

Posisi Asbabun Nuzul dalam Kerangka Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi: Studi Kasus Ayat Tentang Larangan *Khamr*

Fina Izzatul Muna, Adi Rahmat Hidayatullah

UIN Sunan Kalijaga

finaalmunaeltsanuba@gmail.com, adirahmathidayatullah@gmail.com

Accepted	Revised	Published
6 Maret 2025	23 April 2025	6 Mei 2025

Abstrak: *Asbābun nuzūl* memiliki peranan penting dalam pendekatan hermeneutika Nasr Hamid dan Hasan Hanafi. Penafsiran Al-Qur'an yang sifatnya dinamis, tidak hanya memahami teks secara literal saja, namun dalam diskursus tafsir kontemporer, *asbābun nuzūl* menjadi instrumen penting yang mengkonstruksi makna kontekstual agar lebih relevan, sebab menurut hemat mufasir progresif kontemporer seperti Nasr Hamid dan Hasan Hanafi, Narasi-narasi *Asbābun nuzūl* mampu membangun kesadaran sosio-historis bagi penafsir, sehingga makna yang diproduksi menjadi tidak kaku dan cenderung terlalu linguistik. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif komparatif dengan membandingkan hermeneutikanya Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi berbasis telaah pustaka (*library research*), baik dari sumber primer maupun sekunder dari buku, tugas akhir, maupun artikel jurnal yang masih berkaitan dengan pembahasan. Artikel ini menghasilkan dua temuan penelitian. Pertama, posisi *asbābun nuzūl* sebagai instrumen hermeneutika dinamis dalam penafsiran Al-Qur'an. Nasr Hamid menempatkan posisi *asbābun nuzūl* sebagai metode atau langkah dalam menginterpretasikan teks Al-Qur'an, sedangkan Hasan Hanafi menempatkan posisi *asbābun nuzūl* sebagai dasar tujuan praktis. Kedua, rekonstruksi pemahaman tahapan larangan *khamr* dalam perspektif hermeneutika. Nasr Hamid membagi dalam tiga tahapan *tasyrī'* dan *asbābun nuzūl* masing-masing ayat Al-Qur'an tentang *khamr* sebagai pelengkap atau menutupi celah kekurangan ayat sebelumnya. Sedangkan Hasan Hanafi dari tiga ayat tersebut, *asbābun nuzūl* menjadi alat dan merespon realitas sosial pada masyarakat arab saat itu.

Kata Kunci : *Asbābun Nuzūl, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Larangan Khamr.*

Abstract: *Asbābun nuzūl* plays an important role in the hermeneutical approaches of Nasr Hamid and Hasan Hanafi. The interpretation of the Qur'an, which is dynamic in nature, does not only understand the text literally, but in contemporary interpretive discourse, *asbābun nuzūl* becomes an important instrument that constructs contextual meaning to be more relevant, because according to contemporary progressive mufassir such as Nasr Hamid and Hasan Hanafi, *Asbābun nuzūl* narratives are able to build socio-historical awareness for interpreters, so that the meaning produced is not rigid and tends to be too linguistic. This research uses a comparative qualitative research method by comparing the hermeneutics of Nasr Hamid Abu Zayd and Hasan Hanafi based on library research, both from primary and secondary sources from books, final assignments, and journal articles that are still related to the discussion. This article produces two research findings. First, the position of *asbābun nuzūl* as a dynamic



hermeneutical instrument in Qur'anic interpretation. Nasr Hamid places the position of *asbābun nuzūl* as a method or step in interpreting the Qur'anic text, while Hasan Hanafi places the position of *asbābun nuzūl* as a basis for practical purposes. Second, the reconstruction of the understanding of the stages of the prohibition of *khamr* in a hermeneutical perspective. Nasr Hamid divides it into three stages of *tasyrī'* and *asbābun nuzūl* each Qur'anic verse about *khamr* as a complement or covering the gaps in the shortcomings of the previous verse. While Hasan Hanafi of the three verses, *asbābun nuzūl* becomes a tool and responds to the social reality of Arab society at that time.

Keywords: *Asbābun Nuzūl, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Prohibition of Khamr.*

Pendahuluan

Dalam studi hermeneutika, terutama dalam memahami teks-teks keagamaan seperti Al-Qur'an, konsep *asbābun nuzūl* atau sebab-sebab turunnya ayat memiliki peranan yang signifikan.¹ jika merujuk khazanah klasik tema *asbābun nuzūl* bukan hal yang baru sama sekali, justru bagian dari perangkat '*ulumul qur'an* yang sering dibahas jika membincang seputar Al-Qur'an, sebenarnya bagi mufassir progresif *asbābun nuzūl* bukan sekedar cerita masalalu, tetapi ialah fondasi utama penafsiran, karena menurut mereka pesan cerita-cerita itu menyiratkan konteks social ayat-ayat yang turun, *Asbābun nuzūl* juga memberikan konteks bagaimana seharusnya teks Al-Qur'an ditafsir.² Dalam perspektif dua tokoh kontemporer, Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi melihat pendekatan hermeneutis terhadap *asbābun nuzūl* menawarkan pemahaman yang dinamis terhadap teks. Mereka berupaya menggali makna yang lebih luas dengan memosisikan teks dalam interaksi dengan konteks sosial, budaya, dan ideologis yang melingkupinya.³

Bagi Nasr Hamid Abu Zayd, *asbābun nuzūl* adalah salah satu elemen yang penting dalam memahami teks dinamis. Menurutnya, Al-Qur'an adalah produk budaya yang merespons konteks sosio-politik tertentu, sehingga *asbābun nuzūl* membantu pembaca modern untuk melihat bagaimana teks berinteraksi dengan realitas sosial pada masa lalu dan bagaimana nilai-nilai tersebut bisa diterjemahkan ke dalam realitas kontemporer. Dalam kerangka ini, Nasr Hamid menekankan pentingnya *contextual analysis* untuk menggali makna ayat-ayat agar lebih relevan dengan konteks zamannya.⁴ Begitu pula, Hasan Hanafi melihat *asbābun nuzūl* dari perspektif ideologis, ia mendorong pendekatan pembacaan yang kritis dan relevan dengan kondisi sosial saat ini. Ia tidak hanya menggunakan *asbābun nuzūl* sebagai alat historis tetapi juga sebagai jembatan untuk mengaitkan teks-teks keagamaan dengan kebutuhan-kebutuhan sosial kontemporer. Dalam pandangannya, *asbābun nuzūl* memberikan informasi kontekstual yang memungkinkan ayat-ayat untuk diinterpretasi dalam

¹ M. al-A'zami, "The History of The Quranic Text: Revelation to Compilation," in *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, trans. Sohirin Solihin, Cet. 2 (Jakarta: Gema Insani, 2014), 45.

² M. Quraish Shihab, *Sejarah Dan 'Ulum Al-Qur'an*, Cet. 4 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 53.

³ Shidqy Munjin, "Konsep Asbab An-Nuzul Menurut Nasr Hamid Abu Zaid," *Jurnal Maghza* 3, no. 1 (2018): 105.

⁴ Muhammad Imaroh, "Qiro'ah al-Nash al-Dini: Baina Takwil al-Gharbi Wa al-Takwil al-Islami," in *Hermeneutika Versus Takwil, Pergulatan Rasionalitas Dengan Dogma*, trans. Anis Mashduqi (Yogyakarta: Istana Publishing, 2016), 127.

kerangka sosial modern sehingga lebih mudah diintegrasikan dalam dinamika sosial dan budaya yang terus berkembang.⁵

Dalam penelitian-penelitian yang sudah ada sebelumnya, sebetulnya *asbābun nuzūl* dalam pandangan Nasr Hamid maupun Hasan Hanafi sudah banyak diteliti. Seperti penelitian yang dilakukan oleh Muh. Anshar A Sina dalam skripsinya yang berjudul *Rekonstruksi Konsep Asbābun Nuzūl Perspektif Nasr Hamid Abu Zaid*.⁶ Tesis yang ditulis oleh Siti Nur Hidayah dengan judul *Peran Konsep Asbab Al Nuzul dalam Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*.⁷ Skripsi yang ditulis oleh Mohammad Noor Jihan yang berjudul *Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer (Studi Komparatif Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zaid)*.⁸ Namun, penelitian tersebut hanya sebatas pemahaman Nasr Hamid tidak mengeksplorasi lebih jauh bagaimana hal itu dikombinasikan dengan Hasan Hanafi atau belum disebutkan bagaimana *asbābun nuzūl* dalam kontekstualisasinya Nasr Hamid maupun Hasan Hanafi. Peneliti di atas tidak terbayang secara tegas untuk membandingkan dua tokoh yang memiliki kecenderungan penafsiran kontekstual dan instrumen *asbābun nuzūl*. Meskipun sesama pemikir, tapi mempunyai kecenderungan dan pengaruh penafsiran yang berbeda. Sehingga hal ini mendorong penemuan-penemuan menarik untuk diteliti.

Artikel ini berargumen bahwa secara keseluruhan, dalam kerangka hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi, *asbābun nuzūl* bukan sekadar bagian dari sejarah penurunan ayat tetapi juga sebagai titik awal untuk menggali makna yang bersifat universal dan kontekstual. *Asbābun nuzūl* tidak lagi dilihat sebagai penjelasan final yang membatasi makna ayat. Akan tetapi, sebagai bagian dari upaya untuk memahami kompleksitas relasi antara teks, konteks, dan pembaca. Dengan adanya masalah tersebut, posisi *asbābun nuzūl* dalam hermeneutika Nasr Hamid maupun Hasan Hanafi perlu dikaji supaya lebih mendalam lagi dan penerapan posisi *asbābun nuzūl* tersebut dapat diterapkan dalam contoh penafsiran, seperti penerapan ayat larangan meminum *khamr*.

Artikel ini menggunakan metode penelitian komparatif kualitatif komparatif karena membandingkan kitab hermeneutikanya Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi dengan metode deskriptif-analitis dan berbasis *library research*. Sumber penelitian yang digunakan adalah sumber primer dan sekunder. Sumber primer dari kitab *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Nasr Hamid Abu Zayd dan kitab *Al-Turath Wa al-Tajdid: Mauqifuna Min al-Turath al-Qadim* karya Hasan Hanafi. Sedangkan sumber sekunder berasal dari buku, kitab tafsir, tugas akhir, maupun artikel jurnal yang masih berkaitan dengan pembahasan. Teknik penulisan artikel ini, peneliti mengumpulkan terlebih dahulu data-data sumber primer maupun data sekunder. Setelah itu, peneliti memaparkan data-data yang telah terkumpul. Dalam hal ini, peneliti menemukan biografi dan hermeneutikanya Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi. Kemudian peneliti menganalisis data dengan mengkomparasikan *asbābun nuzūl* hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi dengan contoh penafsirannya. Dengan demikian, peneliti menemukan komparasi urgensi *asbābun nuzūl* yang telah diaplikasikan dalam contoh penafsiran hermeneutikanya Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi.

⁵ Hasan Hanafi, *Dialog Agama Dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 2–3.

⁶ Muh. Anshar A Sina, “Rekonstruksi Konsep Asbab Al-Nuzul Perspektif Nasr Hamid Abu Zaid,” in *Skripsi* (Palu: UIN Datokarama, 2022).

⁷ Siti Nur Hidayah, “Peran Konsep Asbab Al Nuzul Dalam Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd,” in *Tesis* (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2016).

⁸ Mohammad Noor Jihan, “Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer (Studi Komparatif Hassan Hanafi Dan Nasr Hamid Abu Zaid),” in *Skripsi* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007).

Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Gambaran Umum

a. Biografi Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi

Nasr Hamid memiliki nama lengkap Nasr Hamid Rizk Abu Zaid lahir pada tanggal 19 Juli 1943 M./ 16 Rajab 1326 H. di Quhafa, desa kecil bagian utara Mesir dekat kota Tantha di delta Sungai Nil.⁹ Nasr Hamid lahir dari keluarga taat agama sehingga umur 8 tahun sudah menghafalkan Al-Qur'an. Ayahnya seorang petani sekaligus sebagai aktivis Ikhwanul Muslimin dan dipenjara oleh Sayyid Qutb, pemerintah Mesir kala itu dan meninggal saat Nasr Hamid berusia 14 tahun.¹⁰ Pendidikan Nasr Hamid dimulai sejak sekolah dasar di kota Tantha, baik formal dan informal. Sejak umur 4 tahun, ia sudah mengenyam pendidikan informal dengan belajar membaca, menulis, dan menghafal Al-Qur'an di sekolah Qur'an Tradisional (*Kuttab*) di kampungnya. Selain itu, ia juga seorang Qari' di desanya dan bisa menceritakan isi Al-Qur'an sehingga ia Nasr Hamid oleh anak-anak di kampungnya dengan panggilan "Syaiikh Nasr". Pada tahun 1954, saat usianya 11 tahun ia bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Sejak bergabung dengan Gerakan Ikhwanul Muslimin, ia mulai tertarik dengan pemikiran Sayyid Qutb setelah membaca buku karangannya dengan judul *al-Islam wa al-'Adalah al-Ijtima'iyah* (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya bagian keadilan manusia dalam menafsirkan Islam.¹¹ Nasr Hamid melanjutkan pendidikannya di sekolah menengah kejuruan di distrik Kafu Zayyad jurusan Teknik. Setelah ia lulus, pada tahun 1960 sampai 1972 ia menjadi teknisi elektronik Organisasi Komunikasi Nasional Dinas Hubungan di Kairo.¹²

Sejak revolusi Mesir 1954, ia mulai tertarik terhadap studi pemikiran Islam dan menjadikannya sosok yang kritis terhadap persoalan agama.¹³ Tahun 1968, Nasr Hamid melanjutkan pendidikan di Universitas Kairo jurusan Bahasa dan Sastra Arab dan lulus tahun 1972 dengan predikat *cumlaude*. Kemudian ia diangkat menjadi asisten dosen pada mata kuliah studi Al-Qur'an.¹⁴ Selain mengajar di Universitas Kairo, ia juga mengajar bahasa Arab di *Center for Diplomatics* dan Kementerian Pendidikan (1976-1978). Tahun 1978 ia menjadi *fellow* pada *Centre for Middle East Studies* Universitas Pennsylvania, Amerika Serikat.¹⁵ Nasr Hamid melanjutkan magister di jurusan sastra di Universitas Kairo dan tahun 1975 ia mendapatkan beasiswa *Ford Foundation* di American University yang berada di Kairo.¹⁶ Tahun 1981, ia meraih gelar Ph.D di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat. Nasr Hamid juga banyak mendapatkan beasiswa pendidikan dan menjadi Profesor Tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang dan Leiden University, Belanda (1995-1998). Dengan demikian, karier akademik beliau semakin melejit.¹⁷

⁹ Michal Moch, *Nashr Abu Zaid a Critical Od Islamic Thought*, 2017, 17.

¹⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid*, Cet. 1 (Jakarta: TERAJU, 2003), 15.

¹¹ Ichwan, 16.

¹² Sudarto Murtaufiq, "Hermeneutika Al-Qur'an: Kritik Atas Pemikiran Nasr Abu Zaid," *Jurnal Akademika* 9, no. 1 (2015): 4.

¹³ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid*, 17.

¹⁴ Munjin, "Konsep Asbab An-Nuzul Menurut Nasr Hamid Abu Zaid," 106.

¹⁵ Munjin, 107.

¹⁶ Sina, "Rekonstruksi Konsep Asbab Al-Nuzul Perspektif Nashr Hamid Abu Zaid," 35.

¹⁷ Fikri Hamdani, "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zaid," *Jurnal Farabi* 13, no. 1 (June 2016): 32.

Sedangkan Hasan Hanafi memiliki nama asli Hasan Hanafi Hassanaein. Ia lahir di Kairo, 13 Februari 1935 M./ 9 Dzulqa'dah 1353 H. Keluarganya berasal dari Mesir Selatan, tepatnya Provinsi Banu Suwaif, kemudian mereka berpindah ke Kairo. Kakeknya berasal dari Maroko dan menetap di Kairo setelah pulang ibadah haji dan menikah. Sejak umur 5 tahun, Hasan Hanafi mulai menghafalkan Al-Qur'an. Selain itu, ia juga menempuh sekolah formal mulai pendidikan dasar di Madrasah Sulayman Ghawish, pendidikan guru di Al-Mu'allimin (tahun ke-5 pindah ke sekolah Silahdar), dan tamat sekolah menengah di Khalil Aghna pada tahun 1952. Pada tahun 1956, ia mendapatkan gelar sarjana di Fakultas Sastra, Jurusan Filsafat, Universitas Kairo.¹⁸ Hasan Hanafi melanjutkan program magister dan doktor selama 10 tahun di Sarbonne University, Prancis dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 1966. Pemikiran Hasan Hanafi berkembang ketika di Prancis karena dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui bangku kuliah maupun karya orientalis.¹⁹

Pada tahun 1967, Hasan Hanafi memulai karier akademiknya dengan diangkat sebagai Lektor, tahun 1973 sebagai Lektor Kepala, dan diangkat menjadi Profesor Filsafat tahun 1980 jurusan Filsafat Universitas Kairo dan disertai mandat sebagai Ketua Jurusan Filsafat Universitas Kairo. Selain itu, ia juga aktif menjadi dosen tamu di beberapa negara, seperti Prancis (1969), Belgia (1970), Temple University, Philadelphia, AS (1971-1975), Kuwait University (1979), Fez University, Maroko (1982-1984). Hasan Hanafi juga diangkat sebagai Guru Besar tamu di Tokyo University (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab tahun 1985, dan ia menjadi penasihat program pada PBB University, Jepang tahun 1985-1987. Selain dalam bidang akademik, Hasan Hanafi aktif dalam organisasi, baik ilmiah maupun kemasyarakatan. Ia aktif menjadi sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, dan wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Ia juga memprakarsai dan menjadi pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yasar al-Islami* pada tahun 1981. Pemikirannya dalam jurnal mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir, Anwar Sadat sehingga masuk ke penjara.²⁰

b. Pengertian *Asbābun nuzūl*

Asbābun nuzūl berasal dari kata *asbābun nuzūl*. *Asbāb* artinya latar belakang dan *nuzūl* berasal dari *fi'il madli 'nazala'* yang artinya turun. Sehingga *asbābun nuzūl* diartikan sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an. Sedangkan para pakar ilmu Al-Quran, *asbābun nuzūl* ialah kejadian-kejadian yang menjadi latar belakang ayat Al-Qur'an turun. Ayat tersebut turun guna menjelaskan, menjawab, maupun menyelesaikan masalah-masalah pada saat itu.²¹ Menurut Hasbi as-Shidqiy, *asbābun nuzūl* adalah peristiwa turunnya Al-Qur'an untuk menjelaskan hukum pada saat itu, baik turun sesudah terjadi sebab itu atau menjadi hikmah.²² Menurut Quraish Shihab, *asbābun nuzūl* bukan konsep kausalitas karena jikalau tidak ada kejadian berarti ayat Al-Qur'an tidak turun, sehingga menurut Quraish Shihab *asbābun nuzūl* diartikan ada atau tidaknya peristiwa yang turun, Al-Qur'an tetap diturunkan oleh Allah Swt. sesuai

¹⁸ Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), 41–43.

¹⁹ Hasan Hanafi, *Al-Din Wa al-Tsaurah Fi Mishr 1952-1981* (Cairo: Maktabah Madbuli, n.d.), 332.

²⁰ Muhammad Patri Arifin, "Hermeneutika Fenomenologis Hasan Hanafi," *Jurnal Rausyan Fikr* 13, no. 1 (June 2017): 6.

²¹ Sina, "Rekonstruksi Konsep Asbab Al-Nuzul Perspektif Nashr Hamid Abu Zaid," 13.

²² Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an Dan Ulumul Qur'an* (Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1998), 30.

dengan kehendak-Nya.²³ Sedangkan menurut Subhi Shalih, *asbābun nuzūl* berarti berkenaan sebab turunnya satu ayat atau beberapa ayat atau menjadi jawaban, bahkan menjadi penjelas suatu peristiwa pada waktu turun.²⁴

Asbābun nuzūl menurut Syahrur berkaitan dengan konsep wahyu dan Al-Qur'an. Ia menempatkan wahyu sebagai pengetahuan manusia dan melalui proses-proses penyampaian, seperti melalui program fisiologis dan fungsional, personifikasi (suara dan rupa), bentuk getaran atau bisikan hati nurani, mimpi, secara abstrak (Jibril datang tidak bisa ditangkap melalui panca indra, dan bentuk suara.²⁵ Berkenaan dengan proses turunnya wahyu tersebut, ia menjelaskan dengan dua konsep. Pertama, *al-inzal* yang berarti sesuatu diubah tanpa bisa ditangkap oleh manusia untuk mencernanya. Sehingga dipahami sebagai suatu proses menampakkan al-kitab ke *lauh al-mahfudz*. Selain itu, memiliki maksud bahwa wahyu turun sekaligus. Kedua, *at-tanzil* berarti penurunan wahyu melalui perantara malaikat Jibril dalam bentuk materi berupa ujaran.²⁶ Syahrur membangun argumentasi mengenai *asbābun nuzūl* berdasarkan dua tokoh, Jalaluddin as-Suyuti dan Imam Abu Hasan Ali Ibnu Ahmad Al-Wahidi yaitu memahami ayat Al-Qur'an perlu mengetahui sebab-sebab turunnya (al-Wahidi), *asbābun nuzūl* digunakan untuk membantu dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an (Ibn Taimiyah), dan *asbābun nuzūl* tidak menjadi sebab turunnya suatu ayat, tetapi hanya bentuk pengambilan hukum berdasarkan ayat Al-Qur'an tersebut.²⁷

2. Analisis

a. Urgensi *Asbābun nuzūl* dalam Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi

Nasr Hamid Abu Zayd adalah seorang tokoh kuasi objektif progresif,²⁸ Ia dikategorikan sebagai pemikir rasional-reformatif dan lebih terkesan pada teoritis murni, bukan revolusioner seperti Hasan Hanafi.²⁹ Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, Al-Qur'an merupakan produk budaya sehingga kajiannya antroposentris. Akan tetapi, menurutnya para ulama melupakan realitas faktor adanya pembentuk teks Al-Qur'an dan sasaran utama turun karena ulama meyakini Al-Qur'an sebagai *kalamullah* sehingga kajiannya teosentris. Dengan demikian, Nasr Hamid membagi empat pembahasan mengenai *asbābun nuzūl*.³⁰ Pertama, alasan Al-Qur'an diturunkan secara bertahap. Pertanyaan yang sering kali muncul yang ditanyakan oleh ulama Al-Qur'an hingga orang musyrik Makkah mengapa teks Al-Qur'an diturunkan secara bertahap. Menurut Nasr Hamid bahwasanya Al-Qur'an turun secara bertahap bukan sekedar memantapkan hati nabi selaku penerima pertama karena ulama Al-Qur'an merespons rasul penerima wahyu pertama tapi tidak mempertimbangkan kondisi masyarakat.

²³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. VII (Bandung: Mizan, 1994), 89.

²⁴ Subhi Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, trans. Nur Rakhim (Jakarta: Pustaka Firdaus, n.d.), 160.

²⁵ Akh Fauzi Aseri, M. Zainal Abidin, and Wardani, *Kesinambungan Dan Perubahan Dalam Pemikiran Kontemporer Tentang Asbabun Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Dan Nasr Hamid Abu Zayd*, Cet. I (Yogyakarta: IAIN Antasari Press, 2014), 24–26.

²⁶ Aseri, Abidin, and Wardani, 27.

²⁷ Aseri, Abidin, and Wardani, 30–31.

²⁸ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan Ma'na Cum Maghza Atas Al-Qur'an: Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran," in *Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022), 10.

²⁹ Ajar Permono, "Hermeneutika Antroposentris Hasan Hanafi (1935-2021) Dan Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010): Tinjauan Hermeneutika Filosofis," in *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2023), 95.

³⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Ma'fhum An-Nash Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an*, trans. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta, 2016), 114.

Dengan demikian, adanya pertimbangan kondisi nabi sebagai penerima pertama tidak hanya faktor pribadi, tetapi juga merespons kondisi umum masyarakat di mana nabi sejajar dengan masyarakat menjadi sasaran teks.³¹ Nasr Hamid mengatakan bahwa nabi bertugas menjadi perantara penyampaian wahyu saja, sedangkan teks Al-Qur'an merespons realitas tradisi kelisanan. Sehingga tradisi oral yang berkembang dalam kultur menjadi Al-Qur'an harus diturunkan secara bertahap. Lain halnya dengan nabi terdahulu yang bisa membaca dan menulis.³² Dengan demikian, Nasr Hamid menunjukkan bukti adanya hubungan responsif antara realitas dan teks.

Kedua, model penurunan Al-Qur'an secara bertahap. Menurut Nasr Hamid bahwa teks Al-Qur'an diturunkan dengan dua cara, yaitu diturunkan sekaligus dari *Lauh al-Mahfudh* ke langit dunia dan diturunkan secara berangsur dari langit dunia ke bumi untuk merespons realitas.³³ Konsep tersebut bisa mengalami perkembangan, adanya hipotesis tersebut dimaksudkan untuk menghindari sikap kritis terhadap riwayat lama karena kenyataannya tidak ada peristiwa teks Al-Qur'an yang diturunkan sekaligus dari tempat satu ke tempat lain karena hal ini bertentangan dengan konsep *naskh*.³⁴ Ketiga, *dalalah* antara lafaznya yang umum dan khususnya sebab. Menurut Nasr Hamid bahwa *asbābun nuzūl* bukan hanya fakta sejarah pembentukan teks, tetapi pengetahuan tersebut guna memahami teks dan mengeluarkan *dalalahnya*, berarti adanya sebab menghasilkan akibatnya, serta menjadi bukti pemahaman hikmah *tasyri'*, berkaitan dengan ayat hukum. Munculnya sebab bisa membantu ahli fikih supaya bisa mentransformasikan hukum dari sebab khusus ke umum pada kondisi maupun kejadian serupa melalui *qiyas*. Nasr Hamid dalam mentransformasi dari sebab ke gambaran sebab ataupun realitas khusus ke realitas serupa perlu bersandar pada tanda yang ada dalam struktur teks.³⁵ Dalam menemukan *dalalah* teks Al-Qur'an tidak harus memisahkan teks dengan realitas dan tidak berhenti pada peristiwa itu saja, tapi perlu memahami karakteristik ungkapan bahasa. Kajian *asbābun nuzūl* menjadi bekal ahli fikih dalam menggeneralisasikan hukum terhadap realitas serupa lainnya.³⁶ Dalam pemikiran Nasr Hamid, kajian *qiyas* dan '*illah* untuk mencari hikmah dibalik turunnya ayat Al-Qur'an sehingga sebab turunnya ayat menggambarkan tujuannya ayat merespons realitas pada saat itu. Selain itu, pembaca juga menemukan tujuan syariah dari hubungan teks dan realitasnya sehingga ketika menggunakan metode *qiyas* bisa menerapkan tujuan syariah pada realitas kehidupan setelahnya yang secara kultur berbeda pada saat kejadian waktu turun. Dengan demikian, Nasr Hamid berpegang pada keumuman lafaz dan mengabaikan kekhususan sebab teks Al-Qur'an.³⁷

Keempat, penentuan *asbābun nuzūl*. Sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya bahwa *asbābun nuzūl* berperan penting dalam penentuan *dalalah* teks sehingga ukuran apa yang digunakan untuk menentukan peristiwa adalah sebab turunnya teks Al-Qur'an, khususnya riwayat yang bertentangan dan beragam peristiwa yang bertolak belakang.³⁸ Menurut Nasr Hamid, penyebab kebimbangan tersebut terletak pada konsepsi pembatasan pengetahuan ulama tentang *asbabun nuzul* yang bisa diketahui melalui dalil *naql*, riwayat, dan persempitan ruang ijtihad hanya dalam hal riwayat dan melakukan *tarjih* atasnya. Padahal dengan menggunakan metode

³¹ Abu Zaid, 115–16.

³² Abu Zaid, 116.

³³ Abu Zaid, 119.

³⁴ Abu Zaid, 120.

³⁵ Abu Zaid, 121.

³⁶ Munjin, "Konsep Asbab An-Nuzul Menurut Nasr Hamid Abu Zaid," 112.

³⁷ Munjin, 113.

³⁸ Sina, "Rekonstruksi Konsep Asbab Al-Nuzul Perspektif Nashr Hamid Abu Zaid," 51.

tarjīh ulama memiliki konsekuensi terperangkap hipotesis bertujuan mengkompromikan pendapat maupun riwayat yang berasal dari pribadi sebagai atribut kesucian apakah termasuk sahabat atau tabi'in.³⁹ Nasr Hamid menolak pendapat ulama tentang *asbābun nuzūl* yang menganggap riwayat sahabat valid sampai mencapai tahap hadis *musnad*. Menurut Nasr Hamid, ulama tidak menyadari bahwa munculnya *asbābun nuzūl* pada masanya tabi'in karena sahabat tidak begitu perlu dalam meriwayatkan kejadian turunnya ayat. Sesuatu hal yang muncul pada masa sahabat untuk menjawab pertanyaan setelahnya yang dirasa sulit dengan makna teks sehingga butuh *asbābun nuzūl* untuk mengungkap *dalalah* teks. Ayat-ayat Al-Qur'an sangat sedikit yang turun tanpa adanya sebab eksternal. Permasalahan lain muncul karena adanya faktor zaman dan kekuatan ingatan melemah mempengaruhi pengetahuan sahabat untuk mengingat latar belakang kejadian turunnya ayat dan juga ketidakhadiran sahabat dalam penyaksian turunnya ayat Al-Qur'an dengan waktu yang berbeda-beda.⁴⁰

Sedangkan, Hasan Hanafi termasuk tokoh kuasi subjektivis,⁴¹ meskipun ia melihat *asbābun nuzūl* dalam memahami konteks. Hasan Hanafi penganut pemikiran rasional-reformatif atau disebut juga pemikiran revisionis dengan pendekatan historis-kritis dan berhadapan dengan pemikiran tradisional. Hermeneutika yang dibangun oleh Hasan Hanafi adalah praksis pembebasan umat dari keterbelakangan, ketertindasan, dan sebagainya yang sifatnya revolusioner.⁴² Menurut Hasan Hanafi, hermeneutika tidak sekedar teori interpretasi dalam memahami teks, tapi terkandung makna sebagai ilmu yang menerangkan wahyu Tuhan dari kata ke dunia, dari huruf ke realitas, ataupun dari *logos* ke praksis kemudian mentransformasikan wahyu dari maksud Tuhan ke kehidupan nyata. Sedangkan dalam proses memahami teks perlu tahapan kritik.⁴³ Hermeneutika pembebasan bukan hanya sebagai ilmu interpretasi tetapi juga adanya aksi yang memiliki nilai emansipatoris karena memiliki sifat kritis berusaha menolong masyarakat lebih rasional dan supaya tidak terbelenggu irasionalitas zamannya.⁴⁴

Hasan Hanafi tidak mengabaikan tradisi dalam wacana hermeneutikanya. Ia cukup kritis terhadap tradisi yang dianggap ketinggalan zaman, kemudian ia melakukan pembaharuan supaya dapat diterima dalam konteks sekarang. Karena ia beranggapan bahwa kehidupan sifatnya dinamis dan perlu wacana keislaman yang fleksibel supaya bisa menjawab persoalan modern seperti sekarang ini.⁴⁵ Melalui teologi pembebasannya terhadap kiri Islam, ia ingin membangun kehidupan yang bertumpu dengan wacana revitalisasi, reformasi, transformasi sosial, dan kedaulatan bangsa. Sehingga dengan adanya sikap terhadap realitas mampu mengonstruksikan pemikiran keagamaan melalui pemahaman kitab suci berbasis realitas kehidupan. Pemahaman

³⁹ Munjin, "Konsep Asbab An-Nuzul Menurut Nasr Hamid Abu Zaid," 115.

⁴⁰ Sina, "Rekonstruksi Konsep Asbab Al-Nuzul Perspektif Nashr Hamid Abu Zaid," 52–53.

⁴¹ Syamsuddin, "Pendekatan Ma'na Cum Maghza Atas Al-Qur'an: Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran," 8.

⁴² Permono, "Hereneutika Antroposentris Hasan Hanafi (1935-2021) Dan Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010): Tinjauan Hermeneutika Filosofis," 92.

⁴³ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, trans. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pessantren Nawasea Press, 2001), 35.

⁴⁴ Ilyas Supena, *Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika* (Semarang: Pascasarjana IAIN Walisongo, 2012), 9–11.

⁴⁵ Permono, "Hereneutika Antroposentris Hasan Hanafi (1935-2021) Dan Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010): Tinjauan Hermeneutika Filosofis," 111–12.

terhadap teks kitab suci dapat memberikan pembaharuan penafsiran agar teks suci dapat dimanifestasikan dalam realitas kehidupan manusia secara universal.⁴⁶

Menurut Hasan Hanafi, tidak mungkin jika mengaitkan realitas kontemporer dengan realitas ayat Al-Qur'an turun karena ada jarak yang sangat jauh saat teks turun dengan proses penafsiran teks Al-Qur'an. Dengan demikian, cara yang bisa dilakukan dengan menumbuhkan kembali substansi dan ruh dari teori *asbābun nuzūl*. Hal ini untuk merespons realitas pada saat teks turun pada zaman nabi kemudian disesuaikan dengan kondisi realitas dan kebutuhan umat sekarang.⁴⁷ Hasan Hanafi ingin memperoleh makna baru dari interpretasi untuk menyikapi kasus-kasus dalam realitas masyarakat sehingga adanya *asbābun nuzūl* tidak untuk menentukan realitas, tetapi realitas yang menentukannya. Sebagaimana slogan dari karakteristik hermeneutika Hasan Hanafi "*biarkan realitas berbicara dengan sendirinya*". Sehingga Hasan Hanafi ingin membangun mengembangkan metode realitas, yang mana adanya realitas menjadi pertimbangan dalam menginterpretasikan teks sehingga hasil penafsirannya tersebut bersifat temporal dan belum tentu diterapkan ke realitas yang lain.⁴⁸ Cara yang ditempuh oleh Hanafi dengan menggunakan metode penafsiran tematik (*maudlu'i*) yang bermula dari realitas kemudian mencari rujukan teksnya. Setelah itu, baru mengeksplorasi secara metodologis dengan menggali makna dibalik kata yang tertulis secara literal sehingga dapat memberikan pemahaman. Hal tersebut dapat mengubah teks menjadi realitas dari masa lampau ke masa kini sesuai konteks sekarang.⁴⁹ Dengan demikian, upaya Hanafi dalam mentransendensi metode tafsir klasik sehingga bertransformasi menjadi metodologi yang tekstual, realistis, dan rasional akan memunculkan tafsir yang bermula dari realitas kesadaran yang bisa memberikan pencerahan.⁵⁰

b. Aplikasi Posisi *Asbābun nuzūl* Terhadap Contoh Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Hasan Hanafi

Ketika mencari posisi *asbābun nuzūl* dapat dilihat melalui pengaplikasian contoh penafsiran terhadap ayat keharaman minum *khamr*. Inventarisasi Ayat-ayat tentang *khamr*, yakni QS. al-Baqarah [2]: 219, QS. an-Nisā [4]: 43, dan QS. al-Māidah [5]: 90-91.

QS. al-Baqarah [2]: 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ ط وَاثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang *khamar* dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya." Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang) apa yang mereka infakkan.

⁴⁶ Hasan Hanafi, *Al-Turath Wa al-Tajdid: Mauqifuna Min al-Turath al-Qadim* (Kairo: al-Mu'assasah al-Jami'ah li Dirasat wa al-Nashr wa al-Tauzi, 1992), 184.

⁴⁷ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Bandung: Mizan, 2002), 8.

⁴⁸ Asep Mulyaden, Ahmad Hasan Ridwan, and Irma Riyani, "Hermeneutika Hasan Hanafi Dalam Konteks Penafsiran Al-Qur'an," *Hanafiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 5, no. 1 (2022): 21.

⁴⁹ Hasan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Dan Hermeneutik*, trans. Jajat Hidayul Firdaus (Yogyakarta: Primashopie Pustaka Utama, 2003), 107.

⁵⁰ Hanafi, *Al-Turath Wa al-Tajdid: Mauqifuna Min al-Turath al-Qadim*, 185–86.

Katakanlah, “(Yang diinfakkan adalah) kelebihan (dari apa yang diperlukan).”⁵¹

Asbābun nuzūl ayat tersebut berkaitan dengan Umar bin al-Khattab, Muadz bin Jabal, dan kaum Anshar lainnya. Yang mana mereka mendatangi Nabi dan bertanya hukum arak dan judi, karena menurutnya arak dapat melenyapkan akal dan judi bisa menghabiskan harta. Selain itu, dalam riwayat Ahmad dari Abu Hurairah bahwasanya ketika Nabi sampai Madinah, meminum arak dan main judi termasuk hal biasa yang sudah mereka lakukan dan terhitung halal bagi mereka.⁵²

QS. an-Nisā [4]: 43

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا.....الاية

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.*⁵³

Ayat ini masih berkesinambungan dengan ayat sebelumnya tersebut. Ayat ini turun karena mereka sudah biasa minum arak dan ketika suatu hari ada orang dari kalangan Muhajirin menjadi imam dalam Shalat Magrib, tetapi bacaannya kacau dan ternyata ia mabuk. Setelah turun ayat Allah mempertegas larangan minum *khamr* sehingga sebagian orang masih minum arak dan sebagian lagi meninggalkannya.⁵⁴ Ayat ini juga turun setelah Abdurrahman bin Auf mengundang sahabat dan membuat jamuan makan kemudian ia menuangkan *khamar* dan mereka minum arak kemudian mabuk. Ketika masuk waktu shalat, salah satu dari mereka mengimami shalat dan membaca *qul yā ayyuhal kāfirūn, lā a'budu mā ta'budūn, wa nahnu na'budu mā ta'budūn*.⁵⁵ Sehingga turun ayat ini. Kemudian semakin sedikit orang yang minum arak. Pada siang hari, mereka tidak minum *khamr* karena mendekati waktu shalat dan pada malam hari, mereka meminumnya.⁵⁶

QS. al-Mā'idah [5]: 90-91

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

⁵¹ Quran Kemenag, “Surat al-Baqarah ayat 219” dalam <https://quran.kemenag.go.id>, diakses tanggal 21 Desember 2024

⁵² Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 1 (Jakarta: Gema Insani, 2016), 495.

⁵³ Quran Kemenag, “Surat an-Nisa’ ayat 43” dalam <https://quran.kemenag.go.id>, diakses tanggal 21 Desember 2024

⁵⁴ az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 2016, 495.

⁵⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 12 (Jakarta: Gema Insani, 2016), 101–2.

⁵⁶ az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 2016, 496.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩٠﴾

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung (90) Sesungguhnya setan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui minuman keras dan judi serta (bermaksud) menghalangi kamu dari mengingat Allah dan (melaksanakan) salat, maka tidakkah kamu mau berhenti? ⁵⁷

Ayat ini masih berkaitan dengan dua ayat sebelumnya dan lebih mempertegas lagi. *Asbābun nuzūl* ayat tersebut berkaitan dengan Itban bin Malik mengundang Sa'ad bin Abi Waqqash. Setelah, mabuk, mereka saling menyebut kebanggaan diri dan dan marganya. Tiba-tiba Saad mengucapkan syair ejekan kepada kaum Anshar dan salah satu mereka memukulnya dengan rahang unta sehingga mengakibatkan luka yang dalam. Setelah itu, Saad mengadu pada Nabi dan Umar berdoa kepada Allah Swt. untuk meminta kejelasan tentang *khamr*. Setelah ayat ini turun, Umar berkata bahwa mereka akan berhenti mengerjakan hal tersebut.⁵⁸

Analisa Nasr Hamid Abu Zayd atas ayat tentang keharaman minum *khamr* mengkonfirmasi bahwa ayat tersebut turun secara bertahap dalam tiga fase, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 219, QS. an-Nisā' [4]: 43, dan QS. al-Māidah [5]: 90-91. Tahapan dalam *tasyrī'* sangat penting karena berkaitan dengan dialektika hubungan teks dengan realitas.⁵⁹ Fase pertama, QS. al-Baqarah [2]: 219 mengisyaratkan bahwa minuman *khamr* mengandung alkohol dan ketika meminumnya dosanya lebih besar daripada manfaatnya, tapi masyarakat saat itu masih bersikeras untuk mengambil manfaatnya. Tekanan realitas masyarakat yang begitu kuat menuntut teks Al-Qur'an hanya bisa memberikan penjelasan dosa yang terkandung dalam minuman *khamr* karena larangan minum *khamr* masyarakat pada saat itu belum siap menerima. Fase kedua, QS. an-Nisā' [4]: 43 mengisyaratkan larangan shalat dalam keadaan mabuk sehingga melarang minum *khamr* sebelum masuk waktunya shalat. Larangan tersebut menjadi terapi dari efek kecanduan minum *khamr* yang telah mengakar di masyarakat. Pada fase kedua ini, masyarakat arab saat itu masih belum bisa meninggalkan kebiasaan minum *khamr*, kecuali waktu shalat lima waktu dan waktu sekitarnya. Fase ketiga, QS. al-Māidah [5]: 90-91 menerangkan bahwa dua ayat ini merupakan tahap terakhir dalam penentuan keharaman minum *khamr*. Menurut pandangan Nasr Hamid, tahapan *tasyrī'* tidak hanya menegaskan dialektika wahyu dan realitas, tetapi juga mengungkapkan metode teks Al-Qur'an mengubah realitas masyarakat dan mengobati celah cacatnya. Dengan demikian, ketika seseorang memahami teks, mereka harus menarik dari perspektif hukum dan hikmahnya sesuai dengan realitas diturunkannya suatu ayat dan realitas pada zaman setelahnya itu sehingga seakan wahyu tersebut turun pada zaman kita untuk menghadapi realitas zaman tersebut.

Sedangkan menurut Hasan Hanafi ayat-ayat tentang *khamr* tidak dibagi menjadi tiga fase seperti Nasr Hamid. Hanafi lebih menyoroti bahwa Al-Qur'an tidak langsung melarang minuman keras, tetapi prosesnya bertahap dan dengan memahami *asbābun nuzūl* bisa melihat bagaimana *khamr* berkembang seiring perubahan sosial di

⁵⁷ Quran Kemenag, "Surat al-Maidah ayat 90-91" dalam <https://quran.kemenag.go.id>, diakses tanggal 21 Desember 2024

⁵⁸ az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, 2016, 496–97.

⁵⁹ Abu Zaid, *Maḥmū An-Nash Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an*, 126.

masyarakat Arab pada masa itu.⁶⁰ Sehingga turunnya ayat tentang *khamr* untuk menghadapi praktik-praktik sosial yang telah mengakar dalam budaya arab karena mereka menganggap *khamr* adalah suatu yang lazim untuk diminum. Contoh pengaplikasian posisi *asbābun nuzūl* dengan ayat tentang *khamr* QS. al-Baqarah [2]: 219, QS. an-Nisā' [4]: 43, dan QS. al-Māidah [5]: 90-91 dapat dianalisis, sebagai berikut. Pertama, QS. al-Baqarah [2]: 219 hanya menyebutkan bahwa *khamr* memiliki dosa yang besar, namun juga memiliki manfaat bagi manusia, tetapi dosanya lebih besar dibandingkan manfaatnya. Kedua, QS. an-Nisā' [4]: 43 melarang minum *khamr* sebelum shalat sehingga menandakan peringatan. Ketiga, QS. al-Māidah [5]: 90-91 sebagai larangan tegas terhadap *khamr* dan menyebutnya sebagai *rijsun* (kotoran) dan termasuk dari pekerjaan setan. Sehingga penekanan adanya *asbābun nuzūl* dari masing-masing ayat tersebut untuk menunjukkan bahwa larangan *khamr* dalam Al-Qur'an muncul dari kondisi spesifik masyarakat saat itu atau merespons realitas sosial pada konteks tersebut. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya berbicara soal hukum, tetapi juga merespons realita sosial saat itu dan penafsirannya terhadap ayat tentang *khamr* mempertimbangkan kondisi sosial zaman sekarang, bukan sekedar mengikuti aturan yang diterapkan dalam konteks masa lampau, abad ke-7. Hal ini, Hasan Hanafi menjadikan *asbābun nuzūl* sebagai alat dan beranggapan bahwa penafsiran Al-Qur'an bersifat dinamis, tidak hanya memahami teks secara literal tetapi mengadaptasi nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut sesuai konteks sosial yang berubah supaya tetap relevan.

c. Irisan Metodologis Dalam Studi Kasus Ayat-Ayat *Khamr*

Dalam kerangka hermeneutika Al-Qur'an, baik Nasr Hamid Abu Zayd maupun Hasan Hanafi sama-sama menempatkan *asbābun nuzūl* sebagai elemen penting yang menghubungkan teks suci dengan realitas sosial historisnya. Mereka sepakat bahwa memahami Al-Qur'an tidak cukup hanya berhenti pada dimensi literal, melainkan harus mengaitkannya dengan konteks sosial, budaya, dan sejarah saat ayat diturunkan. Namun, meskipun titik awal mereka sama, arah dan orientasi penggunaan *asbābun nuzūl* dalam kerangka hermeneutika masing-masing berbeda secara prinsipil.

Nasr Hamid Abu Zayd memosisikan *asbābun nuzūl* sebagai metode ilmiah untuk membongkar lapisan makna teks secara historis-kontekstual. Ia meyakini bahwa teks Al-Qur'an berinteraksi secara dinamis dengan realitas sosial, sehingga memahami sebab-sebab turunnya ayat memungkinkan penafsir menggali *dalālah* atau makna terdalam teks. Bagi Nasr Hamid, Al-Qur'an bukan hanya kalam ilahi murni, tetapi juga produk budaya dalam konteks sejarah tertentu, sehingga interpretasi teks harus menggeneralisasi nilai-nilai hukum dari kekhususan sebab menuju penerapan prinsip umum melalui metode *qiyas*. Di sisi lain, Hasan Hanafi memandang *asbābun nuzūl* sebagai alat praksis yang bertujuan untuk mereformasi kehidupan sosial umat. Bagi Hanafi, realitas kontemporer harus menjadi sumber inspirasi utama dalam menafsirkan teks, bukan sekedar kembali pada konteks sejarah masa lampau. Ia menggunakan pendekatan hermeneutika emansipatoris yang bertujuan membebaskan umat dari keterbelakangan dan dominasi ideologis dengan menjadikan teks Al-Qur'an sebagai kekuatan transformatif sosial.

ASPEK	NASR HAMID ABU ZAYD	HASAN HANAFI
-------	---------------------	--------------

⁶⁰ Hanafi, *Al-Turath Wa al-Tajdid: Mauqifuna Min al-Turath al-Qadim*, 184.

Fungsi <i>Asbābun Nuzūl</i>	Metode atau langkah ilmiah untuk interpretasi teks	Alat praktis untuk tujuan perubahan sosial
Orientasi Penafsiran	Historis-kontekstual, bertujuan memahami makna teks	Realistis-praksis, bertujuan mereformasi sosial
Model Hermeneutik	Fokus pada keumuman lafaz, bukan hanya sebab khusus	Fokus pada pengaktifan makna dalam realitas kini
Penggunaan <i>Asbābun Nuzūl</i>	Membantu mengungkap <i>dalālah</i> teks untuk aplikasi qiyas kontekstual	Menjadi dasar aktualisasi nilai sosial dari teks
Kritik terhadap Tradisi	Kritik moderat: perlunya rekontekstualisasi tradisi tafsir	Kritik keras: tradisi harus dirombak untuk membebaskan umat
Metodologi Tambahan	Contextual analysis dan pembacaan evolutif teks	Tematik (maudlu'i) berbasis realitas kontemporer
Sikap terhadap Realitas	Realitas saat <i>nuzul</i> harus dipahami untuk diterjemahkan ke masa kini	Realitas kontemporer menjadi sumber dan tolok ukur tafsir

Tabel. perbedaan posisi konseptual *asbābun nuzūl*

Perbedaan pendekatan ini tercermin nyata dalam studi kasus ayat-ayat tentang larangan *khamr*. Nasr Hamid membaca perkembangan hukum larangan *khamr* sebagai proses *tasyri'* yang bertahap, sesuai dengan dinamika perubahan sosial masyarakat Arab saat itu. Ia membaginya dalam tiga fase: pertama, QS. al-Baqarah [2]: 219 yang mengakui adanya manfaat dan dosa besar dalam *khamr*, dengan penekanan bahwa dosanya lebih besar daripada manfaatnya; kedua, QS. an-Nisā' [4]: 43 yang melarang shalat dalam keadaan mabuk, sebagai bentuk terapi sosial bertahap terhadap budaya *khamr* yang mengakar; ketiga, QS. al-Mā'idah [5]: 90-91 yang dengan tegas mengharamkan *khamr* sebagai perbuatan keji dan dari perbuatan setan. Bagi Nasr Hamid, keberadaan *asbābun nuzūl* dalam setiap tahapan ini menegaskan hubungan responsif antara teks wahyu dan perubahan sosial yang gradual, serta menunjukkan metode Al-Qur'an dalam mengubah perilaku masyarakat secara bertahap berdasarkan kesiapan psikologis dan budaya mereka.

Sementara itu, Hasan Hanafi memandang tahapan tersebut bukan sebagai sekadar perkembangan hukum internal teks, melainkan sebagai bentuk respons Al-Qur'an terhadap struktur sosial yang ada. Menurutnya, fakta bahwa Al-Qur'an tidak langsung mengharamkan *khamr* secara tiba-tiba menunjukkan bahwa teks ilahi mengadopsi strategi sosial yang realistis, merespons kondisi budaya Arab di mana *khamr* merupakan bagian integral dari kehidupan mereka. Dengan menekankan *asbābun nuzūl*, Hanafi menunjukkan bahwa larangan terhadap *khamr* lahir dari realitas sosial tertentu yang berubah dan oleh karena itu, setiap upaya untuk menafsirkan ayat ini di masa kini harus memperhatikan dinamika sosial masyarakat kontemporer. Penafsiran tidak cukup sekadar mengikuti teks, melainkan harus mempertimbangkan realitas sosial baru yang mungkin berbeda dari masyarakat Arab abad ke-7.

Dengan demikian, dalam kerangka Nasr Hamid, *asbābun nuzūl* berfungsi mengungkap metodologi historis perubahan sosial dalam Al-Qur'an dan menjadi dasar untuk generalisasi hukum yang kontekstual. Sedangkan dalam kerangka Hasan Hanafi, *asbābun nuzūl* berfungsi sebagai inspirasi praksis sosial, di mana teks ilahi dipahami sebagai instrumen perubahan yang harus terus berbicara kepada dan dari dalam realitas

kontemporer. Kedua pendekatan ini sama-sama menghargai pentingnya *asbābun nuzūl*, namun berujung pada dua arah hermeneutika yang berbeda: Nasr Hamid ke arah rekontekstualisasi hukum secara rasional, Hasan Hanafi ke arah transformasi sosial yang emansipatoris.

Kesimpulan

Studi kasus dalam analisa *asbābun nuzūl* pada ayat-ayat larangan *khamr* (QS. al-Baqarah [2]: 219, QS. an-Nisā' [4]: 43, QS. al-Mā'idah [5]: 90–91) di atas dengan mengelaborasi kedua tokoh sekaligus menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an tidak dapat dipahami hanya secara literal, melainkan harus dikaitkan dengan realitas sosial yang melatarbelakanginya.

Nasr Hamid Abu Zayd menghipotesiskan bahwa larangan *khamr* berkembang melalui tiga tahapan *tasyrī'*, dengan *asbābun nuzūl* menjadi kunci untuk memahami proses perubahan hukum secara bertahap sebagai respons terhadap kesiapan masyarakat Arab saat itu. Sementara Hasan Hanafi berhipotesis bahwa larangan *khamr* mencerminkan respons Al-Qur'an terhadap struktur sosial dan budaya Arab, di mana *asbābun nuzūl* berfungsi sebagai alat praksis untuk menafsirkan teks berdasarkan realitas kontemporer, bukan hanya untuk memahami konteks historisnya.

Poinnya, Jika *asbābun nuzūl* dianalisis melalui ayat-ayat tentang *khamr*, maka dalam perspektif Nasr Hamid Abu Zayd, ia berfungsi untuk membuktikan interaksi evolutif antara teks dan realitas sosial Arab melalui tahapan hukum yang gradual; sedangkan dalam perspektif Hasan Hanafi, ia menjadi alat aktualisasi nilai-nilai transformatif teks untuk merespons kebutuhan dan perubahan sosial kontemporer.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Mafhum An-Nash Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Translated by Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta, 2016.
- Arifin, Muhammad Patri. "Hermeneutika Fenomenologis Hasan Hanafi." *Jurnal Rausyan Fikr* 13, no. 1 (June 2017).
- Aseri, Akh Fauzi, M. Zainal Abidin, and Wardani. *Kesinambungan Dan Perubahan Dalam Pemikiran Kontemporer Tentang Asbabun Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Dan Nasr Hamid Abu Zayd*. Cet. I. Yogyakarta: IAIN Antasari Press, 2014.
- Badruzzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an Dan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1998.
- Hamdani, Fikri. "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zaid." *Jurnal Farabi* 13, no. 1 (June 2016).
- Hanafi, Hasan. *Al-Din Wa al-Tsaurah Fi Mishr 1952-1981*. Cairo: Maktabah Madbuli, n.d.
- . *Al-Turath Wa al-Tajdid: Mauqifuna Min al-Turath al-Qadim*. Kairo: al-Mu'assasah al-Jami'ah li Dirasat wa al-Nashr wa al-Tauzi, 1992.
- . *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Dan Hermeneutik*. Translated by Jajat Hidayul Firdaus. Yogyakarta: Primashopie Pustaka Utama, 2003.
- . *Dialog Agama Dan Revolusi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- . *Hermeneutika Al-Qur'an*. Translated by Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pessantren Nawasea Press, 2001.
- . *Muqaddimah Fi 'Ilm al-Istighrab Mauqifuna Min Turats al-Gharibi*. Cairo: Dar al-Fannani, 1992.

- . *Qadlaya Mu'ashirah Fi Fikrina al-Gharbi*. Beirut: Dar al-Tanwir, 1990.
- . *Qadlaya Mu'ashirah Fi Fikrina al-Mu'ashir*. Beirut: Dar al-Tanwir, 1983.
- Hidayah, Siti Nur. "Peran Konsep Asbab Al Nuzul Dalam Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid." In *Tesis*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2016.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid*. Cet. 1. Jakarta: TERAJU, 2003.
- Imaroh, Muhammad. "Qiro'ah al-Nash al-Dini: Baina Takwil al-Gharbi Wa al-Takwil al-Islami." In *Hermeneutika Versus Takwil, Pergulatan Rasionalitas Dengan Dogma*, translated by Anis Mashduqi. Yogyakarta: Istana Publishing, 2016.
- Jihan, Mohammad Noor. "Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer (Studi Komparatif Hassan Hanafi Dan Nasr Hamid Abu Zaid)." In *Skripsi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Moch, Michal. *Nashr Abu Zaid a Critical Od Islamic Thought*, 2017.
- Mulyaden, Asep, Ahmad Hasan Ridwan, and Irma Riyani. "Hermeneutika Hasan Hanafi Dalam Konteks Penafsiran Al-Qur'an." *Hanafiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 5, no. 1 (2022).
- Munjin, Shidqy. "Konsep Asbab An-Nuzul Menurut Nasr Hamid Abu Zaid." *Jurnal Maghza* 3, no. 1 (2018).
- Murtaufiq, Sudarto. "Hermeneutika Al-Qur'an: Kritik Atas Pemikiran Nasr Abu Zaid." *Jurnal Akademika* 9, no. 1 (2015).
- Nugroho, Muhammad Aji. "Hermeneutika al-Qur'an Hasan Hanafi; Merefleksikan Teks pada Realitas Sosial dalam Konteks Kekinian." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 2 (Desember 2016).
- Permono, Ajar. "Hereneutika Antroposentris Hasan Hanafi (1935-2021) Dan Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010): Tinjauan Hermeneutika Filosofis." In *Disertasi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2023.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan*. Bandung: Mizan, 2002.
- Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Translated by Nur Rakhim. Jakarta: Pustaka Firdaus, n.d.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Cet. VII. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Sejarah Dan 'Ulum Al-Qur'an*. Cet. 4. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Sina, Muh Ansar A. "Rekonstruksi Konsep Asbab Al-Nuzul Perspektif Nashr Hamid Abu Zaid." In *Skripsi*. Palu: UIN Datokarama, 2022.
- Supena, Ilyas. *Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika*. Semarang: Pascasarjana IAIN Walisongo, 2012.
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan Ma'na Cum Maghza Atas Al-Qur'an: Paradigma, Prinsip, Dan Metode Penafsiran." In *Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022.
- Wahid, Abdurrahman. *Hasan Hanafi Dan Eksperimennya, Dalam Kazuo Shimogaki, Kiri Islam*. Yogyakarta: Lkis, 1994.
- Al-Azami, Musthafa. "The History of The Quranic Text: Revelation to Compilation." In *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, translated by Sohirin Solihin. Cet. 2. Jakarta: Gema Insani, 2014.
- Zuhaili, Wahbah az-. *Tafsir Al-Munir*. Jilid 1. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- . *Tafsir Al-Munir*. Jilid 12. Jakarta: Gema Insani, 2016.