang dikhawatirkan khalifah sungguh-sungguh dapat menjadi kenyataan, yaitu terlantarnya kaum Muslimah sendiri jika kaum Muslim lelaki diizinkan dengan bebas menikah dengan wanita Ahli Kitab. Sebab waktu itu kaum Muslim itu hanya terbatas kepada minoritas kecil para penguasa politik dan militer dan hampir terdiri hanya dari bangsa Arab saja, dan belum banyak kalangan dari bangsa lain yang memeluk Islam, sekalipun berada di negara Islam. Meskipun ternyata larangan (sementara) Umar itu lambat laun ditinggalkan (dan bangsa Arab umumnya melakukan integrasi total dengan penduduk di mana mereka hidup sehingga lebur dengan bangsa setempat), namun

³ Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'īn al-Mubīn*, 4 jilid (Bukittinggi: Nusantara, 1955 M/1374 H), h. 48.

kebijakan khalifah kedua itu menjadi preseden dalam yurisprudensi Islam tentang kemungkinan dilakukannya kebijakan khusus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu. Jadi ada timbangan sisa historis dan humanis dalam menetapkan suatu hukum.

Masalah Kepentingan Umum (*al-Mashlahah al-‘Āmmah*)

Maka berdasarkan tindakan Umar itu, para ahli hukum Islam lalu, seperti, misalnya, Muhamad ibn al-Husain, mengatakan “kita ikuti pendapat Umar itu, namun kita tidak memandang perkara tersebut (lelaki Muslim kawin dengan wanita Ahli Kitab) sebagai terlarang. Kita hanya berpendapat hendaknya para wanita Muslim diutamakan, dan itulah juga pendapat Abu Hanifah.” Kemudian Rektor Universitas al-Azhar, Syaikh Abd al-Fattah Husaini, mengatakan bahwa tindakan khalifah kedua itu menyalahi nash atau lafal Kitab Suci, juga menyalahi apa yang dilakukan sebagian para sahabat Nabi. Sebab, selain Hudzaifah, ada beberapa tokoh sahabat Nabi yang beristrikan wanita Ahli Kitab, seperti, misalnya, Utsman ibn Affan, khalifah ketiga, yang beristrikan wanita Kristen Arab, Na’ilah al-Kalbiyah, dan Thalhah ibn Ubaidillah yang beristrikan seorang wanita Yahudi dari Syam (Syiria). Tetapi, kata Rektor al-Azhar lebih lanjut, Umar tidak melakukan larangan itu kecuali setelah melihat adanya hal yang kurang menguntungkan bagi masyarakat Islam. Dan Umar tidaklah mengatakan sebagai haram — hal mana tentu akan berarti menentang hukum Allah — melainkan hanya sekadar menjalankan suatu patokan yang sudah tetap di kalangan para ahli, bahwa pemerintah boleh melarang sementara sesuatu yang sebenarnya halal jika ada faktor yang merugikan masyarakat. Tetapi faktor ini lenyap, maka dengan sendirinya lenyap pula alasan melarangnya.⁴

⁴ Abd al-Fattah, *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi, 1990), h. 161, 177, dan 185.

Karena itu ada yang menyatakan bahwa tindakan khalifah kedua itu adalah sejenis tindakan politik (*tasharruf siyāsī*), yang timbul karena pertimbangan kemanfaatan (*expediency*) menurut tuntutan zaman dan tempat. Kekhalifahan Umar adalah masa permulaan pembebasan negeri-negeri sekitar Arabia, khususnya Syiria, Mesir, dan Persia, yang dalam hal ini adalah jauh lebih kaya daripada Hijaz di Jazirah Arabia. Kekayaan yang melimpah-ruah secara tiba-tiba akibat banyaknya harta rampasan perang, termasuk juga wanita tawanan (yang menurut hukum perang di seluruh dunia pada waktu itu tawanan perang, lelaki maupun lebih-lebih lagi perempuan, adalah sepenuhnya berada di bawah kekuasaan dan menjadi “milik” perampasnya), membuat ibukota, Madinah, mengalami berbagai perubahan sosial yang besar, yang dapat menjadi sumber krisis. Maka Umar dengan berbagai kebijakannya adalah seorang penguasa yang berusaha mengurangi sesedikit mungkin efek kritis perubahan sosial itu.

Dan Umar tidak hanya menerapkan kebijakan politik melarang sementara perkawinan dengan wanita Ahli Kitab. Ia juga dicatat membuat deretan berbagai kebijaksanaan “kontroversial” seperti meniadakan hukum potong tangan bagi pencuri di masa sulit seperti paceklik; penghapusan perlakuan khusus pada para mu'allaf; larangan berkumpul untuk selamanya bagi wanita dengan lelaki yang tidak dikawininya pada saat menunggu (*'iddah*), pengefektifan hukum talak tiga (talak ba'in yang dilarang rujuk) bagi orang yang menyatakan talak tiga kali kepada istrinya meskipun pernyataan itu diucapkan sekaligus dan tanpa renggang waktu; pembagian tanah-tanah pertanian di Syiria dan Irak kepada penduduk setempat (tidak kepada tentara Islam seperti sebagian besar sahabat Nabi berpendapat demikian); pembagian tingkat penerimaan “ransum” (semacam gaji tetap) bagi tentara Islam berdasarkan seberapa jauh ia banyak atau kurang berjasa dalam sejarah Islam sejak zaman Nabi (padahal Abu Bakar, pendahulunya, menerapkan prinsip penyamarataan antara semuanya).

Semua tindakan tersebut tidaklah dilakukan khalifah menurut kehendak hatinya sendiri. Menurut Abd al-Fattah, khalifah dalam menetapkan kebijakan hukumnya menerapkan prinsip bahwa semua hukum agama mengandung alasan hukum (*'illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-mashlahah al-'āmmah*) dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksana hukum bersangkutan.⁵ Dan meskipun, sebagai misal, Umar berbeda dengan Abu Bakar dalam kebijakannya tentang penyamarataan atau pembedaan besarnya jumlah ransum tentara, namun kedua-duanya bermaksud membela keadilan. Abu Bakar berpendapat bahwa keadilan terwujud dengan penyamarataan antara semua tentara Islam, tanpa memandang masa lampau mereka. Sebaliknya Umar justru berpendapat akan tidak adil jika masa lalu masing-masing tentara itu diabaikan, padahal sebagian dari mereka benar-benar jauh lebih berjasa daripada sebagian yang lain. Rasa keadilan mengatakan bahwa sebagian orang yang berbuat lebih banyak tentunya juga harus mendapatkan balas jasa dan penghargaan lebih banyak.

Masalah Historis Ajaran Keagamaan

Itulah wujud contoh apa yang dikemukakan di atas, yaitu bahwa masalah penarikan atau pengangkatan makna umum (generalisasi) suatu nilai hukum akan menyangkut masalah penafsiran dan kemampuan memahami lebih mendalam inti pesan yang dikandungnya. Dan karena kemampuan tersebut dapat berbeda-beda antara berbagai pribadi, maka hasilnya pun dapat berbeda-beda pula. Yang jelas ialah, seperti dikatakan Rektor al-Azhar, pendirian Abu Bakar dan Umar membuktikan bahwa yang dituju oleh hukum ialah makna atau pesan yang dikandungnya (*al-ahkām turadd-u li-*

⁵ *Ibid.*, h. 175.

ma'ānibā).⁶ Ini membawa kita kembali pada polemik sekitar kiblat shalat yang telah dikemukakan di atas. Yaitu bahwa kiblat, dalam arti wujud fisiknya yang menyangkut formalitas penghadapan wajah ke suatu arah tertentu, tidaklah dimaksudkan pada dirinya sendiri, melainkan dimaksudkan maknanya. Dan karena lebih penting daripada formalitas, maka makna tidak boleh ditinggalkan, sementara formalitas dalam keadaan tertentu boleh ditinggalkan.

Konsep *Asbāb al-Nuzūl* mempunyai kaitan yang erat dengan konsep lain yang juga amat penting, yaitu *nāsikh-mansūkh*, berkenaan dengan sumber-sumber pengambilan ajaran agama, baik Kitab maupun Sunnah. Konsep itu, seperti yang pandangan teoretisnya dikembangkan oleh para ahli fiqih dengan kepeloporan Imam al-Syafi'i, menyangkut masalah adanya bagian tertentu dari al-Qur'an ataupun hadis yang "dihapus" (*mansūkh*) dan yang "menghapus" (*nāsikh*).⁷ Meskipun teori "hapus-menghapuskan" ini tidak lepas

⁶ *Ibid.*, h. 177.

⁷ Pembahasan panjang lebar diberikan Imam al-Syafi'i dalam kitabnya yang terkenal, *al-Risālah* (Kairo: Markaz al-Ahram, 1988), h. 96-144 dan 170-176. (Buku ini dapat diperoleh dalam terjemahan Indonesia, *Risalah*). Termasuk masalah *nāsikh-mansūkh* atau "hapus-menghapus" ini adalah keterangan Umar, khalifah kedua, bahwa ada firman bahwa hukuman orang yang sudah beristri atau bersuami kemudian berzina ialah dirajam sampai mati, bukan sekadar dicambuk seratus kali seperti yang ada dalam al-Qur'an sekarang ini. Menurut Umar, firman itu berbunyi (artinya): "*Lelaki maupun perempuan kawin jika berzina, maka rajamlah mereka sama sekali.*"

Menurut para ulama, firman ini dalam isi hukum atau makna legalnya telah menghapus firman Allah: "*Orang yang berzina, perempuan dan lelaki, cambuklah masing-masing seratus kali,*" (Q 4:24). Segi amat menarik dari masalah ini ialah adanya teori dalam *nāsikh-mansūkh* bahwa suatu firman mungkin saja masih tetap bertahan (tidak dihapus) dari segi bunyi lafalnya, tetapi maknanya sudah tidak berlaku, seperti "ayat cambuk" di atas: sebaliknya, ada kemungkinan suatu firman dihapus (terhapus?) dari segi lafalnya, seperti "ayat rajam" di atas, namun hukumnya masih berlaku. Dalam bahasa fiqihnya, ada "penghapusan lafal tapi makna hukumnya tetap" (*naskh al-lafzh wa baqā' al-hukm*) atau sebaliknya "penghapusan hukum tapi lafalnya tetap" (*naskh al-hukm wa baqā' al-lafzh*).

Bagaimana umat Islam memperoleh teori yang "aneh" ini, dapat dilihat dari kesepakatan hampir seluruh para ulama bahwa orang yang sudah kawin

dari kontroversi, namun sebagian besar ulama menganutnya, dengan perbedaan di sana-sini dalam hal materi mana yang menghapus dan mana pula yang dihapus. Yang jelas ialah bahwa dalam kaitannya dengan konsep tentang *Asbāb al-Nuzūl*, konsep *nāsikh-mansūkh* juga mengandung kesadaran historis di kalangan ahli hukum Islam.

Adalah kesadaran historis ini, menurut Hodgson, yang menjadi salah satu tumpuan harapan bahwa Islam akan mampu lebih baik dalam menjawab tantangan zaman di masa depan. Kata Hodgson, yang ikut berharap bahwa umat Islam akhirnya akan mampu menjawab tantangan zaman:

Tetapi barangkali modal potensial terbesar Islam yang paling hebat ialah kesadaran historisnya yang jelas, yang sejak dari semula mempunyai tempat begitu besar dalam dialognya. Sebab, kesediaan mengikuti dengan sungguh-sungguh bahwa tradisi agama terbentuk dalam waktu, dan selalu mempunyai dimensi historis, membuat agama itu mampu menampung ilham baru apa pun ke dalam realita dari warisan dan dari titik-tolak mulanya yang kreatif, yang dapat terjadi lewat penelitian ilmiah atau pengalaman ruhani baru. Al-Syafi'i membawa ke depan kecenderungan yang sudah ada secara laten dalam karya (Nabi) Muhammad sendiri ketika ia menekankan pemahaman al-Qur'an secara benar-benar konkret dalam interaksi historisnya dengan kehidupan Nabi Muhammad dan masyarakat beliau. Ia (al-Syafi'i) melakukan hal ini memang tanpa ketepatan sejarah tertentu, tetapi itu bukanlah maksudnya yang semula; dan meskipun oleh kaum Muslim kemudian hari kajian yang jujur tentang kenyataan sejarah masa silam Islam ditukar dengan gambaran stereotipikal dan berang, namun mereka tidak pernah mengingkari prinsip bahwa ketepatan historis adalah fondasi semua pengetahuan keagamaan.⁸

dan berzina memang harus dihukum rajam sampai mati, seperti dapat dilihat dalam praktik di Kerajaan Saudi Arabia.

⁸ Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 3, ha. 437.

Sekarang bandingkan ungkapan Hodgson itu dengan yang dapat kita baca dalam sebuah kitab klasik, yaitu kitab Muhyi al-Din ibn al-Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, dalam syarah al-Syaikh Abd al-Razzaq al-Qasyani. Dalam kitab ini dijelaskan tentang adanya konteks sejarah bagi ajaran agama-agama sehingga menghasilkan manifestasi lahiriah yang berbeda-beda. Padahal inti semua agama yang benar, sepanjang ajaran tentang pasrah kepada Allah (*islām*) berdasarkan kepercayaan kepada Tuhan Yang Mahaesa (*tawhīd*).⁹ Dalam syarah *Fushūsh al-Hikam* diuraikan sebagai berikut:

Jika cara turunnya ajaran ke dalam jiwa para Nabi itulah yang dimaksud dengan kesatuan cara yang diturunkannya semua ajaran (dari Tuhan), lalu mengapa agama para Nabi itu berbeda-beda? Jawabnya ialah, karena terdapat perbedaan kesiapan antara berbagai umat maka berbeda pula bentuk-bentuk jalan tauhid dan bagaimana jalan itu ditempuh, sementara maksud, tujuan, dan hakikat metode itu semuanya satu, seperti jari-jari yang menghubungkan garis luar lingkaran dengan titik pusat lingkaran itu. Jari-jari tersebut merupakan jalan-jalan yang berbeda-beda menurut perbedaan garis yang menghubungkan antara titik pusat lingkaran itu dengan setiap

⁹ Lihat penjelasan makna asal kata-kata Arab “*islām*” dalam kitab Ibn Taimiyah, *al-Imān* (Kairo: Dar al-Thiba’ah al-Muhammadiyah, t.th.), h. 223-224. Dalam pembahasannya, Ibn Taimiyah antara lain mengatakan:

Hakikat perbedaannya adalah bahwa arti “*islām*” ialah “*dīn*”, dan “*dīn*” adalah masdar dari kata kerja “*dāna-yadīnu*” (yang menunjuk makna) jika (seseorang) tunduk dan patuh. “Agama Islam” yang diridai Allah dan dengan itu diutus-Nya pada Rasul ialah “*istislām*” (sikap tunduk-patuh) kepada Allah semata. Pangkalnya pada kalbu ialah sikap tunduk kepada Allah semata, dengan menyembah (beribadat) kepada-Nya semata, tanpa orang lain. Orang yang menyembah-Nya dan bersama Dia menyembah “tuhan” yang lain bukanlah seorang yang tunduk patuh (*muslim*). Dan orang yang tidak menyembah-Nya, bahkan besar kepala untuk menyembah-Nya, bukanlah seorang muslim. “*Islām*” ialah “*istislām*” kepada Allah, yaitu tunduk dan penghambaan diri kepada-Nya. Para ahli bahasa mengatakan begini: “Seseorang melakukan *islām* (*aslama*) jika ia melakukan *istislām* (*istaslama*). Jadi “*islām*” pada asalnya termasuk bab tindakan (bukan nama), yaitu tindakan kalbu dan anggota badan.”

titik yang ditentukan pada garis lingkarnya. Sama juga dengan cara pengobatan yang berbeda-beda, namun tujuannya adalah satu, yakni kesehatan, dan semua cara pengobatan itu sebagai cara menyingkirkan penyakit dan mengembalikan kesehatan adalah satu. Maka begitu pula cara turunnya ajaran kepada para Nabi adalah satu, dan tujuannya ialah hidayah ke arah kebenaran. Jadi jalan tauhid pun satu, tetapi perbedaan kesiapan umat manusia mengakibatkan perbedaan agama dan aliran. Sebab perbaikan setiap umat adalah dengan menghilangkan keburukan yang khusus ada padanya, dan hidayah mereka bersumber dari berbagai sentra dan martabat yang berbeda-beda menurut tabiat dan kejiwaan mereka.¹⁰

Pendekatan historis ini tidaklah berarti relativisasi total ajaran agama dan sifat yang memandang sebagai tidak lebih daripada produk pengalaman sejarah belaka. Justru dalam penegasan tentang kesatuan agama para Nabi terkandung makna yang tegas bahwa ada sesuatu yang benar-benar universal dalam setiap agama dan menjadi titik-pertemuan antara semua agama. Dan karena yang universal ini tidak terikat oleh ruang dan waktu, maka dapat disebut “tidak historis”.

Tetapi masalahnya tetap sama, yaitu bagaimana menangkap pesan inti yang universal itu, yang tidak tergantung kepada konteks, juga tidak kepada suatu sebab khusus dari *Asbāb al-Nuzūl* munculnya suatu ajaran atau hukum. Maka banyak para ahli yang akhirnya sampai kepada persoalan bahasa: bagaimana kita mempersepsi suatu ungkapan linguistik untuk dapat melakukan generalisasi tinggi dari makna *immediate*-nya ke makna universalnya. Berkaitan dengan ini, penting sekali memahami penegasan dalam Kitab Suci bahwa Allah tidak mengutus seorang Rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya (Q 14:4). Maka meskipun bahasa para Nabi itu bermacam-macam, namun tujuan dan makna risalah mereka

¹⁰ Lihat Syaikh Abd al-Razzaq, *Syarh Fushūsh al-Hikam li al-Syaykh Muḥy al-Dīn ibn al-ʿArabī* (Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1987), h. 8.

semua sama. Hal yang sudah amat jelas ini perlu dipertegas, agar kita waspada agar jangan sampai kita terkungkung oleh lingkaran kebahasaan semata dan terjerumus ke dalam sikap mental seolah-olah suatu nilai akan hilang kebenarannya jika tidak dinyatakan dalam bahasa tertentu atau ungkapan kebahasaan tertentu yang dianggap suci. Bahasa termasuk kategori historis, dan kesadaran kebahasaan akan dengan sendirinya menyangkut kesadaran historis. Tentang hal ini, keterangan yang cukup baik diberikan oleh Ibn Taimiyah, demikian:

Jadi diketahui bahwa Tuhan mengajari jenis manusia agar mengungkapkan apa yang dikehendaki dan digambarkan dalam benaknya dengan bahasanya. Dan yang pertama mengetahui hal itu ialah bapak mereka, yaitu Adam, dan umat manusia pun kemudian mengetahui seperti Adam mengetahui, meskipun bahasa mereka berbeda-beda. Allah telah memberi wahyu kepada Musa dalam bahasa Ibrani (Hebrew) serta kepada Muhamad dalam bahasa Arab, dan semuanya itu adalah sabda (*kalām*) Allah, dan dengan sabda itu Allah menjelaskna apa yang dikendaki dari makhluk-Nya dan apa perintah-Nya, meskipun bahasa itu berlainan. Padahal bahasa Ibrani adalah paling dekat ke bahasa Arab, sedemikian dekatnya sehingga kedua bahasa itu lebih dekat daripada bahasa bukan Arab ('Ajam) satu dari yang lain.¹¹

Namun masalah kebahasaan mungkin akan ternyata tidak terbatas hanya kepada segi linguistiknya semata, tetapi juga kulturalnya. Misalnya, jika dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Allah menciptakan tujuh lapis langit (Q 67:3), terdapat kemungkinan bahwa "tujuh lapis langit" adalah bahasa kultural (yang historis), karena kosmologi yang umum pada waktu itu, khususnya sekitar Timur Tengah, memang mengenal adanya konsep demikian. Dan jika masalah kebahasaan menyangkut pula segi kultural ini, maka konsep *Asbāb*

¹¹ Ibn Taimiyah, *op. cit.*, h. 82.

al-Nuzūl dapat diperluas sehingga tidak hanya menyangkut sebuah ayat tertentu saja misalnya, melainkan menyangkut seluruh Kitab Suci itu seutuhnya; dan tidak hanya berkaitan dengan kasus spesifik dalam kehidupan Nabi dan masyarakat beliau pada saat itu, tetapi meliputi seluruh kondisi kultural dunia, khususnya Timur Tengah, lebih khusus lagi Jazirah Arabia sebagai “situs” langsung wahyu Allah kepada Nabi Muhammad. Karena itu, dari sudut pendekatan historis dan ilmiah kepada wahyu Tuhan, sebagai kelanjutan dan pengembangan ide Imam al-Syai’i, kita tidak hanya akan mendapat manfaat dari pengetahuan tentang *Asbāb al-Nuzūl* saja, tetapi juga, pengetahuan yang lebih menyeluruh tentang pola budaya Arabia dalam sejarahnya yang panjang, sebelum Islam, semasa Nabi, dan (bagi kita sekarang) sesudah Islam. Maka dari sudut ini sungguh besar harapan kita kepada kegiatan penelitian ilmiah di bidang kultural yang mulai tumbuh di Jazirah Arabia. Terutama kegiatan arkeologis yang baru-baru ini secara spektakuler, berkat teknologi satelit, berhasil menemukan kota kina Ubar (Iram) yang didirikan oleh Syaddad ibn Ad hampir empat ribu tahun yang lalu. Jika benar temuan itu maka kita akan lebih mampu memahami penuturan al-Qur’an (87:6-8) tentang kaum ‘Ad dan pesan suci di balik penuturan itu.¹² [❖]

¹² Lihat berita arkeologis penting ini dalam *Time*, 17 Februari 1992, h. 30.