

**KONSEP *ASBĀB AN-NUZŪL* NASARUDIN UMAR DAN
IMPLIKASINYA PADA PENAFSIRAN AYAT-AYAT GENDER**

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto

Untuk memenuhi sebagian syarat guna memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)



**PRODI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN HUMANIORA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PURWOKERTO**

1442 H / 2021 M

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya:

Nama : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 1717501023
Jenjang : S1 (Strata 1)
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Humaniora (FUAH)
Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT)
Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

Menyatakan bahwa naskah skripsi berjudul "KONSEP *ASBAB AN-NUZUL* NASARUDDIN UMAR DAN IMPLIKASINYA PADA PENAFSIRAN AYAT-AYAT GENDER" ini keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, bukan dibuatkan orang lain, bukan saduran, juga bukan terjemahan. Hal-hal yang bukan karya saya dalam skripsi ini, diberi citasi dan ditunjukkan dalam daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari terbukti pernyataan saya ini tidak benar, maka saya bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan skripsi dan gelar akademik yang saya peroleh.

IAIN PURWOKERTO

Purwokerto, 22 Februari 2021

Yang Menyatakan



Mochammad Sidqi A.R.
NIM. 1717501023

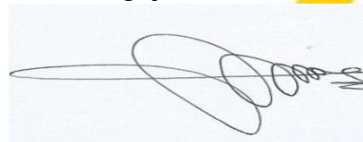
LEMBAR PENGESAHAN

Skripsi berjudul:

**KONSEP *ASBĀB AN-NUZŪL* NASARUDIN UMAR DAN
IMPLIKASINYA PADA PENAFSIRAN AYAT-AYAT GENDER**

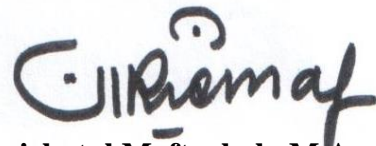
yang disusun oleh Mochammad Sidqi Awaliya Rahman (NIM. 1717501023) Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto telah diujikan pada hari Kamis, 25 Februari 2021, dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar **Sarjana Agama (S.Ag)** oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi.

Penguji I



Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I
NIP. 197805152009011012

Penguji II



Dr. Farichatul Maftuchah, M.Ag
NIP. 196804222001122001

Ketua Sidang



IAIN PURWOKERTO

Dr. Hj Naqiyah, M.Ag
NIP. 19630922 1990022001

Purwokerto, 25 Februari 2021

Dekan,



Dr. Hj Naqiyah, M.Ag
NIP 19630922 1990022001

NOTA DINAS PEMBIMBING

Purwokerto, 22 Februari 2021

Hal. : Pengajuan Munaqosyah Skripsi
Sdr. Mochammad Sidqi A.R.
Lamp. : -

Kepada Yth.
Dekan FUAH IAIN Purwokerto
di Purwokerto

Assalamu'alaikum Wr Wb

Setelah melakukan bimbingan, telaah, arahan, dan koreksi, maka melalui surat ini, saya sampaikan bahwa:

Nama : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 1717501023
Jenjang : S1 (Strata 1)
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Humaniora
Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Konsep *Asbāb an-Nuzūl* Nasaruddin Umar dan Implikasinya pada Penafsiran Ayat-ayat Gender
Sudah dapat diajukan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan

Humaniora, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto untuk dimunaqosyahkan dalam rangka memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag).

Demikian atas perhatian Bapak/Ibu, saya mengucapkan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr Wb

Pembimbing,



Dr. Hj. Naqiyah, M.Ag
NIP. 196309221990022001

MOTTO

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

“Wahai Tuhanku, tiada sedikitpun keburukan dari apa yang Engkau ciptakan”
(Q.S. Ali Imran [3] ayat 191)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti”
(Q.S. al-Hujurat [49] ayat 13)

IAIN PURWOKERTO

PERSEMBAHAN

Tulisan sederhana ini saya persembahkan kepada:

1. Kekasih, penyejuk hati dan suri tauladan, Nabi Muhammad SAW.
2. Kedua orang tua, *Abiina* Djarot Wuyanto, S.Ag dan *Umiina* Laily Yasiroh, S.Ag yang bertahun-tahun berjuang, membimbing dan mendoakan ketiga putranya dengan ikhlas tanpa mengenal lelah.
3. Adiku Ahmad Ardani (16 tahun) dan Nazzalan Nur Muhammad (12 tahun), yang selalu menciptakan suasana baru dengan canda dan tawa.
4. Teruntuk seluruh keluarga besar Simbah al-Maghfurlahu KH. Umar Habib dan al-Maghfurlahu Mirsan Atomowidedjo.



ABSTRAK

Kajian mengenai ilmu *asbāb an-nuzūl* menjadi diskursus dalam *ulūm al-Qurān* yang belum tuntas. Terjadi perbedaan pandangan di antara ulama, baik terkait dengan pentingnya analisis *asbāb an-nuzūl* dalam menafsirkan al-Qur'an, ataupun beragam pembahasan dalam ruang lingkup kajian *asbāb an-nuzūl*, termasuk di dalamnya adalah dialektika pemilihan kaidah pemaknaan ayat. Mayoritas ulama tafsir memilih kaidah *al-'ibratu bi 'umūm al-lafz* untuk memaknai ayat al-Qur'an, sebagian yang lain memilih kaidah *al-'ibratu bi khusūs al-sabab*. Terkait dengan ini, Nasaruddin Umar memandang bahwa penerapan kaidah *al-'ibratu bi 'umūm al-lafz* yang digunakan kebanyakan mufasir mengandung masalah, khususnya ketika kaidah tersebut dihadapkan pada ayat-ayat gender. Terjadi bias pemahaman tentang gender dalam al-Qur'an, sebagaimana dapat terlihat dari beberapa tafsir klasik yang turut berjasa melanggengkan budaya patriarki sampai saat ini.

Melalui penelitian ini, penulis bermaksud mencari perspektif Nasaruddin Umar terkait konsep *asbāb an-nuzūl* sekaligus menganalisis sejauh mana implikasinya pada penafsiran ayat-ayat gender, yang penulis batasi pada tema politik dan sosial. Penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif dan mengambil data-data dari berbagai literatur (*library research*). Pada penelitian ini penulis menggunakan teori Hermeneutika Musahadi HAM yang mempunyai paradigma analisis pada tiga kesadaran: historis, eiditic, dan praksis.

Dari penelitian ini, hasil yang ditemukan antara lain: *pertama*, berkenaan dengan konsep *asbāb an-nuzūl*, Nasaruddin Umar cenderung mempunyai beberapa karakteristik yang baru dibandingkan dengan konsep yang ada, seperti penegasan Nasaruddin Umar bahwa pada kelompok ayat yang mempunyai konteks penurunan (*siyāq*) tidak boleh serta merta memaknainya menggunakan kaidah *al-'ibratu bi 'umūm al-lafz* dan tawaran beliau untuk mengintegrasikan pendekatan ilmu sosial (historis, sosiologis, dan antropologis) untuk menganalisis ayat-ayat yang tidak mempunyai konteks penurunan secara mikro. *Kedua*, konsep *asbāb an-nuzūl* yang ditawarkan Nasaruddin Umar berimplikasi besar apabila diterapkan pada penafsiran ayat-ayat yang mempunyai konteks penurunan (*siyāq*), salah satunya pada titik tertentu mampu melakukan pembacaan ulang (*re-reading*) terhadap ayat-ayat yang sering kali dipahami secara bias. Selain itu, Nasaruddin Umar dalam penafsirannya terbilang konsisten pada metodologi (*khittah*) yang telah dirumuskannya sebelumnya.

Kata kunci: Gender, Tafsir al-Qur'an, Asbāb an-Nuzūl, Politik, dan Ekonomi.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158/1987 dan Nomor: 053b/U/1987.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	Te
ث	ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	Je
ح	ḥ	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	Kh	Ka dan Ha
د	dal	D	De
ذ	žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	ra	R	Er
ز	zai	Z	Zet
س	sin	S	Es
ش	syin	Sy	Es dan Ye
ص	šad	Ṣ̌	Es (dengan titik di bawah)
ض	d'ad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	ža	Ẓ̌	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	qaf	Q	Qi
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	'el
م	mim	M	'em
ن	nun	N	'en
و	waw	W	W
ه	ha'	H	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

2. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	Muta'addidah
عدة	Ditulis	'iddah

3. Ta' Marbūṭah di akhir kata bila dimatikan ditulis h

حكمة	Ditulis	Ḥikmah
جزية	Ditulis	Jizyah

(ketentuan ini tidak tidak diperlakukan pada kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- a. Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h*.

كرامة الاولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-auliya</i>
----------------	---------	--------------------------

- b. Bila *ta' marbūṭah* hidup atau dengan harakat, fathah atau kasrah atau d'ammah ditulis dengan *t*

زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāt al-fiṭr</i>
------------	---------	----------------------

4. Vokal Pendek

-----	fathah	Ditulis	a
-----	kasrah	Ditulis	i
-----	d'ammah	Ditulis	u

5. Vokal Panjang

Fathah + alif	Ditulis	Ā
جاهلية	Ditulis	<i>jāhiliyah</i>
Fathah + ya' mati	Ditulis	Ā
تنسى	Ditulis	<i>tansā</i>
Kasrah + ya' mati	Ditulis	Ī
كريم	Ditulis	<i>karīm</i>
Dlammah + wāwu mati	Ditulis	ū
فروض	Ditulis	<i>furūd'</i>

6. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati	Ditulis	ai
بينكم	Ditulis	<i>bainakum</i>
Fathah + wawu mati	Ditulis	au
قول	Ditulis	<i>qaul</i>

7. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

8. Kata Sandang Alif+Lam

a. Bila diikuti huruf *Qomariyyah*

أَنْتُمْ	Ditulis	<i>a'antum</i>
أَعَدْتُ	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لَنْ شَكَرْتُمْ	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya

السَّمَاءِ	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشَّمْسِ	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

9. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

ذَوِي الْفُرُوضِ	Ditulis	<i>zawī al-furūd'</i>
أَهْلُ السَّنَةِ	Ditulis	<i>ahl as-Sunnah</i>



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah wa syukru lillāh, lā ḥaula wa lā quwwata illa billāh.

Segala puji dan rasa terimakasih (syukur) yang utama tertuju pada Sang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, Allah *Subhānahu Wa Ta'ala* yang telah memberi kepada saya kesempatan yang sangat berharga dan bernilai, mulai dari memperkenankan saya menimba pengetahuan di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto, kampus hijau nan bersahaja untuk mendapatkan *tarbiyah ta'dib wa ta'lim*, yakni sari dari seluruh ilmu adalah ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Shalawat dan salam tidak ada henti-hentinya dihaturkan kepada kekasih Allah SWT, Nabi Muhammad SAW yang diutus di muka bumi untuk menjadi suri tauladan bagi setiap manusia dalam rangka mencapai sebaik-baik kehidupan di dunia dan akhirat.

Terselesaikannya skripsi dengan judul "*Konsep Asbāb an-Nuzūl Nasaruddin Umar dan Implikasinya pada Penafsiran Ayat-ayat Gender*" ini tak lain adalah berkat kasih sayang Tuhan dan tentu banyak pihak yang memotivasi serta mendukung penulis dalam proses pengerjaannya. Untuk itu, penulis haturkan rasa terimakasih sebesar-besarnya kepada:

1. Dr. K.H. Luthfi Hamidi, M. Ag dan Dr. K.H. Mohammad Roqib, M. Ag yang menjabat sebagai rektor IAIN Purwokerto selama proses studi penulis. Segala kebaikan dari keduanya semoga dapat saya teladani.
2. Dr. Hj. Naqiyah, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Purwokerto, sosok wanita cerdas, inspiratif, cekatan dan progresif dalam keilmuan yang selalu menginspirasi. Beliau juga sekaligus pembimbing skripsi yang menyumbangkan banyak masukan serta melancarkan proses terselesaikannya skripsi dan studi. Beliau pulalah yang sempat menafkahkan secercah harapan dan motivasi ketika penulis merasa sangat pesimis, sehingga penulis bertahan hingga proses studi mencapai titik akhir.
3. Dr. Hartono, M. Si., selaku Wakil Dekan I Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Purwokerto.
4. Hj. Ida Novianti, M. Ag selaku Wakil Dekan II Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Purwokerto.
5. Dr. Farichatul Mafuchah, M. Ag, selaku Wakil Dekan III Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Purwokerto.
6. Dr. Munawir, M.S.I selaku Pembimbing Akademik, Ketua Jurusan Ilmu Al-Quran dan Tafsir sekaligus orangtua penulis ketika di kampus.
7. Seluruh dosen yang telah mentransfer ilmu yang bermanfaat khususnya di program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
8. Abah K.H Chabib Makki dan Umi Ny. Hj. Istiqomah Chabib selaku pengasuh Pondok Pesantren al-Amien Purwokerto Wetan, beliau merupakan sosok *murobbi rūhī wa jasadī, mursyid*, dan orangtua, dengan segenap kelembutan selalu memberi doa, nasihat, hikmah, dan bimbingan tanpa henti kepada penulis.

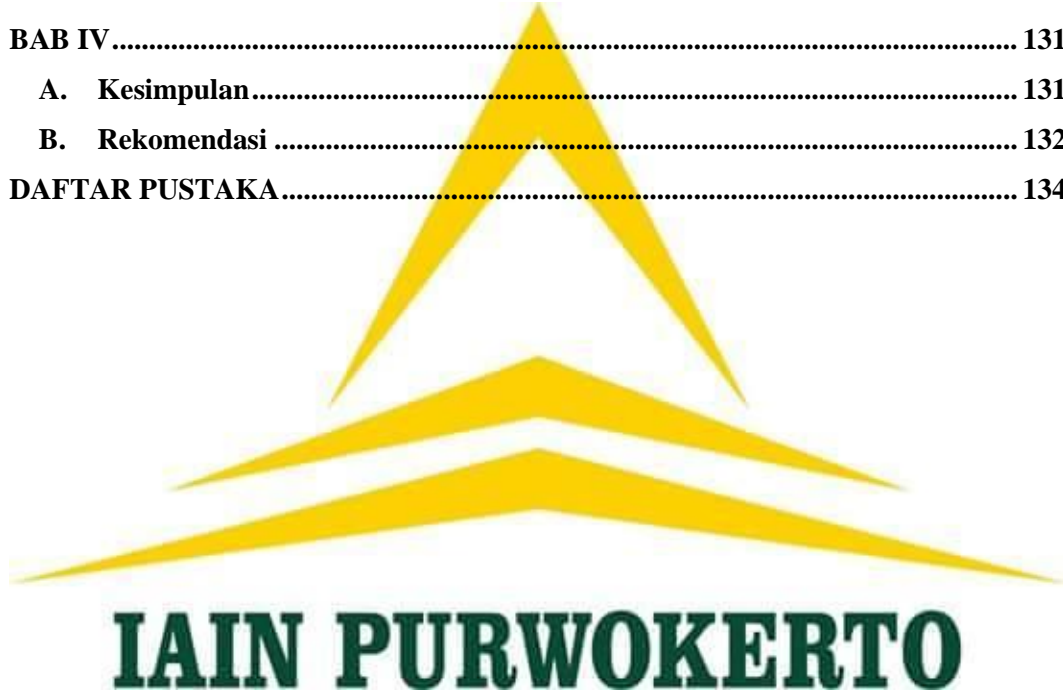
9. Teman-teman Ilmu Al-Quran dan Tafsir serta FUAH IAIN Purwokerto khususnya angkatan 2017 yang kebersamai selama hampir empat tahun pembelajaran dan tidak lupa para santri Ponpes al-Amien Purwokerto Wetan yang selalu mewarnai hari-hari penulis dengan ilmu dan canda.
10. Seluruh pihak yang mendukung dalam penyelesaian studi dan skripsi yang terlalu panjang jika penulis sebutkan satu per satu
11. Terakhir dan yang paling utama adalah kedua orang tua, adik dan keluarga besar penulis yang menyertai serta turut berjuang dalam perjalanan menimba ilmu.



DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	Error! Bookmark not defined.
LEMBAR PENGESAHAN	ii
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA	vii
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian.....	7
D. Manfaat Penelitian.....	7
E. Landasan Teori	8
F. Metode Penelitian.....	11
G. Tinjauan Pustaka	13
H. Sistematika Penulisan	20
BAB II.....	22
A. Biografi Nasaruddin Umar	22
1. <i>Setting Sosio-Historis</i> Lingkungan Keluarga.....	22
2. Riwayat Pendidikan Nasaruddin Umar	23
3. Pengalaman Pekerjaan Nasaruddin Umar	25
4. Karya Ilmiah Nasaruddin Umar	26
5. Penghargaan dan Bintang Kehormatan	28
B. Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i> Nasaruddin Umar	30
1. Definisi <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	30
2. Sumber <i>Asbāb an-Nuzūl</i> (riwayat) dan Metode Tarjihnya.....	46
3. Bentuk <i>Asbāb an-Nuzūl</i> Nasaruddin Umar	49
4. Jumlah <i>Asbāb an-Nuzūl</i> Nasaruddin Umar	55

5. Kaidah Pemaknaan Ayat al-Qur’ān Berdasarkan <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	57
C. Urgensi <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	71
BAB III.....	75
A. Makna Gender dan Isu-Isu ‘Kekerasan’ Gender dalam al-Qur’ān.....	75
1. Makna Gender	75
2. Isu-Isu ‘Kekerasan’ Gender dalam al-Qur’ān	78
B. Analisis Terhadap Penafsiran Ayat-ayat ‘Kekerasan’ Gender (Politik dan Ekonomi).....	83
1. Kekerasan Politik.....	83
2. Kekerasan Ekonomi.....	111
BAB IV	131
A. Kesimpulan.....	131
B. Rekomendasi	132
DAFTAR PUSTAKA.....	134



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian mengenai urgensi dan konsep *asbāb an-nuzūl* menjadi diskursus dalam *ulūm al-Qurān* yang belum tuntas sampai saat ini. Terdapat beberapa ilmuwan muslim yang kemudian memandang tidak penting kajian *asbāb an-nuzūl*. Mereka mengatakan, bahwa upaya penafsiran al-Qur'ān tidak dapat dipengaruhi oleh ada atau tidaknya *asbāb an-nuzūl*. Dengan kata lain, seseorang yang tidak mempunyai dasar pengetahuan sebab-sebab turunnya ayat, tetap dapat memberikan interpretasi dan pemaknaan terhadap ayat-ayat al-Qur'ān (Suma, 2019, p. 203). Asumsi tersebut muncul dengan dalih bahwa tidak seluruh ayat dan surat dalam Al-Qur'ān mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*. Pendapat inilah yang dipegang oleh Muhammad Syahrur bahwa sebenarnya al-Quran tidak mempunyai *asbāb an-nuzūl*, sebab kandungan al-Qur'ān telah terprogram sejak berada di *Lauh al-mahfūz* sebagaimana tersebut dalam Al-Qur'ān; *fi al-kitāb al-maknūn* (Syahrur, 1990, p. 93).

Berbeda dengan pendapat tersebut, terdapat ulama yang menaruh perhatian besar pada kajian *asbāb an-nuzūl* sebagai suatu ilmu yang sangat diperlukan dalam memberikan interpretasi pada ayat al-Qur'ān. Oleh sebab itu, tidak heran terdapat sekian tokoh mufasir yang mengkhususkan diri untuk mempelajari dan meneliti bidang kajian ilmu ini, seperti; Ali bin al-Madini, al-Wāhidī, al-Ja'bari, Ibnu Hajar, al-Suyūṭi, dll (Al-Qaththan, 2005, p. 106). Mereka menulis tentang kajian konsep *asbāb an-nuzūl* dalam satu buku tersendiri, ataupun mengkajinya dalam satu bab khusus dalam karya-karya monumentalnya.

Terlepas dari polemik tersebut, para ulama tafsir sepakat menyatakan bahwa sebagian besar—jika enggan mengatakan seluruhnya—kandungan al-Qur'ān diturunkan oleh Allah Swt untuk memberikan petunjuk kepada umat manusia tanpa terkecuali. Di sisi lain, al-Qur'ān diturunkan Allah Swt secara berangsur-angsur

selama 23 tahun. Selain atas pertimbangan kemampuan manusia yang sangat terbatas, juga terdapat hikmah lain bahwasanya hal tersebut dimaksudkan agar maknanya senantiasa sejalan dan selaras dengan kebutuhan obyektif yang diperlukan umat manusia (U. Shihab, 2005, p. 22). Sehingga kemudian fungsi al-Qur'ān sebagai kitab penuntun (*hudan linnās*) sekaligus menjadi peringatan (*az-zikr*) bagi manusia akan senantiasa relevan (*ṣālih li kulli zamān wa makān*).

Pada sisi lain, penurunan al-Qur'ān secara berangsur-angsur tersebut menunjuk pada suatu kelompok masyarakat tertentu sebagai obyek sasaran, di mana pada konteks ini adalah masyarakat Arab abad ke-VI Masehi. Ini artinya, secara historis penurunan al-Qur'ān sarat akan konteks budaya masyarakat dan tidak turun di atas ruang hampa yang bebas nilai budaya. Dengan demikian, upaya untuk melepaskan diskursus pewahyuan al-Qur'ān dari konteks budaya yang ada merupakan sebuah pengabaian terhadap historis dan realitas. Sejalan dengan tujuan tersebut, kemudian para ulama mencoba untuk merumuskan pola keterkaitan antara wahyu sebagai teks dan budaya sebagai konteks, sehingga memunculkan konsepsi antara lain mengenai ilmu *asbāb an-nuzūl*. Ilmu itulah kemudian yang secara umum merepresentasikan proses dialektis antara wahyu dan realitas (Sodiqin, 2005, p. 13).

Atas pertimbangan tersebut, selanjutnya para pakar tafsir mengemukakan tentang urgensi ilmu *asbāb an-nuzūl* dalam usaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Karena itulah sekian ulama kemudian mengatakan bahwa seseorang yang belum memahami mengenai sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'ān (*asbāb an-nuzūl*) atau bahkan tidak mengetahuinya, tidak akan dapat menemukan makna obyektif yang ingin disampaikan oleh teks al-Qur'ān. Sebagaimana pendapat yang disampaikan oleh al-Wāhidī, dimana pendapat ini dikutip oleh al-Suyūfī, tidak mungkin mengetahui kandungan ayat al-Qur'ān tanpa mengetahui sejarah dan konteks yang melingkupinya (*siyāq*) (Al Suyuthi, 2008, p. 27). Senada dengan pendapat tersebut, sebagaimana disebutkan oleh Imam Ibnu Daqīq al-ʿīd (w. 702H) bahwasanya beliau menyatakan:

بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز وهو امر يحصل للصحابة لقراءن تحف بالقضايا

“Menjelaskan *asbāb an-nuzūl* adalah jalan yang kuat dalam memahami makna-makna al-Qur’ān. Hal itu adalah suatu perkara yang diperoleh para sahabat, karena adanya *qarinah-qarinah* yang mengelilingi kejadian-kejadian tersebut” (Ashshiddieqy, 1972, p. 14).

Kemudian, mengingat diskursus ilmu *asbāb an-nuzūl* ini merupakan kajian riwayat, maka sumber ilmu ini tidak bisa ditentukan melalui jalan pemikiran seseorang (*ijtihad*) ataupun kolektif pada suatu kelompok (*‘ijma’*) tertentu (Qadafy, 2015, p. 15). Pada poin ini, validitas (keshāhihan) riwayat menjadi problem tersendiri. Singkatnya, karena sumber informasi *asbāb an-nuzūl* diperoleh melalui kajian riwayat, maka ia juga memiliki tingkatan yang serupa dengan berita lain menyangkut kehidupan Nabi Muhammad Saw, yakni kajian hadis yang pada intinya terdapat tipologi kualitas dan kuantitas riwayat. Di saat yang sama, Nasaruddin Umar—selanjutnya disebut Nasaruddin—melihat bahwa tidak seluruh ayat dalam al-Qur’ān memiliki riwayat *asbāb an-nuzūl*. Oleh karena itu, konsepsi pendekatan histories, sosiologis dan antropologis dianggap dapat menjawab dan menjadi solusi problematika tersebut dalam upaya memahami *nash* al-Qur’ān.

Selain itu, terdapat sebuah perbedaan pola pembacaan atas teks ayat, di mana sedikitnya mempunyai pengaruh terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur’ān dan kesimpulan penerapan hukum. Perbedaan itu muncul setidaknya disebabkan karena penglihatan *mufasir* terhadap *qarīnah-qarīnah* yang ada di antara beberapa kemungkinan, seperti ketika teks ayat al-Qur’ān bersifat umum dan sebab yang melingkupinya bersifat khusus maka apakah yang digunakan keumuman lafadz ayat tersebut atau kekhususan sebab (*al-‘ibratu bi ‘umum al-lafz lā bi khuṣūs al-sabab* atau *al-‘ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz*).

M. Quraish Shihab—selanjutnya disebut Quraish—dalam hal ini melihat bahwa mayoritas ulama tafsir memegang kaidah pertama, yakni bahwa yang digunakan dalam memaknai ayat adalah redaksi kata yang bersifat umum dan bukan khususnya fenomena yang menjadi sebab turun suatu ayat (M. Quraish Shihab, 2009, p. 88). Selebihnya, menggunakan kaidah kedua. Namun disini, Nasaruddin Umar menyebutkan bahwa dalam beberapa hal penggunaan metode pertama dalam menganalisis ayat akan menimbulkan problem, khususnya dalam pembahasan ayat

gender dalam al-Qur’ān. Problem yang muncul sebagai konsekuensi metode *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab* dalam memahami ayat gender salah satunya akan memunculkan penafsiran yang bias gender—sebagaimana beberapa penafsiran masa klasik—dikarenakan hampir seluruh ayat gender dalam al-Qur’ān mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*. Seandainya yang digunakan adalah metode kedua, diduga hasilnya akan mendukung perpektif gender (Umar, 2001, p. 22). Di saat yang sama, Nasaruddin mencoba melihat bahwa kaidah *maqāsid al-syarī’ah: lā bi ‘umūm al-lafz wa lā bi khusūs al-sabab* sebagai sebuah alternatif baru yang dapat ditawarkan untuk mendudukan aplikasi al-Qur’ān dalam menjawab tantangan modernitas, selain kedua kaidah baku di atas yang hanya mempertimbangkan aspek keumuman dan kekhususan pelaku yang berkaitan dengan konteks turunnya ayat (Umar, 2014a, p. 53).

Berkaitan dengan kajian gender, terdapat sebuah problem yang muncul disebabkan kekeliruan *mufasir* dalam penggunaan prinsip *al-‘ibratu* yang nantinya akan berakibat fatal dalam sebuah kesimpulan penafsiran, seperti tersebut dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 223:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

“Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.”

Ayat di atas sering kali dijadikan landasan untuk meligitimasi otoritas laki-laki dalam hal seksualitas, sebagai akibat logis dari penggunaan metode keumuman *lafaz* (*al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafz*). Padahal pemahaman tersebut melenceng dari konteks dan maksud ayat, dengan mempertimbangkan latar belakang ayat itu turun. Justru ayat ini turun sebagai respons atas pertanyaan sahabat berkaitan mitos kalangan Yahudi yang menyatakan bahwa orang yang “mendatangi” istri mereka dari belakang, maka anak yang akan dilahirkan mempunyai mata juling. Maka sebetulnya spirit dari ayat ini adalah demitodologisasi seksual yang berkembang dalam masyarakat, bukan sebagai legalitas terhadap laki-laki untuk melakukan—

dominasi—seks bebas terhadap istri tanpa memperhatikan *enjoyment* (kenyamanan) istrinya (Umar, 2014c, p. 135).

Memperhatikan hal itu, wacana gender Nasaruddin menarik untuk dijadikan penelitian, khususnya dilihat dari diskursus konsep *asbāb an-nuzūl* yang dirumuskannya, sebagai salah satu komponen terpenting dalam membentuk makna otentik yang dimaksudkan al-Qur’ān. Di samping terdapat pula pandangan tentang dominasi ideologi patriarki yang dianggap kurang mengakomodir kepentingan perempuan (Fahrudin, 2006, p. 9). Paling tidak, terdapat 3 poin yang menjadikan penulis tertarik untuk menganalisa konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin lebih jauh, diantaranya: *pertama*, konsep yang dibangun oleh Nasaruddin Umar berada pada tahap penelitian pilar, sehingga hal tersebut akan sangat berpengaruh pada pola penafsiran berikutnya yang diharapkan akan lebih ramah gender. *Kedua*, pendekatan Nasaruddin untuk memaknai kembali ayat-ayat yang secara potensial dipahami secara bias, yakni melalui analisis *asbāb an-nuzūl* menjadi salah satu yang efektif, cepat, dan akurat, dibandingkan dengan pendekatan yang digunakan oleh *mufasir* lain. *Ketiga*, pemikiran dan kajian gender Nasaruddin telah diakui oleh sekian akademis, terbukti dengan banyaknya penghargaan yang beliau terima, baik dalam konteks nasional, maupun internasional. Di samping beliau juga sering kali diundang untuk menjadi pembicara dan pemateri, untuk bahasan gender dan al-Qur’ān. Maka kemudian di sinilah perlunya pembacaan ulang terhadap penafsiran ayat-ayat gender al-Qur’ān dilihat dari sudut pandang konsep *asbāb an-nuzūl*, sebagaimana disampaikan oleh Nasaruddin.

Asumsi dasar yang dibangun Nasaruddin bahwasanya ketidakadilan dalam gender bukanlah dibentuk dari sifat dasar agama itu sendiri, melainkan dipengaruhi oleh pembacaan masyarakat terhadap teks al-Qur’ān yang sarat akan konstruksi sosial yang berlaku, sehingga masih terkesan bersifat ambigu. Selanjutnya, untuk melakukan rekonstruksi makna pada ayat-ayat gender tersebut, Nasaruddin Umar mencoba membaca teks al-Qur’ān secara otentik dengan berbagai pendekatan, salah satunya melalui konsepsi *asbāb an-nuzūl* yang menampilkan aspek sosio-

historis masyarakat Arab saat itu. Oleh karena itu, kajian ini menjadi menarik untuk menjadi bahan penelitian skripsi serta pertimbangan tersendiri bagi penulis yang mana menjadi tantangan untuk menyingkap pemikiran Nasarudin Umar, khususnya berkaitan dengan kajian gender melalui analisis *asbāb an-nuzūl*.



B. Rumusan Masalah

Dari latarbelakang sebagaimana diuraikan sebelumnya, maka peneliti merumuskan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *asbāb an-nuzūl* menurut Nasaruddin Umar?
2. Bagaimana implikasi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar dalam penafsiran ayat-ayat gender?

C. Tujuan Penelitian

Adapun beberapa tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui gambaran secara komperhensif tentang pemikiran Nasarudin Umar terhadap konsep *asbāb an-nuzūl*.
2. Untuk memahami implikasi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar dalam memahami dan menafsiran ayat-ayat gender.

D. Manfaat Penelitian

Adapun beberapa manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Secara Teoritis

Penelitian ini sedikitnya memberi sumbangsih pemikiran secara khusus kepada peneliti, dan secara umum kepada pembaca tentang dengan konsep *asbāb an-nuzūl* dalam pandangan Nasaruddin Umar sekaligus implikasinya pada penafsiran ayat-ayat gender. Selain itu, penelitian ini juga bermanfaat untuk memperkaya khasanah kajian *'ulūm al-Qur'ān* sekaligus memperluas sudut pandang, khususnya dalam melihat konsep *asbāb an-nuzūl* sebagai salah satu alat dalam mengeksplorasi ayat-ayat al-Qur'ān sehingga dapat dipahami secara komprehensif khususnya dalam kajian gender.

2. Secara Praktis

- a. Bagi Akademisi

Hasil penelitian ini dapat menjadi sumber pengetahuan maupun bahan pijakan dalam kepentingannya melakukan pengembangan dalam penelitian dengan

tema yang sama, demi mendapatkan hasil yang lebih baik dalam penelitian selanjutnya.

b. Bagi Masyarakat

Penelitian ini dapat menjadi sumber bacaan, pengetahuan dan cara pandang baru berkenaan dengan relasi gender dan seksual antara laki-laki dan perempuan, jika dilihat dari aspek penafsiran ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsepsi *asbāb an-nuzūl*.

E. Landasan Teori

Untuk menjawab rumusan masalah yang ada, penulis menggunakan Teori hermeneutika yang ditawarkan oleh Musahadi HAM. Hermeneutika secara umum mempunyai definisi yang beragam, namun secara singkat bahwasanya hermeneutika dapat dipahami sebagai sebuah teori atau filsafat interpretasi makna (Bleicher, 2013, p. vii). Atau jika merujuk pada apa yang disampaikan oleh Musahadi HAM, bahwa hermeneutika merupakan sebuah cabang ilmu yang secara aktif berupaya merefleksikan tentang bagaimana sebuah kata dan peristiwa yang ada pada masa lalu, kemungkinan dapat mempunyai makna dan dipahami kembali berdasarkan konteks kekinian manusia (HAM, 2000, p. 151).

Dalam sejarahnya, hermeneutika muncul sebagai sebuah penjelas dan tambahan yang disampaikan oleh Hermes atas pesan teks yang diterima dari dewa-dewa masa lalu. Oleh karenanya, hermeneutika secara dasar mempunyai dua tugas utama; *pertama*, berfungsi memastikan makna dan isi dalam sebuah kata. *Kedua*, berfungsi untuk menemukan perintah atau arahan dari pengarang (*author*) yang terdapat di dalam bentuk-bentuk simbolis (Bleicher, 2013, p. 5). Singkatnya, fungsi utama hermeneutika secara umum yakni dipergunakan untuk mendeskripsikan usaha tertentu sekaligus menghilangkan jembatan pemisah antara masa lalu dan masa kini (HAM, 2000, p. 151).

Kemudian teori hermeneutika sebagai sebuah epistemologi dan metodologi pemahaman mengalami perkembangan pesat, sehingga pada awal abad ke-19 setidaknya teori ini menjadi topik utama sekaligus menjadi alat bantu yang sering dipakai dalam kajian ilmu-ilmu sosial, seni, bahasa, sastra, dan termasuk dalam kajian agama (Bleicher, 2013, p. vii). Dalam Islam—sebagai sumber utama pengambilan hukum—al-Qur’ān dan hadits tidak luput menjadi salah satu kajian yang saat ini masif diperbantukan dengan teori hermeneutika. Salah satu yang mencoba untuk merumuskan metodologi dalam kajian keilmuan dalam Islam melalui pembacaan atas studi hermeneutika adalah Musahadi HAM.

Hermeneutika dalam pandangan Musahadi HAM adalah suatu cabang keilmuan yang bertugas merefleksikan tentang bagaimana sebuah teks sebagai sebuah sistem perekaman kejadian masa lalu dapat dimungkinkan untuk dipahami kembali secara utuh, sekaligus dapat eksis dan bermakna dalam kondisi masa kini (HAM, 2000, p. 152). Dalam makalahnya, sebetulnya Musahadi HAM lebih menekankan teorinya sebagai alat kritik hadis, namun di sini penulis menggunakan teori Hermeneutika Musahadi HAM untuk meneliti pemikiran tokoh, yakni penafsiran gender Nasaruddin Umar berdasarkan perspektif konsep *asbāb an-nuzūl*.

Selain itu, berangkat dari kerangka dan prinsip-prinsip penafsiran yang telah berkembang pada masa lalu, Musahadi HAM mencoba menawarkan tiga kesadaran (kritik) yang saling berkaitan satu sama lain, sebagai sebuah metodologi yang sistematis untuk menangkap makna teks yang lebih relevan dan fungsional dalam menjawab problematika sosial saat ini (HAM, 2000, p. 153). Ketiga kesadaran (kritik) tersebut, yakni:

1. Kesadaran (kritik) *historis*, yakni sebuah upaya metodologis untuk menguji keaslian suatu teks keagamaan, dalam hal ini adalah hadis, berdasarkan kritik sanad dan matan. Sebagaimana kita ketahui—dalam perkembangannya—hadits mengalami tahap historisasi yang panjang, sebelum menjadi sebuah wacana teks yang mapan (HAM, 2000, p. 156).

Oleh sebab itu, dalam hal ini validitas dan otentisitas hadits-hadits yang notabene menjadi *asbāb an-nuzūl* ayat-ayat gender dalam al-Qur'ān kemudian akan di kaji baik dari segi sanad maupun matan (HAM, 2000, p. 157). Maka dalam hal ini, penulis menggunakan kritik *historis* untuk menganalisa derajat hadis yang digunakan oleh Nasaruddin Umar dalam menafsirkan ayat-ayat gender dalam al-Qur'ān. Penulis menggunakan bantuan web khusus untuk mentakhrij hadits, yakni <https://dorar.net/hadith> untuk mengetahui penilaian ulama-ulama tentang derajat hadits-hadits tersebut, sekaligus memperbandingkan antara konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar dengan aplikasi penafsiran yang digunakan.

2. Kesadaran (kritik) *eidetic*, yakni sebuah kritik yang berfungsi untuk menambah kesempurnaan dalam pemahaman, setelah ditemukan makna *historis* pada poin sebelumnya. Dalam pembahasan ini, dapat diperoleh dengan tiga langkah (HAM, 2000, p. 159) :

Pertama, analisis isi, yakni bertujuan untuk menambah kesempurnaan dalam pemahaman melalui beberapa kajian, di antaranya seperti linguistik, dimana dalam pembahasannya diperlukan analisis dari segi tata bahasa Arab (*nahwu* dan *ṣorof*) sebagai prosedur utama memahami makna teks bahasa Arab. Dalam hal ini, penulis menggunakan analisis isi untuk memahami kecenderungan Nasaruddin Umar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān berdasarkan kajian linguistik, sekaligus mengetahui sumber referensi yang digunakan.

Kedua, analisis realitas historis, yakni bertujuan untuk menemukan informasi tentang sosio-historis pada saat diturunkannya ayat gender dalam Al-Qur'ān kepada Nabi Muhammad Saw. Dan termasuk dalam kajian ini adalah analisis tentang berbagai realitas, fakta sosial dan problem historis masyarakat pada masa Nabi Muhammad Saw, melalui berbagai pendekatan kajian. Selain itu, penulis juga mencoba memperbandingkan antara konsep

asbāb an-nuzūl mikro Nasaruddin Umar dengan aplikasi penafsiran gendernya.

Ketiga, analisis generalisasi, yakni sebuah langkah yang berupaya untuk menemukan makna universal—*ideal moral*, meminjam istilah Fazlur Rahman—yang menjadi pokok, esensi dan tujuan utama ayat gender dalam Al-Qur’ān. Termasuk dalam hal ini penulis mencoba melihat kecenderungan Nasaruddin Umar dalam menangkap makna al-Qur’ān dalam, khususnya berkaitan dengan analisis makna (*al-ibratu*) dan implikasinya pada penafsiran ayat gender dalam al-Qur’ān.

3. Kesadaran (kritik) praksis, yakni mencoba untuk ‘menubuhkan’ (*embodied*) makna universal yang telah ditemukan pada langkah sebelumnya untuk selanjutnya dapat kembali dihadirkan ke dalam kondisi dan realitas kehidupan masa kini, sehingga setidaknya *nash* al-Qur’ān dan hadis mempunyai relevansitas atau makna praksis bagi problematika umat saat ini (HAM, 2000, p. 160). Maka dalam hal ini penulis ingin melihat keefektifan hasil interpretasi Nasaruddin Umar untuk diterapkan pada masa sekarang, berdasarkan penafsirannya atas ayat-ayat gender dalam al-Qur’ān.

F. Metode Penelitian

Dalam hal ini, penulis menggunakan beragam kerangka metode penelitian, sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini, adalah penelitian kualitatif, yaitu sebuah penelitian yang menghasilkan data deskriptif tentang konsep *asbāb an-nuzūl* Nasarudin Umar, sekaligus menganalisis amplikasi dari konsep tersebut dalam menafsirkan ayat gender dalam al-Qur’ān. Penelitian ini tergolong menggunakan jenis penelitian pustaka (*library rescarch*), yakni sebuah penelitian yang menggunakan studi

kepustakaan untuk memberikan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya, dengan didasarkan pada pemahaman atas berbagai sumber yang terkait dengan studi ini, baik itu dalam bentuk buku, jurnal, atau lainnya (Nazir, 1988, p. 112)

2. Sumber Data

Sumber data adalah berbagai referensi yang menjadi tempat pengambilan data pada suatu penelitian. Dalam hal ini, sumber data yang digunakan yakni berasal dari dokumen perpustakaan yang terdiri dari dua jenis, yakni sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah sumber data yang menjadi rujukan utama dalam sebuah penelitian yang sedang dilakukan (Nawawi & Hadari, 1992, p. 216). Sedangkan sumber sekunder adalah berbagai keterangan diperoleh dari pihak kedua dalam penelitian, baik berupa buku, tafsir, laporan, majalah, buletin, skripsi, dan sumber-sumber lain (Arikunto, 2011, p. 206).

Diantara sumber primer yang penulis gunakan pada penelitian ini, antara lain: *deradikalisasi Pemahaman al-Qur'ān dan Hadits* (2008) karya: Prof. Dr. Nasaruddin Umar. Sumber ini penulis gunakan untuk mengambil informasi sekaligus menganalisis tentang sebagian besar konsep *asbāb an-nuzūl* menurut Nasaruddin Umar, sebagaimana akan dijelaskan pada BAB II. Selain itu, adalah *mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim* (2014) karya: Prof. Dr. Nasaruddin Umar. Sumber ini penulis gunakan untuk mengambil informasi sekaligus menganalisis tentang isu-isu gender dalam al-Qur'ān, meliputi: kekerasan ekonomi dan kekerasan politik, sebagaimana akan dijelaskan pada BAB III. Terakhir, penulis juga menggunakan buku: *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'ān* (2001) karya Prof. Dr. Nasaruddin Umar. Sumber ini penulis gunakan untuk memperkaya analisis gender yang disebutkan oleh Nasaruddin, pada pembahasan tema 'kekerasan' politik dan 'kekerasan' ekonomi.

Sedangkan sumber sekunder yang penulis gunakan dalam penelitian ini, antara lain: *al Itqān fī al-'Ulūm al-Qur'ān* (2008) karya: Jalaluddin al-Suyūṭi. Sumber ini penulis gunakan untuk memberikan perbandingan konsep *asbāb an-*

nuzūl menurut Nasaruddin Umar dan konsep *asbāb an-nuzūl* menurut ulama lain. Selain itu, *Lubāb al-Nuqūl fi Asbāb an-Nuzūl* (2002) karya: Jalaluddin al-Suyūfī. Sumber ini penulis gunakan untuk mengambil informasi khususnya tentang riwayat-riwayat hadis yang menjadi *asbāb an-nuzūl* ayat tertentu. Juga buku, jurnal dan makalah lain yang relevan dengan konsep dan teori *asbāb an-nuzūl*.

3. Analisis Data

Secara umum, analisis data dapat diartikan dengan sebuah proses dalam mencari sekaligus menyusun secara runtut dari berbagai data yang telah didapatkan baik dari hasil sebuah wawancara, angket, observasi, studi pustaka maupun dokumentasi (Sugiono, 2010, p. 335). Dalam penelitian ini, pengelolaan dan analisis data adalah dengan menggunakan metode instrumen analisis deskriptif. Analisis deskriptif secara umum dapat diartikan sebagai sebuah metode yang digunakan untuk melukiskan dan menggambarkan keadaan subyek penelitian—baik itu sebuah lembaga, perorangan, atau masyarakat—dengan didasarkan pada fakta yang terlihat sebagaimana adanya, yakni dapat dilakukan dengan cara menuturkan atau menafsirkan data yang berkaitan dengan fakta, variable, fenomena, dan keadaan yang terjadi ketika penelitian berlangsung serta disajikan dengan apa adanya (Moleong, 2018, p. 6). Dalam penelitian ini, metode deskriptif digunakan untuk menggambarkan poin-poin yang menjadi ide pokok konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin kemudian dianalisis dengan mencari dan memaparkan implikasinya pada penafsiran ayat gender dalam al-Qur'an. Selanjutnya penarikan kesimpulan pada penelitian ini adalah menggunakan pola berpikir deduktif, yakni metode berpikir yang berawal dari hal-hal yang bersifat umum kemudian diambil kesimpulan pada hal yang bersifat khusus.

G. Tinjauan Pustaka

Kajian pustaka dimaksudkan untuk memberikan kesan keorisinilan dan penegasan pada penelitian. Namun sejauh penulis melakukan pengamatan dan

penelusuran, belum diketemukan karya ilmiah yang membahas permasalahan serupa, baik dalam bentuk skripsi maupun yang lain. Beberapa permasalahan yang serupa namun dikemas dalam bentuk penelitian lain, di antaranya:

1. “*Asbāb an-nuzūl dan Fungsinya dalam Penafsiran Ayat-ayat al-Qur’ān*”,

Penelitian ini ditulis dalam bentuk skripsi oleh Hani Is Karima pada tahun 1998, mahasiswa Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Ampel Surabaya. Secara umum, penelitian ini memfokuskan pada pembahasan problematika *asbāb an-nuzūl* dengan tinjauan pada 3 aspek; redaksi, periwayatan, dan peristiwa yang terjadi. Selain itu, penelitian ini juga membahas tentang fungsi *asbāb an-nuzūl* dalam memaknai ayat-ayat al-Qur’ān, namun hanya terbatas pada ayat-ayat yang dianggap mempunyai *asbāb an-nuzūl* yang valid saja, tanpa menjelaskan keseluruhan fungsinya dalam al-Qur’ān. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep *asbāb an-nuzūl* secara umum, sedangkan penelitian penulis difokuskan pada hanya pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, sekaligus mengetahui implikasinya.

2. “*Asbāb an-nuzūl dalam Tafsir al Misbah*”.

Penelitian ini diajukan oleh Kurniawan Abdu Somad kepada Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dalam bentuk skripsi pada tahun 2008. Mahasiswa Tafsir Hadits tersebut, memandang bahwa penelitian ini penting karena masalah *asbāb an-nuzūl* merupakan salah satu unsur penting dalam upaya seseorang menafsirkan al-Qur’ān, termasuk konsep yang dibangun oleh M. Quraish dalam *Tafsir al-Misbāh*.

Dari penelitian tersebut diperoleh hasil bahwa konsep *asbāb an-nuzūl* M. Quraish Shihab tidak berbeda jauh dengan konsep yang dirumuskan oleh para ahli tafsir sebelumnya. Ia memberikan titik berat pada asumsi bahwa *asbāb an-nuzūl* merupakan segala sesuatu yang menjadi sebab turunnya ayat, baik untuk

memberikan komentar, menjawab, ataupun menerangkan hukum, dengan tidak melepaskannya pada 3 aspek: peristiwa, pelaku dan waktu. Kurniawan juga menyimpulkan dalam penelitiannya bahwa tidak semua ayat tafsir dalam kitab al-Misbah terdapat *asbāb an-nuzūl*. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep *asbāb an-nuzūl* melalui pembacaan yang dikerangkakan oleh M. Quraish, sedangkan penelitian penulis difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, sekaligus mengetahui implikasinya.

3. “*Asbāb an-nuzūl Menurut Nasr Hamid Abu Zaid*”

Penelitian ini ditulis pada tahun 2015 oleh Ahmad Tajudin, mahasiswa jurusan Tafsir Hadits (TH), Fakultas Ushuluddin, UIN Walisongo Semarang. Dengan model skripsi, penelitian ini mengkaji secara obyektif pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid melalui pendekatan hermeneutika, sebagai sebuah upaya dalam merekonstruksi konsep *asbāb an-nuzūl* yang dibangun oleh para ulama tafsir terdahulu yang dianggap telah mapan namun tidak dapat sepenuhnya merepresentasikan kandungan ayat al-Qur’ān dengan konteks sekarang.

Konsep *asbāb an-nuzūl* yang ditawarkan oleh Nasr Hamid menempatkan persoalan tersebut pada ranah *ijtihadi*, sehingga masih dapat diperoleh rumusan-rumusan baru, termasuk dalam menentukan *asbāb an-nuzūl* melalui mekanisme analisis teks, sekaligus fakta sosial yang membentuknya. Hal ini praktis berbeda dengan rumusan *asbāb an-nuzūl* para ulama terdahulu, yang menggunakan mekanisme *tarjih riwayat* dalam menentukan persoalan tersebut. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep *asbāb an-nuzūl* melalui pembacaan yang dikerangkakan Nashr Hamid, sedangkan penelitian penulis difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, sekaligus mengetahui implikasinya.

4. “*Asbāb an-nuzūl dalam Tafsir Ibnu Katsir; Seputar Ayat-ayat Khamr dan Bencana Alam*”.

Penelitian yang dilakukan oleh M. Rifa'i Aly ini dilakukan pada tahun 2019, sebagai syarat yang diajukan kepada Kepala Program Pascasarjana (PPs) UIN Raden Intan Lampung dalam bentuk Thesis. Dalam penelitiannya, M. Rifa'i memfokuskan kajian pada ayat-ayat yang berkaitan dengan khamr dan bencana alam, melalui pendekatan sejarah (*history*), dengan menjadikan *Tafsir al Quran al Adzim li Ibni Katsir* sebagai sumber utama.

Hasilnya, terdapat beberapa poin yang dijelaskan dari penelitiannya tersebut, yakni bahwa Ibnu Katsir menjadikan *asbāb an-nuzūl* sebagai salah satu disiplin ilmu al-Qur'an yang sangat dominan dalam menginterpretasikan teks al-Qur'an. Hal itu terbukti dari banyaknya riwayat-riwayat yang dimasukkan ketika mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, tanpa terkecuali ayat *khamr* dan bencana alam. Terkait *khamr*, Ibnu Katsir menampilkan sekian riwayat yang memberikan kesimpulan bahwa hukum terkait khamr bersifat *continue*. Artinya, hukum keharaman *khamr* ditetapkan melalui tahapan-tahapan panjang, berbagai peristiwa dan kejadian yang muncul saat itu.

Sedangkan terkait ayat-ayat bencana alam, berdasarkan pelacakan riwayat-riwayat *asbāb an-nuzūl* disimpulkan bahwa bencana alam antara lain terjadi akibat kerusakan yang ditimbulkan tangan manusia, maka manusia senantiasa diajak untuk selalui berbuat baik, mengingat Allah Swt, dan jangan berbuat syirik. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep *asbab an-nuzul* melalui pembacaan yang dikerangkakan oleh Ibnu Katsir, bahkan dibatasi hanya pada ayat-ayat *khamr* dan bencana alam. Sedangkan penelitian penulis, difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, sekaligus mengetahui implikasinya pada penafsiran ayat-ayat gender.

5. “*Tasawuf Modern: Studi Komparasi antara Pemikiran Buya Hamka dan Nasaruddin Umar*”

Penelitian ini ditulis oleh Ina Amalia Mashita pada tahun 2018, dalam bentuk skripsi. Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel

Surabaya ini dalam penelitiannya membahas dan memperbandingkan tentang corak pemikiran tasawuf modern Buya Hamka dan Nasaruddin Umar, berdasarkan atas pemahamannya pada ayat-ayat al-Qur'an yang bercorak sufisme. Dari penelitiannya tersebut, diperoleh hasil bahwa corak pemikiran tasawuf modern Nasaruddin Umar bersifat Tasawuf Falsafi. Sedangkan corak tasawuf modern Buya Hamka bersifat Neo-Sufisme. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep tasawuf, meskipun analisisnya diadopsi dari pemikiran Nasaruddin. Sedangkan penelitian penulis, difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, sekaligus mengetahui implikasinya pada penafsiran ayat-ayat gender.

Sedangkan dalam beberapa tulisan yang membahas tentang konsep gender perspektif Nasaruddin, maka dari hasil penelusuran penulis dapat ditemui berbagai fokus pengkajian dan penelitian yang beragam, di antaranya yakni:

1. *“Kesetaraan Gender Menurut Nasaruddin Umar dan Ratna Megawangi (Studi Komparasi Pemikiran Dua Tokoh)”*

Sebuah penelitian yang memfokuskan kajiannya pada pola komparasi atau perbandingan dua tokoh penggagas gender ini ditulis oleh Asyhari pada tahun 2009. Dalam penelitiannya, mahasiswa Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga tersebut berkesimpulan bahwa sendi-sendi utama pemikiran gender antara Nasaruddin Umar dan Ratna Megawangi terdapat perbedaan. Namun tidak dipungkiri pula terdapat persamaan diantara keduanya, yakni sama-sama berpijak pada al-Qur'an sebagai landasan epistemologis dalam merumuskan tafsirnya.

Pada sisi lain, letak perbedaan antara keduanya menurut Asyhari terdapat dalam prinsip gender dan ruang lingkup relasi antara laki-laki dengan perempuan. Menurut Ratna Megawangi, konsep kesetaraan gender dalam al-Qur'an adalah menempatkan relasi keduanya sesuai dengan kodratnya masing-masing, namun tidak menutup kemungkinan adanya peran publik bagi perempuan dengan syarat harus tetap memenuhi peran domestiknya sebagai tugas utama. Sedangkan konsep

kesetaraan gender Nasaruddin, berdasarkan pengamatan Asyhari adalah cenderung mengangkat potensi, hak dan kewajiban perempuan setara dengan laki-laki dalam relasinya pada ruang publik. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep gender Nasaruddin secara umum sekaligus memperbandingkannya dengan konsep gender Ratna Megawangi tanpa ditelusuri pendekatan yang dipakai Nasaruddin dalam menafsirkan ayat gender. Sedangkan penelitian penulis, difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, di mana kemudian penulis cari implikasinya pada penafsiran gender Nasaruddin.

2. *“Keadilan Gender: Studi Komparasi Pemikiran Asghar Ali Engineer dan Nasaruddin Umar”*

Penelitian yang ditulis dalam bentuk penelitian skripsi pada tahun 2009 ini, merupakan karya M. Kholid Thohiri, mahasiswa Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga. Dalam kajiannya, Kholid berusaha mengungkapkan pemikiran gender antara Asghar Ali Engineer dan Nasaruddin, sehingga kemudian diperbandingkan untuk mendapatkan persamaan dan perbedaan diantara pemikiran keduanya. Sehingga disimpulkan bahwa dalam pokok-pokok pemikirannya, konsep yang dibangun oleh Asghar Ali dan Nasaruddin cenderung hampir sama, yakni dengan merespon peran perempuan dalam sektor publik.

Keduanya berpandangan bahwa peran perempuan dan laki-laki dalam sektor publik relatif dapat disamakan, dalam arti bahwa keduanya mempunyai hak dan potensi yang sama. Pola kepemimpinan, lanjut Kholid—dengan mengutip pendapat Nasaruddin Umar—bukan ditentukan oleh jenis kelamin biologis, namun berdasarkan kemampuan dan kecakapan. Di saat yang sama, menurut Kholid, antara Asghar Ali dan Nasaruddin sama-sama lantang menyuarakan keberatannya atas konsep poligami sebagai sebuah sistem dalam Islam yang dianggap harus senantiasa dipertahankan. Hal tersebut di dasarkan pada sebuah paradigma nilai dasar antara laki-laki dengan perempuan dalam al-Qur’ān adalah kesetaraan dan

keadilan. Oleh sebab itu, perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep gender Nasaruddin secara umum sekaligus memperbandingkannya dengan konsep gender Ratna Megawangi tanpa ditelusuri pendekatan yang dipakai Nasaruddin dalam menafsirkan ayat gender. Sedangkan penelitian penulis, difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, di mana kemudian penulis cari implikasinya pada penafsiran gender Nasaruddin.

3. “Peran Serta Perempuan dalam Nafkah Keluarga: Telaah Atas Pemikiran Nasaruddin Umar”

Sebuah penelitian yang termasuk dalam salah satu kajian relasi antara laki-laki dan perempuan (*gender*) ini merupakan sebuah penelitian skripsi yang dilakukan oleh Mahasiswa *al-Aḥwāl Al-Syakhsiyah* UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2005. Musthafa Kamal Fasya, dalam hal ini peneliti, melalui tulisannya mencoba membangun nalar pikir Nasaruddin tentang gender, dengan menghususkan pada obyek penelitian dalam melihat peran serta nafkah yang dilakukan oleh perempuan.

Musthafa kemudian menemukan hasil bahwa pada dasarnya Nasaruddin dalam mengkonsep pola gender berangkat dari asumsi kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, yakni keduanya mempunyai kesempatan, potensi dan hak yang setara dalam melakukan aktifitas dalam ruang publik. Peran antara keduanya tidak ditentukan atas dasar biologis, meskipun dalam beberapa hal al-Qur’an memperikan pemetaan, namun bukan dalam pola relasi sosial. Dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip gender dalam al-Qur’an, Nasaruddin—menurut Musthafa—menegaskan bahwa perempuan mempunyai peran yang tidak sedikit dalam membentuk kehidupan keluarga (domestik) dan sosial (publik) dalam berbagai sektor. Hal ini disisi lain—menurut Musthafa—juga tidaklah melanggar norma maupun nilai yang disampaikan dalam al-Qur’an, hadits, maupun pandangan ulama klasik hingga kontemporer. Oleh sebab itu, perbedaan

penelitian tersebut dengan penelitian penulis, bahwa penelitian tersebut membahas konsep gender Nasaruddin secara umum, yakni tentang pemikiran Nasaruddin berkaitan diskursus perempuan dalam ranah keluarga. Sedangkan penelitian penulis, difokuskan pada pada konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, di mana kemudian penulis cari implikasinya pada penafsiran gender Nasaruddin.

Dari beberapa sumber telaah pustaka yang ditemukan, serta sejauh pengamatan penulis, sampai saat ini belum terdapat penelitian yang serupa terkait konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin dan Implikasinya pada penafsiran ayat-ayat Gender, baik dalam bentuk buku, jurnal maupun penelitian skripsi. Secara umum, penelitian tentang *asbāb an-nuzūl* di atas yang mendekati penelitian penulis mengacu pada pembahasan konsep *asbāb an-nuzūl* menurut tokoh-tokoh seperti M Quraish dan Nasr Hamid Abu Zaid, sekaligus implikasi pada beberapa karya-karya mereka.

Sedangkan dalam lingkup kajian gender, terdapat penelitian konsep gender Nasaruddin yang didapatkan melalui pengamatan terhadap berbagai referensi yang ada, kemudian membandingkannya dengan konsep gender tokoh lain tanpa mengurut akar konsepnya secara mendalam. Oleh sebab itu, menurut hemat penulis, dalam berbagai penelitian yang ada seluruhnya belum ada yang membahas mengenai konsep *asbāb an-nuzūl* Nasarudin, maupun penyandingan konsep tersebut dengan ketentuan penafsiran gender dalam ayat-ayat al-Qur'an. Oleh sebab itu, penelitian ini kiranya perlu dan relevan untuk dilakukan.

H. Sistematika Penulisan

Secara keseluruhan, pembahasan dalam penelitian ini terdiri dari empat bab, yang masing-masingnya terdiri dari sub-bab tertentu, yakni sebagai berikut:

Bab *pertama*, pendahuluan. Berisi: latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, landasan teori, metode penelitian, tinjauan pustaka, dan sistematika penulisan.

Bab *kedua*, pembahasan konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin dan urgensinya. Pada bagian ini dibagi menjadi tiga sub-bab khusus. Sub-bab *pertama* meliputi biografi Nasaruddin yang mencakup: setting *socio-histories* keluarga, riwayat pendidikan, pengalaman pekerjaan atau karier, karya ilmiah dan penghargaan yang pernah diraih oleh Nasaruddin. Sub-bab *kedua* meliputi Konsep *asbāb an-nuzūl*, mencakup: definisi, sumber, bentuk, jumlah *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar dan kaidah pemaknaan teks al-Qur’ān. Sub-bab *ketiga* yakni urgensi *asbāb an-nuzūl* menurut Nasaruddin.

Bab *ketiga*, pembahasan tentang implementasi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar terhadap ayat-ayat ‘kekerasan’ gender dalam al-Qur’ān. Disini, penulis membaginya dalam 2 sub-bab pembahasan. Pada sub-bab pertama, akan dipaparkan makna dan isu ‘kekerasan’ gender dalam al-Qur’ān. Pada sub-bab kedua, akan dipaparkan analisis penafsiran ayat ‘kekerasan’ gender yang mencakup; isu kekerasan politik dan ekonomi.

Bab *keempat*, penutup, yakni penutup dari keseluruhan proses penelitian yang meliputi: berbagai kesimpulan tentang rumusan masalah sebelumnya dan beberapa rekomendasi.

BAB II

KONSEP *ASBĀB AN-NUZŪL* NASARUDDIN UMAR

A. Biografi Nasaruddin Umar

1. Setting *Sosio-Historis* Lingkungan Keluarga

Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., Ph.D—selanjutnya Nasaruddin—merupakan salah seorang cendekiawan sekaligus mufassir Indonesia yang dikenal masyarakat melalui berbagai karya ilmiah, jabatan dan perjuangan gendernya. Beliau lahir di Ujung Bone, Sulawesi Selatan pada tanggal 23 Juni 1959 melalui garis keturunan ulama. Kakenya, H. Muhammad Ali Daeng Panturuh, merupakan salah satu pendiri dan penggerak Ormas (Organisasi Masyarakat) Muhammadiyah di wilayah Sulawesi Selatan (Maulana, 2017, p. 53). Oleh sebab itu, tidak heran jika latar belakang pendidikan Nasaruddin berasal dari sistem pendidikan pesantren yang memang sejak dahulu dikenal menjadi pusat pendidikan Islam di Indonesia.

Ayah Nasaruddin, H. Andi Muhammad Umar merupakan seorang guru SD (Sekolah Dasar) di daerah Ujung Bone, Sulawesi Selatan. Sedangkan ibunya, Hj. Andi Bunga Tungke adalah pekerja swasta yang sehari-hari bergelut dengan dunia konfeksi untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Meski demikian, karena kegigihan dan kerja keras keduanya maka seluruh putra-putrinya mampu menempuh pendidikan yang laik dan bahkan beberapa diantaranya memegang jabatan penting baik dalam lingkup daerah maupun nasional. Salah diantaranya yakni Prof. Dr. Nasaruddin Umar M.A., yang kini dipercaya menjadi Imam Besar Masjid Istiqlal, Jakarta.

Dalam lingkungan masyarakat, H. Andi Muhammad dan Hj. Andi Bunga Tungke sangat disegani dan dihormati karena keluasan ilmu agama yang dimiliki dan ketokohnya. Keduanya merupakan inisiator berdirinya Pondok Pesantren Modern al-Ikhlās yang menjadi salah satu lembaga pendidikan Islam modern di daerah Ujung Bone, Sulawesi Selatan. Pesantren yang didirikan pada tanggal 18 September 2000 ini dalam pembelajarannya menerapkan sistem *boarding school*, karena sistem tersebut dianggap paling efektif—setidaknya untuk saat ini—dalam

memberikan pemahaman pengetahuan (*transfer of knowledge*) dan pemahaman nilai-nilai moral (*transfer of value*) yang didapatkan melalui kombinasi tempat tinggal para siswa pada institusi sekolah dengan intensitas kajian agama yang tinggi serta beberapa pengajaran mata pelajaran umum yang lain (Maksudin, 2008, p. 111). Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika Nasaruddin sebagai putra sulung dari 6 bersaudara ini tidak hanya menguasai khasanah literatur Islam klasik, namun juga dipadukan dengan penguasaan terhadap khasanah ilmu pengetahuan modern. Saat ini, Nasaruddin dikaruniai 3 orang putra, yakni Andi Nizar Nazaruddin, Andi Rizal Nazaruddin, dan Andi Najda Nazaruddin (Umar, 2014a, p. 435) serta satu orang istri, bernama Helmi Halimatul Udhmah.

2. Riwayat Pendidikan Nasaruddin Umar

Pendidikan masa kecil Nasaruddin dimulai dengan pembelajaran agama non-formal yang secara langsung diberikan oleh ayahnya, H. Andi Muhammad Umar (Ghafur, 2013, p. 183). Memang secara umum, Nasaruddin tumbuh dan berkembang di tengah keluarga yang sangat memberikan perhatian besar kepada pendidikan agama. Maka tidak mengherankan jika sejak kecil Nasaruddin Umar sudah dituntun untuk menguasai dasar-dasar pengetahuan dalam Islam, seperti kajian al-Qur'an dan fikih.

Selepas itu, Nasaruddin melanjutkan pendidikan secara formal di salah satu SDN (Sekolah Dasar Negeri) yang berada di Kabupaten Bone. Belum sempat menyelesaikan studinya, ayahnya kemudian memindahkan Nasaruddin Umar ke Pesantren As-Sa'diyah, Sengkang, Sulawesi Selatan saat ia menginjak kelas 3 (Maulana, 2017, p. 53). Di sinilah Nasaruddin menyelesaikan pendidikan dasarnya pada tahun 1970.

Pada jenjang berikutnya, Nasaruddin menempuh pendidikan di pesantren yang sama dengan mengambil studi formalnya di sebuah instansi PGA (Pendidikan Guru Agama), tepatnya di SMP PGA selama 4 tahun dan selesai pada tahun 1974. Kemudian dilanjutkan lagi dengan menempuh pendidikan di SLTA PGA selama 6 tahun di tempat yang sama pula (Umar, 2014a, p. 435). Di sinilah pengetahuan

Nasaruddin mulai merambah pada bangunan integrasi dan interkoneksi— meminjam istilah Amin Abdullah—antara pengetahuan agama yang diperolehnya melalui berbagai kajian di Pesantren As-Sa’diyyah dan pengetahuan umum yang diperolehnya melalui pendidikan formal.

Untuk lebih mengembangkan pengetahuannya, Nasaruddin kemudian melanjutkan pendidikannya pada jenjang Strata 1 (S1) di Fakultas Syariah IAIN Alaudin Ujungpandang dengan meraih gelar Sarjana Muda pada tahun 1980. Sedangkan gelar Sarjana Lengkap diperoleh Nasaruddin di kampus yang sama, 4 tahun kemudian (Ghafur, 2013, p. 183).

Tidak cukup disitu, pendidikan akademiknya dilanjutkan kembali dengan menempuh jenjang magister di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta—sekarang UIN Syarif Hidayatullah—dalam program Pascasarjana dengan meraih predikat ‘amat baik’. Oleh sebab itu, Nasaruddin menyelesaikan program pendidikan pada jenjang ini tanpa harus menyertakan *tesis* (Umar, 2014a, p. 436). Sebelum melanjutkan program S-2, Nasaruddin sudah dipercaya untuk bertugas sebagai staf pengajar di Fakultas Syariah IAIN Alaudin Ujung Pandang tepat setelah menyelesaikan sarjana lengkapnya. Bahkan tidak berselang lama, Nasaruddin Umar juga sempat dipromosikan menjadi pembantu Dekan II di STIP (Sekolah Tinggi Ilmu Pertanian) al-Ghazali Ujung Pandang dari tahun 1985-1987, sampai akhirnya Nasaruddin Umar diangkat sebagai PNS penuh oleh pemerintah (Maulana, 2017, p. 53).

Berselang 7 tahun setelah menyelesaikan pendidikan S-2 pada program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, pada tahun 1999 Nasaruddin Umar berhasil mempertahankan disertasinya dengan judul ‘*Perspektif Gender dalam al-Qur’ān*’ di hadapan dewan penguji (Ghafur, 2013, p. 183) yang kemudian hasil penelitiannya ini diterbitkan oleh Penerbit Paramadina dalam sebuah buku berjudul *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’ān*.

Dalam melakukan riset disertasinya, Nasaruddin menghabiskan waktu yang cukup lama. Hal ini dilakukan tidak lain untuk mendapatkan hasil yang lebih komprehensif karena dilakukan di lebih dari 15 negara, disamping juga karena dalam berbagai sumber referensinya diupayakan untuk menilik literatur standar

dalam bentuk dan bahasa aslinya (Umar, 2001, p. 28). Alasan ini tidaklah mengherankan mengingat dalam penelitiannya, Nasaruddin berkesempatan menjalani *Visiting Student* di McGill University Kanada pada tahun 1993-1994 dan Leiden University pada tahun berikutnya. Selain itu, Nasaruddin juga diberi kesempatan mengikuti *Sandwich Program* di University of Paris pada tahun 1995 serta mendapatkan izin melakukan studi pustakanya di berbagai Perguruan Tinggi di negara-negara Eropa dan Timur Tengah terhitung sejak tahun 1993-1996 (Maulana, 2017, p. 53). Berkat ketekunan dan pengalamannya inilah, Nasaruddin Umar pada 12 Januari 2002 dikukuhkan sebagai Guru Besar dalam Ilmu Tafsir di Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Ghafur, 2013, p. 184).

3. Pengalaman Pekerjaan Nasaruddin Umar

Diantara pengalaman dan riwayat pekerjaan—baik struktural maupun non-struktural—yang pernah diamanahkan kepada Nasaruddin, terhitung sejak tahun 1983 sampai sekarang, diantaranya (Nurhidayati, 2018, pp. 47–49):

No.	Tahun	Jabatan atau Pekerjaan	Keterangan
1	1993	Staf Pengajar Yayasan Wakaf Paramadina	Jakarta
2	1997	Staf Pengajar Bidang Kajian Wanita Program Pascasarjana UI	Jakarta
3	1997	Staf Pengajar Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi IBI	Jakarta
4	1998-2000	Staf Pengajar Universitas Paramadina Mulia	Jakarta
5	1999	Anggota Komisi Nasional (Komnas) Perempuan	Pusat
6	2000	Ketua Departemen Pemberdayaan Sosial dan Perempuan ICMI	Pusat
7	2000	Pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Wilayah DKI Jakarta	Jakarta
8	2000	Pembantu Rektor III IAIN Syarif Hidayatullah	Jakarta

9	2001	Ketua Program Studi Agama dan Perempuan: Bidang Kajian Wanita (Pascasarjana UI Jakarta)	Jakarta
10	2001	Anggota Assesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BANPT) Departemen Pendidikan Nasional RI Pusat	Jakarta
11	-	Ketua Dewan Syura Ikhwanul Muballighin Indonesia	Jakarta
12	-	Sekretaris Dewan Pembina PB As Sa'diyyah	Sulawesi Selatan
13	2015-2020	Musytasyar Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)	Jakarta
14	2015-2020	Wakil Ketua Dewan Pertimbangan Majelis Ulama Indonesia (MUI)	Jakarta
15	-	Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al Quran (PTIQ)	Jakarta
16	2002-sekarang	Guru Besar Bidang Tafsir al Quran UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	Jakarta
17	2016-sekarang	Imam Besar Masjid Istiqlal, Jakarta	Jakarta
18	2011-2014	Wakil Menteri Agama Republik Indonesia Kabinet Indonesia Bersatu Jilid II	Jakarta

4. Karya Ilmiah Nasaruddin Umar

Nasaruddin Umar dikenal sebagai akademisi yang produktif dalam membuat karya ilmiah dan sudah tersebar di berbagai media baik dalam bentuk jurnal, buku, media masa, dan bahkan di antaranya sudah diterbitkan serta menjadi rujukan pada berbagai penelitian yang berkaitan. Jumlah karya ilmiah dalam bentuk buku yang ditulis oleh Nasaruddin berkisar 60 judul dengan tema yang beragam dan terdapat pula puluhan artikel lain yang belum sempat dibukukan (Saubani, 2019). Diantara karya ilmiah yang pernah ditulis oleh Nasaruddin Umar adalah (Nurhidayati, 2018, pp. 49–51):

No.	Tahun	Judul Karya	Keterangan
-----	-------	-------------	------------

1	1984	Islam dan Nasionalisme Indonesia: Analisa tentang Integrasi Syariah Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional	Skripsi
2	1998	Perspektif Gender dalam Islam	Disertasi
3	1999	Kodrat Perempuan dalam Islam	Buku Gender
4	2000	Bias Gender dalam Penafsiran Kitab Suci	Buku Pertama Serial Perempuan
5	2000	Paradigma Baru Teologi Perempuan	Buku Kedua Serial Perempuan
6	2000	Bias Gender dalam Penafsiran Kitab Suci	Buku Ketiga Serial Perempuan
7	2002	Al Qur'an Untuk Perempuan	Buku Pemikiran
8	2003	Teologi Gender: Antar Mitos dan Teks Kitab Suci	Buku Gender
9	2006	<i>The Spirituality of Name</i> ; Mejarut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-nama Allah Swt	Buku Tasawuf
10	2008	Ulumuul Qur'an: Mengungkap Makna Tersembunyi al Quran	Buku <i>Uluum Al-Quran</i>
11	2010	Fiqih Wanita untuk Semua	Buku Fiqih
12	2014	Deradikalisasi Pemahaman al Quran dan Hadits	Buku Tafsir Maudhui
13	2014	Rethinking Pesantren	Buku Pemikiran
14	2014	Mendekati Tuhan Dengan Kualitas Feminim	Buku Tasawuf
15	2014	Ketika Fiqih Membela Perempuan	Buku Fiqih dan Gender
16	2014	Islam Fungsional	Buku Pemikiran
17	2019	Islam Nusantara	Buku Pemikiran
18	2019	Geliat Islam di Negeri Non-Muslim	Buku Sosial
19	2019	Teologi Korupsi	Buku Pemikiran

20	2019	Jihad Melawan Religious Hate Speech	Buku Pemikiran
21	2019	Sholat Sufistik	Buku Tasawuf
22	2020	Kontemplasi Ramadhan	Buku Tasawuf

Sementara karya lain yang pernah ditulis oleh Nasaruddin Umar berupa makalah ilmiah, diantara adalah (Umam, 2017, pp. 60–61):

No.	Tahun	Judul Makalah	Keterangan
1	1996	Ideologi gender: Telaah Emansipasi dan Feminisme	Seminar Pekan Muharram STAIA Islamic Center, Bekasi
2	1996	Analisis gender dalam Islam: Alternatif Menuju Transformasi Sosial	Forum Studi Islam, Senat Mahasiswa, F.U IAIN Jakarta
3	1997	Bias Gender dalam Pemahaman Teks Keagamaan	Seminar Nasional Bias Gender, PSW IAIN Yogyakarta
4	1998	Prinsip-prinsip Kesetaraan Gender dalam al Quran	HUT PSW Univ. Muhammadiyah Prof. HAMKA

5. Penghargaan dan Bintang Kehormatan

Beberapa penghargaan dan apresiasi yang pernah diraih oleh Nasaruddin karena kredibilitas keilmuan, jasa, dan dedikasinya dalam memperjuangkan gender ataupun karena pemikirannya yang dianggap revolusioner, baik pada tingkat Nasional maupun Internasional, antara lain (Umam, 2017, pp. 61–62):

No.	Tahun	Penghargaan	Pemberi
1	1984	Sarjana Teladan	IAIN Alauddin Ujung Pandang
2	1999	Doktor Terbaik	IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

3	2001	Profil Eksekutif dan Pengusaha Indonesia Tahun 2000-2001	Media Executive Jakarta
4	2001	Bintang Karya Satya	Presiden Republik Indonesia
5	2002	ASEAN Best Executive Awards (IBLA)	Human Resources Development Program



B. Konsep *Asbāb an-Nuzūl* Nasaruddin Umar

1. Definisi *Asbāb an-Nuzūl*

Berbicara mengenai definisi *asbāb an-nuzūl*, maka tidak dapat dipisahkan dari proses perkembangan dan sejarah kajian *asbāb an-nuzūl*. Berbagai pendapat ditawarkan—baik oleh ulama *salaf* maupun *khalāf*—untuk menggambarkan poin penting sekaligus memberikan batasan pada obyek kajian *asbāb an-nuzūl* yang pada perkembangan selanjutnya akan membentuk konsep tersendiri dalam upayanya memproduksi makna ayat al-Qur’ān. Kenyataan ini tercermin pada sebuah fakta bahwa dalam hampir seluruh kajian studi *ulūm al-Qur’ān*, terdapat pembahasan khusus tentang *asbāb an-nuzūl*. Hal tersebut mengindikasikan bahwa kajian *asbāb an-nuzūl* merupakan salah satu tema penting dalam kajian ‘*ulūm al-Qur’ān* dan tafsir al-Qur’ān.

Menurut Amin Suma, secara bahasa *asbāb an-nuzūl* terdiri dari dua suku kata, yakni suatu bentuk *idhofah*—jika dilihat dari kajian ilmu nahwu—dari lafadz *Asbāb* (*muḍof*) yang bermakna sebab-sebab atau beberapa sebab, bentuk *jamak* dari lafadz ‘*asbāb*’ yang berarti alasan, *illat*, perantara, hubungan keluarga, kerabat, asal, dan jalan. Sedangkan lafaz ‘*an-nuzūl*’ (*muḍof ilaih*), biasa dimaknai dengan hinggap, turun, terjadi dan menyerang (Suma, 2019, p. 205). Karena itu, secara umum istilah *asbāb an-nuzūl* dapat dimaknai dengan sebab-sebab turunnya suatu ayat, kelompok ayat, atau surat dalam al-Qur’ān kepada Nabi Muhammad Saw.

Namun kemudian, penggunaan istilah *asbāb an-nuzūl* sebagai sebuah sebab penurunan ayat-ayat al-Qur’ān menuai polemik dan perdebatan teologis (Qadafy, 2015, p. 17). Hal itu disebabkan karena munculnya sebuah kesan bahwa Al-Qur’ān sebagai *kalāmullāh* diturunkan dengan bergantung pada ada dan tidaknya sebuah peristiwa yang melatarbelakanginya. Pandangan ini tentu akan menciderai teologi Asy’ariyah yang mempunyai keyakinan bahwasanya al-Qur’ān merupakan *kalāmullah* yang bersifat *qadim* (azali), bukan sebagai makhluk-Nya yang bersifat *hadis* (baru) (Munawir, 2015, p. 35).

Ibrahim al Ni'mah dalam bukunya, *'ulūm al-Qur'ān*, kemudian mencoba menjawab problematika ini dengan mengatakan bahwasanya penggunaan terminologi *asbāb an-nuzūl* hanya sebagai bentuk *majaz (at-tajawwuz)* supaya mudah dalam penyebutan. Sedangkan pada hakikatnya, *asbāb an-nuzūl* mempunyai makna sebuah relasi dalam pewahyuan al-Qur'ān (*munāsabat an-nuzūl*) (Qadafy, 2015, p. 177). Inilah makna yang dipegang oleh mayoritas ulama tafsir dalam memaknai *asbāb an-nuzūl*, meskipun terkadang tidak menyebut secara eksplisit terminologi *munāsabat an-nuzūl* sebagai padanan lafaznya.

Bisa juga pemaknaan '*asbāb*' pada terminologi *asbāb an-nuzūl* diartikan sebagai salah satu bentuk manifestasi kebijaksanaan Allah SWT dalam memberikan bimbingan kepada hamba-Nya. Dengan ada dan tampilnya suatu ayat atau beberapa ayat dalam merespon sebuah kejadian maupun pertanyaan, maka akan menampilkan keabsahan fungsi al-Qur'ān sebagai sebuah petunjuk bagi manusia (*hundan linnās*) yang didasarkan atas kebutuhan serta pertimbangan batas kemampuan manusia (Baidan, 2005, p. 132). Inilah penjelasan yang disampaikan oleh Nashruddin Baidan ketika menjumpai dialektika ilmu *asbāb an-nuzūl* yang dihadapkan pada sebuah problematika teologi.

Perkembangan kajian *asbāb an-nuzūl* dalam praktiknya mengikuti pola perkembangan kajian *'ulūm al-Qur'ān* yang kian hari semakin menuju ke arah positif, selain juga untuk tetap mengintegrasikannya dengan problematika umat manusia yang semakin kompleks. Terdapat sekian ulama yang mengulas dan mengkaji *asbāb an-nuzūl* sebagai bagian penting dari studi *'ulūm al-Qur'ān* (ilmu-ilmu al-Qur'ān), namun terdapat pula ulama yang menganggap bahwa kajian *asbāb an-nuzūl* tidak cukup jika hanya menjadi satu dari beberapa bidang kajian *'ulūm al-Qur'ān* sehingga perlu untuk membentuk sebuah pembahasan khusus dan terperinci.

Di antara ulama pertama yang memulai pengkajian *asbāb an-nuzūl* dalam suatu pembahasan tersendiri yakni Ali Ibnu al-Madini (w. 234H), guru Imam

Bukhori dari Baṣrah (Al Suyuthi, 2008, p. 71). Namun terdapat sekian pakar ilmu al-Qurʾān dan tafsir yang keberatan atas penempatan Ali Ibnu al-Madini sebagai peletak dasar pertama kali ilmu *asbāb an-nuzūl*, sebagaimana yang diyakini oleh al-Suyūṭī dan al-Zarkasyi. Hal ini didasarkan pada sebuah fakta bahwasanya kitab *Kitāb al-tanzīl* yang dianggap buah karya al-Madini belum pernah ditemukan bukti fisiknya, ataupun hanya sekedar dinukil dalam kitab-kitab tafsir klasik (Qadafy, 2015, p. 3). Karena itulah kitab *Asbāb an-nuzūl al-Qurʾān* karya al-Wāhidi (w. 468H) yang kemudian dinilai oleh beberapa ilmu al-Qurʾān—seperti pendapat Bassam Jamal dalam kitab *Asbāb an-nuzūl*—sebagai karya pertama yang utuh sekaligus peletak dasar dalam membahas kajian ilmu ini (Qadafy, 2015, p. 18).

Imam Ali bin Ahmad bin Muhammad an-Naisabui al-Wāhidi adalah seorang ahli fiqh mazhab Syafi'i dan sekaligus menguasai kajian berbagai disiplin ilmu dalam *'ulūm al-Qurʾān*. Di antara karya al-Wāhidi yang berkaitan dengan ilmu al-Quran dan Tafsir adalah; *Asbāb An-Nuzūl*, *al-Wajīz fī at-Tafsīr*, *al-Wasīṭ fī al-Tafsīr al-Qurʾān*, *al-Majīd*, *al-Basīṭ fī al-Tafsīr*, dan lain lain (Muslimah, 2017, p. 51). Karena kepakaran al-Wahidi dalam bidang *'ulūm al-Qurʾān*, beliau sadar betul bahwasanya dalam memahami ayat Al-Qurʾān tidak cukup dengan mengalisis bentuk teks ayat Al-Qurʾān (*dirasah mā fīhi al-Qurʾān*), melainkan juga harus memperhatikan berbagai hal di sekelilingnya (*dirasah mā hawla al-Qurʾān*).

IAIN PURWOKERTO

Meski demikian, terkait dengan konsep *asbāb an-nuzūl* Al-Wahidi terjadi sebuah inkonsistensi. al-Wāhidi dalam karyanya mengatakan, “Tidak diperkenankan kita untuk mengatakan berbagai sebab turunnya al-Qurʾān melainkan melalui riwayat dan mendengar dari orang-orang yang menyaksikan ayat tersebut diturunkan, dan (juga) membahas berbagai sebabnya serta membahas definisinya dan bersungguh-sungguh dalam mencarinya yang demikian itu” (Muslimah, 2017, p. 51). Namun justru dalam karyanya yang lain al-Wāhidi tidak menyertakan riwayat pada kisah segerombolan penunggang gajah—tanpa menyebutkan namanya—yang mempunyai tujuan untuk menghancurkan Ka'bah,

yang dianggap menjadi *asbāb an-nuzūl* Q.S. *Al-Fīl* (Al Wahidi, 2008, pp. 165–166). Beliau hanya menyebutkan, “*This was revealed about the story of the owners of the elephant who intended to destroy the Kakkah and how Allah, exalted is He, dealt with them by destroying them and driving them away from the Holy Sanctuary. This story is well known*” ketika menjelaskan *asbāb an-nuzūl* Surat al-Fīl [105]. Disamping itu, keumuman konsep al-Wahidi sangat melebar sehingga fakta sejarah yang menunjukkan bahwa peristiwa tersebut jauh terjadi sebelum turunnya Surat al-Fīl dan secara jelas tidak menunjukkan kondisi yang terjadi saat ayat itu turun, tetap dijadikan sebagai *asbāb an-nuzūl* (Qadafy, 2015, pp. 19–20). Ketidaktegasan al-Wahidi dalam mengonsepsi dan mengungkapkan definisi *asbāb an-nuzūl* tidak hanya berada dalam rentan waktu terjadinya, namun juga dalam menentukan tempat terjadinya peristiwa dan pelaku (Qadafy, 2015, p. 22). Padahal ketiga poin tersebut merupakan pokok dalam melihat riwayat *asbāb an-nuzūl* dan menjadi kelebihanannya.

Berbagai ketidaktegasan al-Wāhidī tadi disadari betul akan menimbulkan penafsiran dan pemahaman ayat yang kabur, alih-alih memberikan tafsir pada teks ayat. Oleh sebab itu, periode berikutnya lahirlah Imam al-Jabari —Burhanuddin Ibrahim ibn Umar—yang mencoba meringkas kitab al-Wāhidī dengan cara menghilangkan sanad dalam riwayat *asbāb an-nuzūl* sekaligus memberikan batasan dan mempertegas posisi *asbāb an-nuzūl* terhadap ayat-ayat al-Qur’ān. Imam al-Jabari (w. 732H) mengatakan, terdapat dua jenis bentuk turunnya ayat al-Qur’ān (*nuzūl al-Qur’ān*). Sebagian ayat turun sejak awal—tanpa ada sebab yang melingkupinya—(قسم نزل ابتداء) dan sebagian yang lain turun setelah muncul kejadian, peristiwa dan persoalan tertentu (وقسم نزل عقب واقعة او سؤال) (Al Suyuthi, 2008, p. 71).

Tipologi ini secara umum dapat dipahami setidaknya dengan memberikan kesan dan penegasan akan suatu ayat al-Qur’ān ketika diturunkan—pada bentuk yang kedua—tidak terpaut lama dengan berbagai peristiwa yang datang sebelumnya. Oleh sebab itu, dapat dikatakan pula bahwa riwayat *asbāb an-nuzūl*

merupakan “latar-belakang” suatu ayat yang mampu membantu penafsir dalam mengambil sebuah kesimpulan (Qadafy, 2015, p. 24)

Konsep dan ide Imam al-Jabari tersebut kemudian mendapatkan apresiasi dan diadopsi oleh banyak ahli *‘ulūm al-Qur’ān* modern, meskipun terkadang menggunakan terminologi yang berbeda serta batasan yang beragam. Misalkan saja Syaikh Said Ramadhan al-Buṭi (w. 1434H), seorang ahli al-Qur’ān dari kelahiran Turki—sebagaimana dikutip oleh Amin Suma—ia membagi pengelompokan *asbāb an-nuzūl* menjadi: 1). Kelompok ayat yang dalam penurunannya dipertautkan dengan sejumlah sebab serta kejadian yang menjadi latar belakangnya. Dan kelompok ayat ini jumlahnya terhitung menjadi yang terbanyak. 2) Kelompok ayat yang diturunkan tanpa adanya beberapa sebab yang mendahului. Diantara yang termasuk dalam kategori kelompok ayat ini yakni ayat-ayat yang bertalian dengan kisah-kisah umat terdahulu serta sifat-sifat alam ghaib seperti surga, neraka, dan hisab (Suma, 2019, p. 208).

Kesadaran akan pentingnya latar belakang penurunan ayat al-Qur’ān dan situasi yang terjadi—dalam upaya merumuskan makna al-Qur’ān—berimplikasi pada terjadinya evolusi alamiah studi *asbāb an-nuzūl* (Suma, 2019, p. 209). Para tokoh dan ahli *‘ulūm al-Qur’ān* pada gilirannya berlomba-lomba untuk berkreasi melakukan penalaran atas kerangka yang ada sebelumnya dan sistematisasi konsep *asbāb an-nuzūl*. Satu tokoh lain yang turut serta berkontribusi dalam pengembangan model konsep *asbāb an-nuzūl* setelah al-Ja’bāri adalah Badruddin Muhammad Ibn Abdillah al-Zarkasyi (w. 794H). Dalam bukunya, *al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur’ān*, al-Zarkasyi menambahkan satu variable—yang akan saling berkaitan—untuk membentuk konsep *asbāb an-nuzūl*, yakni tentang *tikrār an-nuzūl* (pengulangan turunnya ayat al-Qur’ān).

Munculnya ide adanya *tikrār an-nuzūl* (pengulangan turunnya ayat al-Qur’ān) oleh al-Zarkasyi setidaknya dilatarbelakangi oleh keinginan beliau untuk menghilangkan celah keraguan tentang adanya kemungkinan ditetapkannya suatu

riwayat sebagai *asbāb an-nuzūl* sebuah ayat (Qadafy, 2015, p. 47). Penurunan ayat Al-Qur’ān dapat dikatakan turun berulang kali manakala terdapat sebuah ayat tertentu yang mempunyai beberapa jalur periwayatan yang berbeda-beda, akan tetapi mempunyai kualitas sanad yang baik (*ta’addud al-asbāb wa al-nāzil al-wāhid*). Dari ide ini juga kemudian berimplikasi pada memunculkan konsep berikutnya dimana merupakan kebalikan dari konsep tadi, yakni berkaitan dengan turunnya beberapa ayat yang berbeda namun dengan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang sama (*tāddud al-tanzīl wa sabab al-wāhid*). Kedua konsep ini secara lebih lengkap akan diterangkan pada pembahasan berikutnya.

Proses evolusi konsep dan kajian *asbāb an-nuzūl* terus mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan cabang ilmu-ilmu al-Qur’ān yang lain. Tidak berselang lama dari masa al-Zarkasyi merumuskan variable baru dalam studi *asbāb an-nuzūl*, datang Imam Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar al-Asqālani (w. 852H) melakukan krititik atau *an-naqd*—meminjam istilah al Jabiri—pada berbagai variabel pembentuk *asbāb an-nuzūl* sebelumnya. Melalui kitabnya, *Al-Ujāb fii al Bayān al-Asbāb*, Ibnu Hajar mengkhususkan kajiannya untuk menyempurnakan isi dan pola pembahasan dalam kitab *Asbāb an-nuzūl al-Qur’ān* karya al-Wahidi (Qadafy, 2015, p. 26).

Melalui karyanya tersebut, Ibnu Hajar al-Asqālani mencoba untuk memberikan klasifikasi hadits (*takhrīj al-hadīth*) atas hadits-hadits yang dijadikan standar riwayat *asbāb an-nuzūl* oleh al-Wahidi. Pada bentuk ini, validitas (ke-*sāhih*-an) riwayat hadits menjadi poin penting. Singkatnya, karena informasi *asbāb an-nuzūl* diperoleh melalui kajian riwayat, maka ia juga memiliki nilai yang sama dengan berita lain yang menyangkut kehidupan Nabi Muhammad Saw, yakni kajian hadis yang pada intinya terdapat tipologi kualitas dan kuantitas riwayat.

Inilah salah satu kontribusi besar yang dilakukan oleh Ibnu Hajar sebagai salah satu tokoh yang berhasil mengembangkan konsep *asbāb an-nuzūl* menjadi lebih relevan, selain juga untuk membela hadis-hadis Nabi Muhammad Saw—

sebagaimana bidang ilmu yang beliau kuasai—dari upaya penyimpangan dan pemalsuan. Selain itu, kontribusi Ibnu Hajar juga terlihat dalam upayanya memberikan nilai orisinalitas lebih terhadap riwayat *asbāb an-nuzūl* dengan cara menghilangkan cerita-cerita dalam kitab al Wahidi yang bukan termasuk *asbāb an-nuzūl* ayat, tetapi berupa *istidlal* hukum yang datang dari para *mufasssir*.

Kemudian ide ini diimprovisasi ulang oleh Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar al-Suyūṭī (w. 911H) pada periode berikutnya, dengan menambahkan ide-ide segar untuk memperkaya studi *asbāb an-nuzūl*. Salah satu ide al-Suyūṭī yang sangat berarti dalam kajian *asbāb an-nuzūl* adalah penegasannya tentang bagaimana memperlakukan dan menghukumi hadits-hadits *musnad* yang kemudian periwayatannya hanya sampai pada shahabat Nabi Muhammad Saw. menurut al-Suyūṭī, seperti yang dikutip oleh Muammar Z. Qadafi, meskipun jika terdapat suatu hadits yang berhenti jalur periwayatannya hanya sampai tabi'in, tetapi mendapat dukungan sanad lain dengan kualitas yang sama, hadits tersebut masih bisa diterima sebagai riwayat *asbāb an-nuzūl* (Qadafy, 2015, p. 31).

Selain itu, ide untuk memperbandingkan kualitas riwayat *asbāb an-nuzūl* dengan riwayat lain untuk menemukan riwayat *aṣḥāḥ* (paling shahih) melalui pelacakan formulasi kata yang digunakan adalah ide al-Suyūṭī (Qadafy, 2015, p. 31). Dari situlah kemudian muncul juga tipologi hadits *asbāb an-nuzūl* berdasarkan kualitas formulasi kata yang digunakannya, yakni hadits-hadits yang menggunakan *shīgat ṣarīḥah li as-sabbābiyyah* (formulasi kata yang jelas) sehingga tidak memerlukan dukungan hadits lain untuk mempertegas dirinya dan menggunakan *shīgat gairu ṣarīḥah li as-sabbābiyyah* (formulasi kata yang samar) sehingga hadits tersebut tidak dapat digolongkan sebagai riwayat hadits *asbāb an-nuzūl* jika itu bertentangan dengan riwayat yang lebih *ṣīqoh* (kuat).

Berdasarkan ide-idenya tersebut, kemudian al-Suyūṭī memberikan kesimpulan dengan mendefinisikan *asbāb an-nuzūl* sebagai 'sesuatu yang disaat terjadinya, ayat-ayat al-Qur'ān diturunkan'. Dari sini dapat sedikit diambil poin-

poin penting, bahwasanya dalam hal ini al-Suyūṭī membatasi tempo waktu *asbāb an-nuzūl* turunnya ayat al-Qur’ān dan kejadian yang melatarbelakanginya dengan berbarengan ataupun melalui jeda waktu yang relatif singkat (Qadafy, 2015, p. 30). Dengan pernyataan ini, disaat yang sama al-Suyūṭī menegaskan berbagai riwayat yang dianggap *asbāb an-nuzūl* sebuah ayat, namun mempunyai jeda waktu yang lama, seperti riwayat tentang penyerangan ka’bah oleh Abrahah sebagai *asbāb an-nuzūl* surat *al-Fīl*, maupun kisah-kisah masa lampau seperti kaum ‘Ad, ṣamud, sodom, dll.

Pasca al-Suyūṭī, perkembangan kajian ilmu *asbāb an-nuzūl* tidak berhenti begitu saja. Terbukti dengan datangnya tokoh baru, yakni Imam Muhammad Abdul ‘Azim al-Zarqāni (w. 1367H) yang mencoba merevisi definisi *asbāb an-nuzūl* yang disampaikan oleh al-Suyūṭī dengan redaksi yang lebih terperinci. Dalam kitab *Manāhi al-irfān fī al-ulūm al-Qur’ān*, al-Zarqāni mendefinisikan *asbāb an-nuzūl* sebagai,

ما نزلت الآية او الايات متحدثه او مبينه لحكمه ايام وقوعه

"Sesuatu yang pada hari kemunculannya (menyebabkan) turun suatu ayat atau beberapa ayat, untuk berbicara tentangnya atau menjelaskan hukumnya" (al Zarqani, 1995, p. 89)

Apabila dibandingkan dengan definisi yang disampaikan oleh al-Suyūṭī di atas, tentu apa yang ditawarkan oleh al-Zarqāni lebih terperinci dan terarah. Jika diperhatikan dengan seksama, definisi al-Zarqāni tentang *asbāb an-nuzūl* mencakup tiga poin utama, yakni: bersifat umum, merespon, dan menjelaskan hukum atas sesuatu.

Tercatat, apa yang disampaikan oleh al-Zarqāni tadi mempunyai dampak yang signifikan dalam sejarah perkembangan *asbāb an-nuzūl*. Definisi al-Zarqāni tersebut kemudian dijadikan *role model* oleh para ulama ‘ulūm al-Qur’ān untuk dijadikan sebagai makna dasar ketika akan memahami *asbāb an-nuzūl*. Meskipun pada beberapa hal, terdapat sebuah formulasi yang dipegang oleh para ulama *khalaf*

ketika mendefinisikan *asbāb an-nuzūl* memilih dengan model *bil ‘addi* (hitungan) bukan dengan *bil haddi* (batasan)—untuk mencegah pemahaman yang keliru—namun tetap tidak meninggalkan substansi yang ada. Sebut saja T.M Hasby Ash-Shidiqie (w.1975), ulama kontemporer kenamaan asal Indonesia, ia mendefinisikan *asbāb an-nuzūl* sebagai,

مانزلت الايات بسببه متضمنة له او مجيبة عنه او مبينة لحكمه زمن وقوعه

“*Sesuatu yang disebabkan olehnya diturunkan beberapa ayat al Quran yang mengandung sabab-musabab, atau memberi jawaban atasnya, atau menjelaskan hukumnya, seketika peristiwa tersebut terjadi*” (Ashshiddieqy, 1972, p. 17)

Atau rumusan definisi yang disebutkan oleh Fahd bin Abdurrahman al-Rūmi dalam kitab *Dirāsat fī al-ulūm al-Qur’ān al-Karīm* (2005), sebagaimana dikutip oleh Muhammad Z. Qadafi. Ia mendefinisikan *asbāb an-nuzūl* sebagai,

هو ما نزل القرآن بشأانه وقت وقوعه, كحادثة تقع حين نزول القرآن الكريم فتتزل الآية او ايات من القرآن تبين الحكيم فيها, او كسؤال يوجه الى الرسول فتتزل الآية او ايات من القرآن و فيها الاعلابة عليها

“*Setiap pada pada apa-apa yang ketika itu terjadi, al-Qur’ān turun. Sebagaimana sebuah peristiwa yang terjadi ketika turunnya ayat al-Qur’ān al Karim, lalu turunlah suatu ayat ataupun beberapa ayat dari al-Qur’ān di mana ia berfungsi untuk menjelaskan hukum dalam kejadian—peristiwa—tersebut. Atau juga sebagaimana sebuah pertanyaan yang diajukan kepada Rasulullah Saw, di mana kemudian turunlah suatu ayat atau beberapa ayat dari al-Qur’ān yang berfungsi untuk menjawab pertanyaan tersebut.*” (Qadafy, 2015, pp. 35–36).

Pantas juga diperhatikan definisi *asbāb an-nuzūl* yang disampaikan oleh Muhammad Amin Suma, yang ia artikan sebagai, “*setiap sesuatu yang disebabkan karenanya, suatu ayat atau beberapa ayat al-Qur’ān diturunkan*” (Suma, 2019, p. 205). Dalam definisinya, Amin Suma terlihat menggunakan konsep yang sama dengan apa yang disampaikan oleh al-Zarqāni, bahwasanya rumusan *asbāb an-nuzūl* dapat berbentuk banyak hal, seperti sebuah pertanyaan, kejadian atau peristiwa, dan bisa juga berbentuk alasan logis (*illat*) atau berbagai hal lain yang

sekiranya relevan serta turun serta menjadi dorongan atas turunnya sebuah ayat dalam al-Qur'ān.

Atau jika kita melihat lebih jauh lagi, terdapat pula rumusan definisi *asbāb an-nuzūl* yang lebih luas cangkupannya, sebagaimana yang ditawarkan oleh Khalid bin Sulaiman al-Mazini dalam kitab *al-Muḥarrar fī asbāb an-nuzūl*, yakni

(كل قول او فعل نزل بشاءنه القران عند وقوعه)

“Setiap suatu perkataan atau suatu perbuatan yang pada saat terjadinya, turun—satu atau beberapa ayat—al Quran.” (Qadafy, 2015, p. 36)

Definisi tersebut tentu merupakan rumusan baru yang ditawarkan Khalid al Mazini, seiring berkembangnya kajian *‘ulūm al-Qur’ān* dan studi *asbāb an-nuzūl* yang kian menemukan tempatnya. Dalam keterangannya, redaksi قول (perkataan) menjadi yang menarik diperhatikan. Menurutnya, dengan memakai terminologi قول ‘perkataan’ maka cangkupan *asbāb an-nuzūl* tidak hanya sebuah perkataan dalam makna umum, yakni sebuah pertanyaan yang diajukan oleh sahabat ataupun Ahli Kitab kepada Nabi Muhammad Saw. Namun juga termasuk di dalamnya makna pada setiap bentuk ujaran, bisa berupa ekspresi doa, sebuah harapan, permintaan, maupun sebuah cerita.

Pola perkembangan dan evolusi studi *asbāb an-nuzūl* ini kemudian di peta kan oleh Bassam Jamal—sebagaimana dikutip Muhammad Z. Qadafi—dalam kitabnya, *Asbāb an-nuzūl: ilman min Ulūm al-Qur’ān*, menjadi tiga periode (Qadafy, 2015, p. 2). Periode *pertama*, diawali dengan pembahasan *asbāb an-nuzūl* dalam studi tafsir al-Qur’ān dari abad pertama sampai pada pertengahan abad ke dua tahun Hijriyah. Pada periode ini, perhatian untuk menyertakan *asbāb an-nuzūl* dalam merumuskan sebuah kesimpulan suatu ayat al-Qur’ān mulai dibangun, khususnya oleh para *tabi’in*.

Periode *kedua* dimulai pada sekitar akhir abad kedua sampai pada akhir abad ke empat *hijriyah*. Pada periode ini studi *asbāb an-nuzūl* mulai mendapatkan

perhatian lebih, yakni dengan ditandai adanya perkembangan kajian hadits yang bergeser dari tradisi oral (lisan) menuju model kodifikasi hadis. Hal ini tidaklah mengherankan mengingat kajian *asbāb an-nuzūl* merupakan sebuah studi riwayat yang menjadikan hadits sebagai sumber utamanya, maka perkembangan kajian dalam hadis turut menjadi titik tolak perkembangan studi *asbāb an-nuzūl*.

Sedangkan pada periode *ketiga*, merupakan era kemapanan studi *asbāb an-nuzūl* yang dimulai pada sekitar abad kelima Hijriyah. Periode ini menurut Bassam Jamal ditandai dengan munculnya beberapa ulama tafsir dan *'ulūm al-Qur'ān* yang mulai membahas kajian *asbāb an-nuzūl* secara terpisah dan mandiri, seperti; al-Wāhidi (w. 468H), al-Ja'bari (w. 732H), Ibnu Hajar al-Asqalani (w. 852H), Jalaluddin al-Suyūṭi (w. 911H) (Suma, 2019, p. 210). Namun diantara beberapa tokoh yang ada, al-Wāhidi dan al-Suyūṭi-lah yang mempunyai peran besar dan kontribusi yang berarti dalam merumuskan konsep *asbāb an-nuzūl* sekaligus menampilkan studi *asbāb an-nuzūl* sebagai salah satu peranti yang perlu untuk diperhatikan dalam menafsirkan al-Qur'ān.

Pengetahuan atas peta perkembangan studi ilmu *asbāb an-nuzūl*—menurut penulis—menjadi penting tatkala akan menampilkan definisi dan konsep *asbāb an-nuzūl* pemikir modern, tidak terkecuali definisi dan konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin. Hal tersebut setidaknya disebabkan karena dua hal: *Pertama*, untuk mengetahui posisi Nasaruddin dalam peta perjalanan dan perkembangan studi ilmu *asbāb an-nuzūl*; Apakah hanya mengulang definisi dan konsep yang telah ada, mengimprovisasinya dengan tambahan poin-poin tertentu, atau bahkan melahirkan konsep baru sebagai kritik atas definisi dan konsep yang telah mapan sebelumnya. *Kedua*, untuk memahami sejauh mana kontribusi Nasaruddin dalam pengembangan studi ilmu *asbāb an-nuzūl* dan keunikan dari apa yang ditawarkannya.

Dalam hal ini, Nasaruddin secara umum tidak memberikan fokus studi secara mandiri terkait dengan ilmu *asbāb an-nuzūl*. Akan tetapi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin menjadi menarik untuk diperhatikan manakala ia mencoba

memberikan kritik atas beberapa penafsiran masa silam—era klasik—ketika dihadapkan pada ayat-ayat gender yang hasilnya dianggap bias dan memojokan perempuan. Menurutnya, kesan itu muncul sebagai konsekuensi logis atas metode penafsiran para ulama klasik yang masih dominan mengacu pada pendekatan tekstual (*al-ibratu bi ‘umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabab*). Nasaruddin menambahkan, apabila seorang *mufasir* mau memperhatikan riwayat *asbāb an-nuzūl* ayat-ayat tersebut, tentu hasilnya akan mendukung relasi gender—sebagaimana yang hendak dicapai oleh al-Qur’ān—dan memperoleh bentuk kompromi yang saling menguntungkan (Umar, 2001, pp. 22–23).

Menurut Nasaruddin, *asbāb an-nuzūl* secara sederhana dapat didefinisikan sebagai suatu peristiwa, kasus, atau sebuah pertanyaan yang diajukan oleh para sahabat kepada Rasulullah Saw, dan semua itu terjadi dalam waktu yang berdekatan atau menjelang diturunkannya ayat al-Qur’ān, dimana ayat-ayat tersebut turun—bertujuan—untuk memberikan respons atas peristiwa dan pertanyaan tadi (Umar, 2014a, p. 26). Jadi, berbagai situasi yang ada tadi tidak dapat dikatakan sebagai sebab utama turunnya satu atau beberapa ayat al-Qur’ān dan menjadi syarat mutlak mengapa Allah SWT menurunkan ayat-ayatnya. Sebab bagaimanapun, definisi ‘*asbāb*’ pada terminologi *asbāb an-nuzūl*—menurut Nasaruddin—bukanlah bentuk hukum kausalitas (sebab-akibat atau timbal balik), melainkan hanya hubungan yang runtut dan saling berkaitan (Umar, 2014a, p. 27). Dalam artian, bahwasanya peristiwa dan pertanyaan yang diajukan oleh sahabat kepada Rasulullah Saw tadi terjadi di saat ayat al-Qur’ān memang hendak akan diturunkan.

Dari penjelasan di atas, dapat diperoleh beberapa poin penting terkait dengan definisi *asbāb an-nuzūl* yang diajukan oleh Nasaruddin, yakni:

a) Pembatasan Kejadian

Menurut Nasaruddin, berbagai fenomena yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat dalam al-Qur’ān terbatas pada tiga hal; peristiwa, kasus dan pertanyaan. Secara umum, definisi ini sedikitnya mereduksi apa yang disampaikan oleh Khalid

bin Sulaiman al-Mazini di atas. Namun secara substansial, apa yang dihadirkan oleh Nasaruddin Umar berupa bentuk kejadian sebetulnya sudah mencakup terminologi قول (perkataan) yang disebutkan al-Mazini berupa doa-doa, permintaan, harapan dan bahkan cerita.

Selain itu, sekilas apa yang ditampilkan Nasaruddin Umar berupa kejadian yang ada tadi sebagai sebuah definisi tentu merupakan hal baru. Jika diperhatikan, para ulama ahli tafsir dan *'ulūm al-Qur'ān*—sebagaimana tersebut di atas—ketika memberikan definisi *asbāb an-nuzūl*, mereka tidak menampilkan bentuk kejadian dalam definisinya, melainkan hanya menggunakan redaksi 'ما' (sesuatu)' meskipun dalam penjabaran definisi tersebut nantinya akan di sebutkan secara terperinci. Tawaran ini pada satu sisi memberikan kemudahan pemahaman kepada pembaca, namun di sisi yang lain tentu akan sangat membatasi cangkupan riwayat *asbāb an-nuzūl*.

Termasuk dalam kategori ini, penting untuk diketahui dalam sebuah kronologi suatu kejadian berupa; situasi tempat, pelaku, dan waktu kejadian (Umar, 2014a, p. 22). Sebab bagaimanapun, ketiga poin tersebut merupakan sebuah informasi yang menurut ulama *khalaf* menjadi kelebihan dan kekhususan riwayat *asbāb an-nuzūl*, dibandingkan dengan riwayat lain non-*asbāb an-nuzūl* (Qadafy, 2015, p. 22). Misalnya dapat dilihat dalam sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* Q.S. Ali Imrān [3] ayat 190 yang dikeluarkan oleh al-Thabrani dan Ibnu Abi Hatim sebagai berikut,

اخرج الطبرانی و ابن ابی حاتم: عن ابن عباس قال: اتت قريش اليهود فقالوا: بما جاءكم موسى من الايات؟ قالو عصاهو ويد بيضاء للناظرين. واتوا النصارو فقالوا: كيف كان عيسى؟ قالو جان يبرىء الاءكمه والابرصويحيى الموتى. فاءتوا النبي (ص.م) فقالوا ادع لنا ربك يجعلنا الصفا ذهبو فدعاربه, فنزلة الاياة: اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولَى الْأَلْبَابِ

“Telah mengeluarkan dari al Thabrani dan Ibnu Abi Hatim: Dari Ibnu Abbas dia berkata: “Pada suatu hari, orang-orang Quraisy datang dan bertanya kepada orang Yahudi; “Mu’jizat apakah yang dibawa oleh Musa kepadamu?”. Mereka menjawab. “Tongkat dan tangannya

mengeluarkan cahaya putih yang besinar.” Kemudian mereka mendatangi kaum Nasrani dan mengajukan pertanyaan, “Mu’jizat apakah yang dibawa oleh Isa kepadamu?” Mereka menjawab, “ Dia menyembuhkan orang yang buta sehingga dapat melihat kembali, menyembuhkan orang sakit kulit, dan menghidupkan orang yang sebelumnya telah meninggal.” Lalu mereka mendatangi kepada Nabi Muhammad Saw seraya mengajukan permintaan, “Wahai Nabi, berdoalah engkau kepada Tuhanmu supaya gunung Shafa itu menjadi emas.” Maka lantas Nabi Muhammad Saw segera untuk berdoa. Maka tidak berselang lama, turunlah ayat (QS Ali Imran: 190) : “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal,” (Al Suyuthi, 2002, p. 69)

Dari riwayat *asbāb an-nuzūl* di atas kemudian dapat diambil informasi penting sebagai penjelasan tentang Q.S. *Ali Imrān* [3] ayat 190, yakni dengan menganalisisnya pada tiga poin utama tadi. Diantara yang penting untuk diperhatikan berkaitan dengan riwayat tersebut yakni tentang pelaku, tempat kejadian, dan waktu terjadinya. Oleh sebab itu, kita dapat ketahui: a). Pelaku: orang quraisy b). Tempat: Makkah c) Waktu: Sebelum Nabi Muhamad Saw hijrah ke Madinah.

b) Waktu Kejadian

Secara umum, para ulama berbeda pendapat terkait jeda waktu kejadian; antara sebuah peristiwa yang terjadi dan ayat yang turun untuk meresponsnya. Setidaknya terdapat dua pandangan mengenai pembahasan ini: Pendapat pertama mengatakan bahwa tetap sah dan boleh saja antara peristiwa yang terjadi dan ayat yang turun untuk meresponsnya mempunyai jarak waktu yang lama. Pendapat ini dianut oleh al-Wāhidī dan sekelompok kecil ulama *‘ulūm al-Qur’ān*. Termasuk di dalamnya, al-Wāhidī berpendapat bahwa sebab turunnya surat *al-Fīl* [105] adalah suatu peristiwa bersejarah yang melibatkan Raja Abrahah dari Habasyah dengan membawa pasukan gajah untuk menghancurkan Ka’bah. Sedangkan sejarah mencatat, bahwa peristiwa tersebut terjadi sebelum kelahiran Rasulullah Saw. Demikian juga al-Wāhidī menyebutkan bahwa peristiwa pengangkatan Nabi

Ibrahim As sebagai kekasih Allah Swt merupakan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang menjadi latar belakang diturunkannya Q.S *An-Nisā* [4] ayat 12

أَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا

“Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya”

Sedangkan pendapat kedua mengatakan bahwa jeda waktu setiap peristiwa yang terjadi dan waktu diturunkannya ayat al-Qur’ān, tidak boleh terlalu lama. Meskipun tidak ada kesepakatan secara pasti tentang berapa waktu maksimal yang ditolerir antara keduanya, namun mayoritas ulama menganut pendapat kedua ini. Termasuk dalam kelompok ini, al-Zarkasyi dianggap menjadi salah satu tokoh yang memelopori teori ini. Mereka mengatakan bahwa apa yang disampaikan oleh al Wahidi di atas bukan termasuk riwayat *asbāb an-nuzūl* dan menjadi latar belakang turunnya ayat Al-Qur’ān (Baidan, 2005, p. 135).

Dalam hal ini, Nasaruddin lebih cenderung menguatkan dan mengikuti pendapat yang kedua, yakni setiap riwayat dianggap sebagai *asbāb an-nuzūl* manakala suatu ayat diturunkan dan tidak mempunyai jeda waktu yang lama dengan kejadian atau peristiwa tertentu yang terjadi. Namun disini Nasaruddin Umar mencoba memberikan ketegasan, dengan membatasi jarak waktu keduanya, yakni dalam kurun masa kehidupan Rasulullah Saw setelah diangkat sebagai Nabi dan Rasul—baik pada periode dakwah sembunyi-sembunyi di Makkah, maupun periode dakwah terang-terangan di Madinah—selama kurang lebih masa 23 tahun (Umar, 2014a, p. 28)

c) Pemaknaan Sebab

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, penggunaan istilah *asbāb an-nuzūl* yang merujuk pada makna suatu sebab diturunkannya ayat-ayat al-Qur’ān, tidak hanya memantik perdebatan teologis, namun juga kerancuan pemahaman. Redaksi ‘*asbāb*’ mengesankan bahwa ayat-ayat al-Qur’ān yang turun merupakan implikasi logis dari suatu peristiwa yang terjadi, sehingga hubungan di antara keduanya

merupakan hubungan kausalitas (sebab-akibat, atau timbal balik). Kesan ini kemudian menjadi bermasalah, manakala dihadapkan pada keyakinan (akidah) umat Islam—khususnya penganut teologi *Asy'ariyah*—bahwasanya al-Qur'ān sebagai *kalāmullāh* merupakan sesuatu yang *qadīm* (azali) sehingga keadaannya tidak dapat disandarkan pada sebuah kejadian yang baru (*hadīs*).

Terdapat beberapa ulama yang mencoba memberikan argumentasi dan pemaknaan logis atas penggunaan istilah *asbāb an-nuzūl* dalam kajian '*ulūm al-Qur'ān*, diantaranya Ibahim an-Ni'mah, Nashruddin Baidan, termasuk juga Nasaruddin. Dalam pernyataannya, Nasaruddin berpendapat bahwasanya setiap peristiwa dan pertanyaan yang terdapat dalam riwayat *asbāb an-nuzūl* bukanlah sebab hakiki turunnya ayat al-Qur'ān.

Singkatnya, tidak berarti apabila berbagai peristiwa yang ada tadi tidak terjadi maka ayat al-Qur'ān tidak diturunkan. Menurut Nasaruddin, kaidah *asbāb an-nuzūl* tidak dapat dimaknai dengan pemaknaan seperti itu (Umar, 2014a, p. 26). Sebab bagaimanapun, ada atau tidaknya suatu peristiwa yang terjadi dan berbagai pertanyaan yang diajukan, al-Qur'ān sebagai *Kalamullah* yang ditujukan untuk dijadikan pedoman hidup manusia tetap akan tetap turun menurut *Iradah-Nya* tanpa mendapat pengurangan sedikit pun. Nasaruddin mengajukan argumentasinya dengan mengatakan bahwa peristiwa dan pertanyaan yang ada tadi terjadi di saat memang akan diturunkannya suatu ayat al-Qur'ān yang membahas persoalan yang sama sehingga tercipta hubungan yang runtut dan berkesesuaian (Umar, 2014a, p. 26).

d) Tujuan Penurunan

Dari definisi yang disampaikan oleh Nasaruddin di atas, dapat diketahui bahwa ia membagi tujuan diturunkannya suatu ayat al-Qur'ān atau persesuaian turunnya ayat al-Qur'ān dengan berbagai peristiwa yang melatarbelakanginya menjadi dua macam:

Pertama, al-Qur'ān diturunkan sebagai jawaban atas pertanyaan ataupun sebuah permohonan informasi yang diajukan kepada Nabi Muhammad Saw. Secara umum para ulama memberikan kebebasan kepada siapa pun yang mengajukan permohonan dan pertanyaan tadi, baik datang dari orang muslim ataupun non-muslim, semua dapat dianggap sebagai riwayat *asbāb an-nuzūl*. Namun di sini Nasaruddin memberikan ketegasan dan membatasinya hanya pada kelompok sahabat. Maknanya, setiap informasi dan pertanyaan yang diajukan oleh selain sahabat, maka riwayat itu bukan termasuk dalam kelompok riwayat *asbāb an-nuzūl*, meskipun secara fungsi masih dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan dalam merumuskan kesimpulan suatu ayat.

Kedua, Al-Qur'ān diturunkan sebagai respons atas beberapa peristiwa yang telah ada dan terjadi di tengah masyarakat Arab waktu itu, baik pada masa Nabi Muhammad Saw masih berada di Makkah ataupun ketika berada di Madinah. Namun di sini Amin Suma mengatakan bahwa tidak selamanya ayat yang turun terjadi setelah adanya peristiwa yang melatarbelakanginya. Pada beberapa riwayat ditemukan bahwa terdapat sebuah peristiwa yang terjadi setelah sebuah ayat turun terdahulu untuk menjelaskannya (Suma, 2019, p. 208).

2. Sumber *Asbāb an-Nuzūl* (riwayat) dan Metode Tarjihnya

a. Sumber *Asbāb an-Nuzūl* (riwayat)

Berkaitan dengan hal ini Nasaruddin memberikan batasan pengambilan sumber *asbāb an-nuzūl* hanya berkisar dan diketahui melalui riwayat yang *shahīh* (valid) dimana ia berasal dari para sahabat Nabi yang mendengar atau melihat secara langsung berbagai peristiwa yang berhubungan dengan turunnya sebuah ayat al-Qur'ān (Umar, 2014a, p. 29). Di sinilah poin pentingnya klasifikasi riwayat *asbāb an-nuzūl* sebagai sebuah hadis, yakni terdapat tipologi hadis berdasarkan kualitas dan kuantitas. Lebih tepatnya, inilah poin utama yang menjadi kelebihan lain riwayat *asbāb an-nuzūl* dibandingkan dengan riwayat lain selain *asbāb an-nuzūl*.

Sebagai sebuah kajian riwayat, maka *asbāb an-nuzūl* secara umum bersifat *qath'i* (pasti), dalam arti bahwasanya riwayat *asbāb an-nuzūl* tidak boleh diambil dari hasil pemikiran kreatif seorang ulama (*ijtihadi*) ataupun dari hasil konsensus sekelompok orang (*ijma'*) yang secara bersama-sama bersepakat membuat sebuah riwayat. Meskipun dalam sebuah riwayat misalnya tidak sampai sanad-nya kepada para sahabat, dan hanya berhenti pada apa yang disampaikan oleh tabi'in—di mana tentu setelah melalui kajian secara cermat dalam ilmu hadis—maka menurut Nasaruddin Umar riwayat tersebut pun masih bisa diterima dengan syarat sanadnya dapat dipertanggungjawabkan (Umar, 2014a, p. 30). Inilah yang disebut oleh para ulama hadis sebagai hadis mursal. Oleh sebab itu, untuk menggali dan mendapatkan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang sesuai dengan kriteria tersebut, dapat diambil dari tiga sumber utama, yakni: kitab-kitab hadis *ṣahīh*, kitab-kitab tafsir, dan kitab-kitab *asbāb an-nuzūl* yang dikarang oleh para ulama secara khusus (Qadafy, 2015, pp. 15–16).

b. Metode Tarjih dalam Perbedaan Riwayat *Asbāb an-Nuzūl*

Dalam sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* suatu ayat, dalam prakteknya sering ditemukan adanya cerita yang berbeda dan beragam antara satu riwayat dengan riwayat yang lain, dan bahkan terkadang saling bertolak belakang. Ini terjadi sebagai implikasi atas metode kritik hadis yang saat itu hanya bertumpu pada kajian sanad sehingga memunculkan berbagai riwayat *asbāb an-nuzūl* yang sulit diverifikasi fakta sejarahnya (Qadafy, 2015, p. 81).

Problem ini kemudian perlu untuk mendapatkan solusi, karena tidak hanya akan melahirkan pemaknaan ayat yang berbeda, tetapi juga akan menghasilkan ketidakjelasan historisasi suatu ayat. Sehingga kemudian para ulama membuat metode *tarjih* yang dimaksudkan untuk menguatkan salah satu riwayat *asbāb an-nuzūl* dengan riwayat yang lain sehingga dapat ditemukan sebuah riwayat yang lebih mendekati pada kebenaran informasi. Secara umum, para ulama mempunyai metode yang berbeda dalam melakukan upaya *tarjih*. Namun disini, Nasaruddin

menawarkan enam langkah sebagai jalan untuk *mentarjih* sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl*, diantaranya (Umar, 2014a, p. 30):

Pertama, apabila seorang *mufassir* menyebutkan dua riwayat yang berbeda untuk merespons sebuah ayat yang sama; riwayat pertama menyebut sebuah riwayat dengan menggunakan redaksi kata yang tegas (*ṣāriḥ*), sedangkan riwayat kedua tidak tegas (*ghair ṣāriḥ*) maka yang dipegang sebagai riwayat *asbāb an-nuzūl* ayat tersebut adalah riwayat pertama, yakni yang diungkap dengan formulasi kata yang tegas (*ṣiḡḡah ṣāriḥ li al-sabbabiyyah*) (Umar, 2014a, p. 30).

Kedua, apabila dalam sebuah ayat terdapat dua riwayat *asbāb an-nuzūl* yang berbeda dan tidak dapat dikompromikan di antara keduanya, maka yang menjadi pegangan adalah riwayat yang mempunyai kualitas sanad lebih *ṣaḡīḡ*, sedangkan yang lebih rendah darinya akan ditinggalkan (Umar, 2014a, p. 31) .

Ketiga, apabila diketahui bahwasanya kedua riwayat tersebut mempunyai jalur sanad yang sama-sama *ṣaḡīḡ*, maka penting untuk selanjutnya dilakukan penelitian lebih jauh dan seksama untuk mengetahui riwayat yang lebih kuat atau lebih mendekati kebenaran informasi di antara keduanya tentang sebuah ayat. Penelitian tersebut dapat berupa analisis sejarah, kritik matan ataupun dengan melihat perawi terakhir dari kedua hadis tersebut, dengan asumsi bahwa sahabat yang melihat dan menyaksikan kejadian tersebut yang menjadi sebab turunnya suatu ayat lebih kuat daripada sahabat yang tidak hadir di saat peristiwa tersebut terjadi (Umar, 2014a, p. 31).

Keempat, apabila terdapat dua riwayat *asbāb an-nuzūl* yang sama-sama mempunyai kualitas *ṣaḡīḡ*, namun jarak terjadinya kedua peristiwa tersebut relatif berdekatan, maka dapat dikatakan bahwa ayat tersebut memang turun untuk merespon dua kasus yang berbeda, sehingga mempunyai dua riwayat *asbāb an-nuzūl* yang berbeda pula (Umar, 2014a, p. 32). Pada pola ini, upaya kompromisasi dapat diterapkan.

Kelima, apabila terdapat dua riwayat *asbāb an-nuzūl* yang berbeda namun mempunyai kualitas sanad yang sama-sama *ṣahīh*, keduanya tidak dapat dikompromikan secara runtut berdasarkan analisa sejarah, dan jeda waktu diantara keduanya terpaut sangat jauh, maka yang dikatakan bahwa ayat tersebut memang turun berulang kali (Umar, 2014a, p. 33).

Keenam, apabila diketemukan beberapa riwayat *asbāb an-nuzūl* yang saling bersinggungan dan kontradiktif disebabkan karena perawi tidak meriwayatkan *asbāb an-nuzūl* berdasarkan riwayat lisan maupun tulisan, melainkan hanya melalui riwayat berdasarkan kisah, kemudian menghubungkan kisah tersebut dengan suatu ayat al-Qur'ān. Dalam hal ini, ketika riwayat tersebut sesuai dengan kandungan al-Qur'ān, maka riwayat itu diterima. Jika ternyata dalam kandungannya berbeda dengan teks al-Qur'ān, maka riwayat tersebut tertolak (Umar, 2014a, p. 33).

Menurut Nasaruddin, keenam pola *tarjih* di atas dalam aplikasinya menggunakan sistem gradual. Artinya, berbagai kaidah tadi dipakai menggunakan klasifikasi penomoran sesuai langkah-langkah yang ada. Secara umum, sistem ini berbeda dengan apa yang ditawarkan oleh Khalid bin Sulaiman yang mengatakan bahwa dalam menentukan sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* tidak harus diaplikasikan berdasarkan sistem gradual, melainkan dapat dipilih sesuai kebutuhan (Qadafy, 2015, p. 54).

IAIN PURWOKERTO

3. Bentuk *Asbāb an-Nuzūl* Nasaruddin Umar

Berkaitan dengan hal ini, Nasaruddin mencoba mengklasifikasikan jenis *asbāb an-nuzūl* dalam dua kategori; *asbāb an-nuzūl* dilihat dari sudut pandang sebab yang mendahuluinya dan *asbāb an-nuzūl* dilihat dari sudut pandang bentuk redaksi kata (*sighāt asbāb an-nuzūl*).

a. *Asbāb an-Nuzūl* Berdasarkan Sebab yang Mendahuluinya

Ditinjau dari sebab-sebab ayat al-Qur'ān diturunkan atau berdasarkan peristiwa turunnya ayat al-Qur'ān, Nasaruddin membagi *asbāb an-nuzūl* menjadi dua kelompok besar;

Pertama, ayat-ayat al-Qur'ān yang turun tanpa adanya suatu sebab dan peristiwa tertentu yang mendahuluinya (kelompok ayat yang dapat tidak dapat dikenali *asbāb an-nuzūl*) (Umar, 2014a, p. 27). Pada pembagian ini, turunnya ayat Al-Qur'ān bukan dikarenakan adanya peristiwa khusus, melainkan semata-mata petunjuk Allah Swt untuk memperoleh kemudahan dan kebahagiaan. Singkatnya, penyebab turunnya ayat al-Qur'ān dalam kelompok ini adalah murni Kehendak-Nya untuk memberikan petunjuk dan pedoman hidup bagi manusia, meskipun tidak diketahui secara pasti konteks kejadiannya dalam peta sejarah.

Sejumlah ayat yang termasuk dalam kategori pembagian ini biasanya berkaitan dengan pembahasan hari kiamat, berita tentang hal-hal *ghaib*, berbagai umat manusia masa lalu serta sifat-sifat surga dan neraka (Suma, 2019, p. 208). Sebut saja ayat yang menceritakan tentang kisah pembunuhan dan kejahatan pertama di dunia yakni putra Nabi Adam As, Qabil dan Habil yang tersebut dalam Q.S. *Al-Māidah* [5] ayat 27 sebagai berikut;

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

IAIN PURWOKERTO

"Ceritakanlah kepada mereka cerita tentang putra Adam (Habil dan Qabil) dengan yang sebenarnya, ketika keduanya mempersembahkan korban, maka hanya diterima salah satu dari mereka berdua (Habil) dan tidak diterima dari yang lain (Qabil). Ia berkata (Qabil): "Aku pasti membunuhmu!". Berkata Habil: "Sesungguhnya Allah hanya menerima (korban) dari orang-orang yang bertakwa".

Dalam ayat di atas, meskipun terdapat riwayat yang menjelaskan secara detail terkait waktu kejadian dan peristiwa yang terjadi, maka riwayat tersebut tidak dapat dihukumi sebagai *asbāb an-nuzūl*, karena rentan waktu yang terlalu lama. Inilah kelompok ayat yang menurut Nasaruddin tidak mempunyai riwayat *asbāb*

an-nuzūl yang melatarbelakanginya dan dapat diketahui bahwa ayat tersebut diturunkan tanpa adanya sebab tertentu.

Adanya kelompok pertama ini disadari betul oleh Nasaruddin, disamping kesadaran beliau terhadap pentingnya pengetahuan atas konteks suatu ayat. Bagi Nasaruddin, kelompok ayat yang tidak mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl* secara khusus dan tegas bukan berarti kemudian dilepaskan begitu saja dari konteks yang melingkupinya. Sebagai alternatif, maka Nasaruddin Umar menawarkan sebuah konsep khusus yang ditujukan bagi kelompok ayat pertama ini, yakni dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan antropologi (Umar, 2014a, p. 53). Ketiga pendekatan tersebut penting untuk diketahui sebagai upaya memperoleh pemahaman *nash* ayat al-Qur'ān yang tepat, relevan serta lebih mengakomodasi terhadap perkembangan zaman dan kebutuhan manusia.

Untuk mendukung tawarannya tersebut, Nasaruddin kemudian memberikan argumentasi bahwa ketika Allah Swt menurunkan ayat al-Qur'ān, dapat dipastikan tidak lepas dari dinamika sosial yang melingkupi masyarakat pada masa itu (Umar, 2014a, p. 53). Oleh sebab itu, bagaimanapun sebuah ide, gagasan, termasuk ayat-ayat al-Qur'ān akan selalu terkait dan terikat dengan problem historis-kultural pada masa turunnya. Misalkan saja beberapa ketentuan yang berada dalam kitab-kitab fiKih klasik, hal itu merupakan hasil tawar menawar antara *nash* al-Qur'ān dan hadis yang menjadi sumber ajaran, dengan nilai-nilai budaya lokal (Umar, 2001, p. 113). Maka dalam hal ini, kondisi lokal sangat berpengaruh dalam memberikan penafsiran terhadap ayat al-Qur'ān, tidak hanya bagi kelompok ayat yang tidak mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl* secara tegas, namun juga bagi kelompok ayat yang turun tanpa ada suatu sebab tertentu.

Ketiga pendekatan di atas dalam fungsinya mempunyai peran yang berbeda dan tugasnya masing-masing. Misalkan saja, adanya pendekatan sosiologis dimaksudkan untuk menyoroti sebuah peristiwa dari sudut pandang manusia yang membawanya pada kejadian tersebut. Sementara pendekatan antropologi lebih

menitikberatkan pada usaha membentuk pola-pola perilaku pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat. Terakhir, pendekatan historis dalam hal ini berupaya untuk lebih mendalami makna ayat al-Qur'ān dengan jalan mempertimbangkan fakta historis empiris di saat firman Allah Swt tersebut diturunkan (Umar, 2014a, p. 54).

Sekilas apa yang ditawarkan oleh Nasaruddin hampir sama dengan apa yang disebut oleh Fazlur Rahman—dalam bukunya *Islam and Modernity*—sebagai situasi makro (*macrosituation*). Situasi makro menurut Rahman adalah kondisi sejarah yang bukan hanya meliputi orang-orang di sekitar turunnya ayat al-Qur'ān, melainkan pada seluruh kondisi yang mempunyai beragam kemungkinan adanya keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut. Bentuk ini juga sering disebut oleh al-Dahlawi sebagai *asbāb an-nuzūl ḥaqīqī* (dalam bentuk sejarah besar), sebagai pembanding dari *asbāb an-nuzūl khass* (dalam bentuk riwayat) (Qadafy, 2015, p. 88). Namun yang perlu diperlu diperhatikan disini, bahwasanya Nasaruddin tidak pernah menyebut *asbāb an-nuzūl* dengan terminologi makro untuk menggambarkan kajian obyektifnya di kawasan Jazirah Arab sebagai kawasan yang menjadi alamat pertama diturunkannya al-Qur'ān. Tampilnya ketiga pendekatan di atas hanya ditujukan untuk kelompok ayat yang memang tidak mempunyai sebab khusus dalam penurunnya, atau ketidaktegasan riwayat ketika merujuk pada sebuah ayat.

IAIN PURWOKERTO
Kedua, Ayat-ayat al-Qur'ān yang turun berkaitan dengan sebab atau kasus tertentu (kelompok ayat-ayat al-Qur'ān yang dapat diketahui riwayat *asbāb an-nuzūl*-nya) (Umar, 2014a, p. 27). Termasuk dalam pembagian ini, menurut Nasaruddin Umar yakni setiap ayat yang diturunkan oleh Allah Swt karena adanya kebutuhan yang mendesak dan penting untuk diketahui berkaitan dengan putusan hukum atas peristiwa tersebut. Sebut saja, kebanyakan ayat al-Qur'ān yang membicarakan tentang konsep perang (*qitāl*) dan jihad mempunyai riwayat sebab-sebab turunnya. Ini bermakna bahwa ayat-ayat al-Qur'ān yang membicarakan tentang kedua konsep tersebut, turun berdasarkan konteks yang lebih khusus

(Umar, 2014a, p. 29). Salah satu contoh ayat yang termasuk dalam kelompok ini adalah *Q.S. al-Taubah* [9] ayat 14 yang berbunyi;

ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ

“Perangilah mereka, niscaya Allah akan menghancurkan mereka dengan (perantara) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman.”

Berkenaan dengan ayat tersebut, al-Suyūfī menyebutkan bahwa terdapat sebuah riwayat hadits yang berasal dari Abu Syaikh, yang diriwayatkan dari Qatadah, dia berkata: “Kami menyebutkan sesungguhnya ayat ini diturunkan berkaitan dengan suku Khuza’ah ketika mereka membunuh Bani Bakr di Makkah” (Al Suyuthi, 2002, p. 132). Pemahaman yang diambil dari suatu teks ayat tanpa memperhatikan konteks turunnya suatu ayat sangat berbahaya.

Sebagaimana ayat di atas, anjuran untuk berperang tidak ditujukan kepada semua orang yang berbeda keyakinan dan akidah, namun Allah SWT menganjurkan untuk berperang—setidaknya pada saat itu—ketika orang musyrik melanggar perjanjian damai yang telah disepakati, bahkan memerangi memulai untuk Rasul dan kaum muslimin. Maka dalam keadaan seperti ini, mempertahankan keselamatan diri dan keluarga dengan jalan berperang (*qitāl*) menjadi opsi yang diambil. Inilah pentingnya riwayat *ashbāb an-nuzūl* untuk memahami ayat al-Qur’an, terkhusus bagi ayat-ayat yang diturunkan berkenaan dengan sebab atau kasus tertentu. Termasuk dalam kelompok kedua yakni ayat al-Qur’an yang mengandung makna tentang relasi antara laki-laki dan perempuan (gender).

b. Ashbāb an-Nuzūl Berdasarkan Redaksi Kata (*Sighāt ashbāb an-nuzūl*)

Selain pembagian *sighāt ashbāb an-nuzūl* berdasarkan sebab-sebab ayat al-Qur’an diturunkan, Nasaruddin juga membedakan *sighāt ashbāb an-nuzūl* berdasarkan *sighat* (bentuk atau redaksi kata) yang memformulasikan riwayat *ashbāb an-nuzūl* sebuah ayat; apakah tegas (*ṣāriḥ*) atau tidak tegas (*ghoiru ṣāriḥ*).

Pembagain dan pengelompokan pada jenis kedua ini, menurut Nasaruddin Umar berfungsi untuk mengetahui validitas dan mentarjih riwayat *asbāb an-nuzūl* (Umar, 2014a, p. 29). Singkatnya, pembahasan dan kategorisasi ini kemudian menjadi hal yang penting—dalam melihat riwayat *asbāb an-nuzūl*—khususnya ketika menjumpai sebuah ayat yang mempunyai lebih dari satu riwayat *asbāb an-nuzūl*. Salah satu penyelesaian problem tersebut adalah dengan menggunakan kaidah dalam pembagian *asbāb an-nuzūl* jenis kedua ini.

Pertama, validitas sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* dapat diketahui manakala dalam riwayat tersebut menggunakan formulasi kata yang tegas (*ṣiḡhāh ṣāriḡ li al-sabbābiyyah*). Dan termasuk dalam formulasi kata yang tegas adalah ketika seorang perawi secara jelas menyatakan, “*sabab nuzūl hādzihi al-‘ayah, kadzā (sebab turunnya ayat ini adalah sebagai berikut...)*.” Ini berarti bahwa ketika menjumpai formulasi kata tersebut dalam riwayat *asbāb an-nuzūl* maka *nash* ini dianggap sebagai riwayat yang tegas tentang turunnya ayat, sehingga menegaskan adanya sebab yang lain (Umar, 2014a, p. 30).

Selain itu, termasuk dalam kategori ini adalah manakala perawi tidak menyebutkan kata *sabab* secara tegas dalam riwayatnya, namun memasukan huruf *fa* (maka...) setelah lafadz *nazala* (telah diturunkan...). Sebut saja misalnya dalam sebuah riwayat terdapat kalimat: “*hadāsa kazā, aw suila Rasulallah saw ‘an kadzā, fa nazalat al-‘ayah* (terjadi sebuah peristiwa, atau Rasulullah Saw pernah ditanya mengenai suatu hal, maka turunlah ayat ini...)” (Umar, 2014a, p. 30)

Kedua, terkadang sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* menggunakan bentuk ungkapan yang tidak menyatakan secara tegas dan jelas (*ṣiḡhah ḡhair ṣāriḡ li al-sabbābiyyah*) yakni setiap riwayat yang menggunakan formulasi kata selain pada dua bentuk di atas; *sabāb an-nuzūl hādzihi al-‘ayah* atau *fa nazalat al-‘ayah*. Contohnya ketika perawi menyatakan sebuah riwayat dengan kalimat, “*nazalat al-‘ayah fī kazā* (ayat ini turun berkaitan tentang persoalan demikian...)” Maka untuk pembagain kedua ini, menurut Ibnu Taimiyah (w. 728)—sebagaimana dikutip oleh

Nasaruddin—perlu untuk diwaspadai karena ungkapan tersebut tidak selalu menunjukkan *asbāb an-nuzūl* sebuah ayat. Artinya, bisa jadi riwayat tersebut memang menjadi riwayat *asbāb an-nuzūl* sebuah ayat, namun bisa juga riwayat tersebut hanya sebagai tafsiran yang meyakinkan kandungan sebuah ayat (riwayat non-*asbāb an-nuzūl*) (Umar, 2014a, p. 30)

4. Jumlah *Asbāb an-Nuzūl* Nasaruddin Umar

a. Ayat yang Turun Banyak dengan Satu Sebab (*Tā'addud al-tanzīl wa al-Sabab al-Wāhid*)

Pada pembahasan sebelumnya, terdapat sebuah kesan yang muncul bahwa setiap ayat al-Qur'ān yang turun mempunyai satu riwayat *asbāb an-nuzūl* yang menjelaskan atau meresponsnya. Namun apabila dilihat secara seksama, dalam sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* terkadang diikuti dengan turunnya lebih dari satu ayat al-Qur'ān. Misalkan tersebut dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmizi dan al-Hakim yang menceritakan tentang Ummu Salamah r.a.

Suatu hari, Ummu Salamah menemui Nabi Muhammad Saw dan bertanya kepadanya: “*Wahai Rasulullah, kelompok laki-laki (diperbolehkan) mengikuti peperangan, sedangkan (kami) perempuan tidak diperkenankan mengikuti peperangan. Dan kami (perempuan) hanya mendapatkan setengah dari hak waris (laki-laki)*”, maka kemudian Allah SWT menurunkan dua ayat sekaligus untuk merespon pertanyaan Ummu Salamah (Al-Suyuti, 2002, p. 85) yakni Q.S *An-Nisā* [4] ayat 32 dan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 35.

b. Ayat yang Turun Satu dengan Sebab yang Banyak (*Tā'addud al-asbāb wa al-nāzil al-wāhid*)

Berkaitan dengan hal ini, yakni ketika turunnya sebuah ayat Al-Qur'ān didampingi dengan adanya beberapa riwayat *asbāb an-nuzūl* yang melatarbelakanginya. Pola ini sebetulnya tidak menjadi masalah ketika beberapa

riwayat tadi saling mendukung, karena tentu satu sama lain akan dapat dikompromikan. Namun permasalahan kemudian muncul, di saat beberapa riwayat yang ada tadi berbeda sama sekali, baik dari segi tempat, pelaku, waktu, ataupun bentuk kejadian (Umar, 2014a, p. 35). Inilah yang menjadi sebab munculnya kaidah *ta'addud al-asbāb wa al-nāzil al-wāḥid* dalam kajian *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar, selain karena memang hal ini memberikan indikasi tentang pentingnya masalah yang sedang terjadi dan kandungan makna dari ayat yang diturunkan. Sebut saja misalkan dalam kitab *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, al-Suyūṭi menyebutkan beberapa riwayat berkaitan dengan sebab turunnya Q.S. *al-Ikhlāṣ* (Al Suyuthi, 2002, p. 313), yakni:

(١) اخراج الترمذی والحاکم وابن خزيمة من طريق ابي العالية عن ابي بن كعب, ان المشركين قالوا لرسول الله ص.م: انسب لنا ربك فاءنزل الله (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ)

(٢) واخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس ان اليهود جاءت الى النبي ص.م منهم كعب بن الاعشرف وحيي بن اخطب, فقالوا: يا محمد صف لنا ربك الذي بعثك, فاءنزل الله (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ)

Kedua riwayat di atas sama-sama menceritakan tentang sebab turunnya Q.S. *al-Ikhlāṣ*, namun dengan tempat, situasi, dan waktu yang berbeda. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa kedua riwayat tersebut merupakan rentetan kejadian yang memang masing-masing saling mendampingi turunnya Q.S. *al-Ikhlāṣ*. Dalam riwayat pertama, diceritakan bahwa Q.S. *al-Ikhlāṣ* turun di Makkah untuk merespon pernyataan kaum *musyrikin*, sedangkan pada riwayat kedua dikatakan Q.S. *al-Ikhlāṣ* turun di Madinah sebagai respon dan jawaban terhadap pernyataan golongan *Ahlu al-Kitāb*.

Menanggapi hal ini, Nasaruddin mengatakan bahwa meskipun kedua riwayat tersebut terkesan kacau dan tidak mempunyai keterkaitan kejadian antara satu dengan yang lain, namun bukan berarti riwayat di atas *un-information* (tidak mengandung berita atau informasi). Adanya kaidah *ta'addud al-asbāb wa al-nāzil al-wāḥid* mengandung hikmah bahwa al-Qur'ān mempunyai prinsip gradualitas (pentahapan) dalam mereformasi suatu hukum, tidak terkecuali pada bidang akidah

yang menjadi kandungan utama Q.S. *al-Ikhlās*. Selain itu, dimunculkannya kaidah ini juga dimaksudkan agar para mufasir tetap memperhatikan historisasi turunnya suatu ayat al-Qur'ān untuk mendapatkan kesimpulan hukum dan penafsiran dalil-dalil naqli atau *nash* yang sesuai serta mendekati kebenaran (Umar, 2014a, p. 35).

5. Kaidah Pemaknaan Ayat al-Qur'ān Berdasarkan *Asbāb an-Nuzūl*

Terdapat perbedaan pendapat dari para ahli ushul terkait dengan pola yang harus dipakai untuk menentukan hukum atau pemaknaan ayat al-Qur'ān berdasarkan riwayat *asbāb an-nuzūl*. Artinya, dalam menentukan pedoman suatu hukum apakah dilihat berdasarkan lafaznya secara umum (*al- 'ibratu bi 'umūm al-lafzi*) atau berdasarkan sebabnya yang khusus (*al- 'ibratu bi khusūs al-sabab*) (Al Suyuthi, 2008, p. 73). Pembahasan ini kemudian menjadi penting mengingat pada saat Rasulullah Saw melakukan dakwah dan penyebaran agama Islam, terjadi beberapa peristiwa ataupun pertanyaan dari sahabat yang menuntut untuk mendapatkan jawaban dengan segera (Umar, 2014a, p. 46).

Untuk merespon hal tersebut, al-Qur'ān kemudian turun memberikan penjelasan dan jawabannya dalam bentuk ayat-ayat secara berangsur-angsur. Hanya saja, ayat-ayat yang turun untuk merespons beberapa peristiwa tadi dalam pemilihan redaksinya terkadang menggunakan kalimat yang berkonotasi umum (*'am*) sehingga berdampak pada kandungan maknanya yang luas dan tidak terbatas pada peristiwa yang menjadi latar belakang turunnya. Selanjutnya para ulama mencoba membuat standarisasi dan mengemukakan kaidah untuk merumuskan masalah ini, sehingga terciptalah kaidah *al-ibratu bi 'umūm al-lafzi lā bi khusūs al-sabab* dan kaidah *al-ibratu bi khusūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafzi*.

Terdapat sekian ulama yang memberikan dukungan pada kaidah pertama dengan mengemukakan beberapa argumentasi, sementara ulama lain mendukung kaidah kedua dengan didukung argumentasi lain yang menguatkan. Namun disini,

Nasaruddin Umar kemudian memberikan tambahan kaidah baru sebagai sebuah tawaran dan alternatif lain untuk mendudukan pemaknaan ayat al-Qur’ān, yang ditujukan sebagai respons atas tuntutan modernitas yang semakin kompleks, yakni kaidah *al-ibratu bi maqāṣid al-syarī’ah* (Umar, 2014a, p. 53). Meskipun disini Nasaruddin menawarkan kaidah ketiga, bukan berarti kaidah pertama dan kedua kemudian diabaikan begitu saja. Penjelasan terkait dengan ketiga kaidah di atas kemudian diuraikan secara terperinci oleh Nasaruddin berikut fungsi dan cara kerjanya, sebagaimana berikut:

a. Kaidah *al-ibratu bi ‘umūm al-lafzi lā bi khusūs al-sabab*

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

“Patokan dalam memahami kandungan ayat (dilihat) berdasarkan lafadznya yang bersifat ‘am (umum), bukan berdasarkan sebabnya yang khusus”

Golongan ulama yang menganut kaidah ini mengatakan, bahwa yang menjadi pegangan dan harus dijadikan pertimbangan utama dalam merumuskan kandungan suatu ayat al-Qur’ān adalah sifat ‘am (umum) dari sebuah kalimat, bukan atas khususnya sebab yang melatarbelakanginya (Umar, 2014a, p. 47). Salah satu argumentasi untuk mendukung pendapatnya adalah dengan melihat praktik para sahabat Rasulullah Saw dalam memberikan kesimpulan hukum terhadap suatu ayat. Ketika dihadapkan pada sebuah ayat yang mempunyai sebab khusus, para sahabat dalam menetapkan hukum tetap berdasar pada sifat ‘am dari kata tersebut, meskipun ayat itu turun untuk memberikan tanggapan terhadap kasus tertentu, bahkan menunjuk pada satu nama tertentu. Singkatnya, kaidah ini mengasumsikan jika suatu ayat menggunakan konotasi makna *lafaz* yang bersifat umum, maka tidak ada opsi lain selain menetapkannya berdasarkan keumuman *lafaz*, meskipun ayat tersebut secara khusus turun untuk merespons peristiwa yang khusus (Umar, 2008, p. 314). Dan yang termasuk pendukung pendapat pertama ini adalah Imam Jalāluddin al-Suyūṭi, sebagaimana pernyataannya yang terdapat dalam kitab *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. al-Suyūṭi menyatakan:

المسألة الثانية: اختلف اهل الاصول هل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب؟

والاصح عندنا: الاول

“Masalah kedua: ‘Ulama ahli ushul berbeda pandangan terkait, apakah yang digunakan dan diambil sebagai pedoman—dalam merumuskan hukum—berdasarkan lafaznya secara umum (‘umūm al-lafzi) atau berdasarkan pada sebab yang khusus (khuṣūs al-sabab)? Maka yang lebih tepat menurut pandangan kami adalah pendapat yang pertama”

Selain atas dasar praktek para sahabat, para pengusung teori ini juga berpandangan bahwa jika dalam penetapan hukum *syara*’ tetap didasarkan dan dibatasi pada sebab-sebab khusus yang melingkupi turunnya ayat al-Qur’ān, akan muncul kekhawatiran bahwa wahyu tidak dapat menjangkau berbagai kebutuhan umat manusia. Argumentasi ini didasarkan pada asumsi bahwa sebab-sebab tadi sangat bersifat internal dan regional terjadi di wilayah Arab, di mana wilayah tersebut mempunyai situasi, kondisi, waktu dan suasana yang mungkin tidak dijumpai di wilayah non-Arab. Muhammad Abduh (w. 1323H) menambahkan—sebagaimana ditulis Nasaruddin—bahwa hukum-hukum *syara*’ yang diambil dari dalil al-Qur’ān bersifat universal, yang mencangkup adanya nilai hidayah, petunjuk, serta rahmat bagi manusia. Oleh karenanya, Abduh lebih memilih berpegang pada keumuman lafaz, dibandingkan dengan khususnya sebab (Umar, 2014a, p. 48). Contohnya, terdapat sebuah riwayat yang menyebutkan tentang *asbāb an-nuzūl* Q.S. Al-Māidah [5] ayat 38:

اخرج احمد وغيره عن عبدالله ابن عمرو: ان امرأة سرقّت على عهد رسول الله ص.م , ففقطعت يدها

اليمنى , فقالت: هل لي من توبة يا رسول الله ؟ فاءنزل الله في سورة المائدة

(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)

“Diriwayatkan dari Ahmad dan selainnya, dari sahabat Abdullah bin Umar: bahwasanya terdapat seorang perempuan yang mencuri pada masa Rasulullah Saw, maka kemudian perempuan tadi dipotong tangan kanannya. Setelah itu, perempuan tadi bertanya: apakah diterima taubatku wahai Rasulullah? Kemudian Allah Swt menurunkan Firmannya ”Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya... (sampai Q.S. Al-Māidah [5] ayat 39)” (Al Suyuthi, 2002, p. 102)

Berdasarkan riwayat tadi, dapat diketahui sebuah informasi bahwa *Q.S. Al-Māidah [5] ayat 38-39* turun sesaat setelah terjadi suatu peristiwa pencurian oleh seorang perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw, dan seketika ia pun mendapatkan hukuman untuk dipotong tangan kanannya sebab perbuatannya tadi. Jika kita melihat dan berpegang pada kaidah *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafzi lā bi khusūs al-sabab* dalam memaknai ayat ini, maka dapat dipahami bahwa hukuman tersebut tidak terbatas dan khusus bagi perempuan yang melakukan pencurian tersebut, melainkan tetap berlaku sama bagi setiap pencuri di manapun dan kapan pun, baik laki-laki maupun perempuan.

M. Quraish dalam hal ini menambahkan bahwa fungsi dan peran utama dari kaidah pertama ini yakni menjadikan ayat-ayat al-Qur’ān lebih bersifat universal dan tidak berlaku sempit hanya terhadap pelaku utama penurunan ayat al-Qur’ān. Dengan catatan bahwa redaksi ayat yang digunakan sejak awal bersifat umum, dan tidak ada *nash* yang menjadi dasar untuk mengharuskan ayat ini dipahami secara khusus. Kemudian yang perlu untuk digaris bawahi, lanjut M. Quraish, bahwa yang dimaksud dengan terminologi *‘khusūs al-sabab* dalam kaidah ini hanya melingkupi pelaku dan waktu terjadinya. Oleh sebab itu, meskipun dalam penggunaannya seorang *mufasir* berpegang pada kaidah *‘umūm al-lafzi*, namun keumumannya tetap harus dikaitkan dengan peristiwa yang menjadi latar belakang diturunkannya suatu ayat al-Qur’ān (M. Q. Shihab, 2013, p. 239).

IAIN PURWOKERTO

Sebagaimana kita ketahui, dalam riwayat *asbab an-nuzul* terdapat tiga informasi yang menjadi poin penting dan keunggulan riwayat *asbab an-nuzul* dibandingkan dengan riwayat lain yang bukan *asbab an-nuzul*, yakni berkaitan dengan pelaku, waktu terjadinya dan bentuk kejadian (Umar, 2014a, p. 49). Dalam kaidah *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafzi lā bi khusūs al-sabab* seorang *mufasir* tetap dituntut untuk menghadirkan riwayat *asbab an-nuzul*, hanya saja riwayat tersebut terbatas pada fungsinya sebagai penyedia informasi bentuk kejadian, tanpa melihat dan mempertimbangkan peran pelaku dan waktu kejadian (M. Q. Shihab, 2013, p. 239). Namun menurut hemat penulis, pokok pikiran yang demikian justru akan

menjadikan riwayat *asbāb an-nuzūl* sebagai informasi tambahan saja. Artinya, meskipun seorang *mufasir* tidak menyertakan riwayat *asbāb an-nuzūl* dalam tafsirnya, ia akan tetap mendapatkan informasi tentang kejadian tersebut hanya dengan melihat bentuk redaksi ayat yang dipakai.

Oleh sebab itu, Nasaruddin di sini berpandangan bahwa secara umum kaidah ini dapat dipakai selagi detail peristiwa dan redaksi yang digunakan oleh ayat tersebut sama-sama bersifat umum, dan tidak ada *naṣh* yang mengharuskan ayat tersebut dipahami secara khusus. Penggunaan kaidah pertama ini, meskipun menjadi pegangan bagi mayoritas ulama ahli al-Qur’ān dan Tafsir, tidak dapat digeneralisasikan pada seluruh ayat al-Qur’ān. Menurut Nasaruddin, pendekatan tekstual yang menjadi ruh pada kaidah ini apabila di peruntukan bagi ayat-ayat yang mempunyai sebab khusus, akan menghasilkan penafsiran yang kaku dan bias (Umar, 2001, p. 22). Dan termasuk dalam ayat-ayat yang mempunyai sebab khusus dalam hal ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, *qitāl* (perang) dan lain lain (Umar, 2014a, p. 29).

b. Kaidah *al-ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafzi*

العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ

“Patokan dalam memahami kandungan ayat (dilihat) berdasarkan sebabnya yang khusus, bukan berdasar pada lafaznya yang bersifat ‘ām (umum)”

IAIN PURWOKERTO

Berbeda dengan kaidah pertama, dalam kaidah ini pemaknaan ayat-ayat al-Qur’ān berpegang berdasarkan sebab-sebab turunnya. Artinya, penganut kaidah ini memilih untuk memberikan penekanan dan mengutamakan detail kejadian, ketimbang dengan redaksi kalimat dalam suatu ayat yang bersifat umum. Namun demikian, dibandingkan dengan kaidah pertama tadi, kaidah ini hanya dianut oleh sebagian kecil ulama ahli ilmu-ilmu al-Qur’ān dan tafsir (Umar, 2014a, p. 48). Termasuk ulama yang berpegang pada kaidah ini adalah al-Malik, al-Syafi’i, Ahmad, Abu Thaur dan al-Mazini (Qadafy, 2015, p. 41).

Di antara argumentasi yang disampaikan oleh penganut kaidah ini untuk menguatkan pendapatnya adalah bahwasanya apabila terdapat suatu ayat dengan menggunakan redaksi kata yang bersifat umum, pada hakikatnya ayat tersebut merupakan respons atas suatu pertanyaan atau kejadian yang khusus. Bagaimanapun, antara suatu persoalan dengan sebuah jawaban akan bersesuaian dan mempunyai posisi yang sejajar. Singkatnya, apabila dalam memahami ayat al-Qur'an yang menjadi pegangan adalah sifat umum dari suatu teks ayat, alih-alih ia akan menjadi jawaban yang mampu mengatasi persoalan, justru hal tersebut seolah-olah akan memunculkan pembahasan baru yang sama sekali tidak berhubungan dengan persoalan yang menjadi penyebab utama suatu ayat turun (Qadafy, 2015, p. 42).

Selain itu, penganut kaidah ini juga mendasarkan teorinya dengan argumentasi bahwa setiap *mufassir* secara umum tidak diperkenankan meninggalkan konteks diturunkannya suatu ayat (*asbāb an-nuzūl*) dalam upaya mengistinbatkan hukum *syara'*. Ini disebabkan karena untuk apa Tuhan menunda turunnya suatu ayat hanya untuk menunggu terjadinya suatu peristiwa khusus yang akan diresponsnya. Artinya, peristiwa yang menjadi latar belakang diturunkannya suatu ayat al-Qur'an merupakan mata rantai yang saling berkaitan dan tidak mungkin dapat dipisahkan dengan ayat yang datang untuk menanggapi (Umar, 2014b, p. 189).

IAIN PURWOKERTO

Di antara ulama yang menganut kaidah ini, dalam operasionalnya sangat memperhatikan aspek detil peristiwa, baik berupa pelaku, bentuk, maupun waktu kejadian. Dari pemikiran tersebut dapat dipahami bahwa suatu ayat al-Qur'an harus dipahami melalui bentuk sebab yang menjadi latar belakang turunnya. Ini berarti bahwa kandungan suatu ayat al-Qur'an hanya mencangkup pada kasus yang menjadi sebab turunnya, sekaligus menegaskan kandungan makna lain yang mungkin diperoleh dari bentuk teks ayat (Umar, 2014a, p. 49). Oleh karena itu, ketika terdapat suatu kejadian yang sama sekali berbeda dengan kejadian yang menjadi sebab utama turunnya suatu ayat, di saat menginginkan untuk

menghadirkan solusi yang sama maka pemahaman yang diambil adalah bukan dari bunyi teks ayat itu, melainkan melalui dalil lain dengan jalan menganalogikan (*qiyās*) kejadian baru tersebut dengan kejadian lama yang menjadi sebab turunnya suatu ayat (M. Q. Shihab, 2013, p. 241)

Bagi penganut kaidah ini, proses analogi (*qiyās*) menjadi sangat penting dan begitu ditekankan, khususnya ketika akan berupaya menarik makna dari ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai kronologi terjadi khusus ketika turunnya. Di antara yang perlu diperhatikan dalam proses analogi adalah faktor waktu, karena apabila tidak, upaya analogi akan mustahil untuk diterapkan (Umar, 2014a, p. 49). Selain itu, Quraish Shihab di sini menambahkan bahwa bangunan analogi seharusnya tidak hanya berhenti pada proses analogi formal, melainkan harus mulai ditekankan pada aspek kemaslahatan sebagai pendekatan utamanya (M. Quraish Shihab, 2009, p. 89). Contohnya terdapat dalam firman Allah SWT di *Q.S. Al-Mā'idah [5]* ayat 38 yang berbunyi,

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”

Dari ayat tersebut dapat diketahui—sebagaimana tersebut pada pembahasan kaidah pertama—bahwa terdapat riwayat *asbāb an-nuzul* yang berasal dari Abdullah bin 'Amr berkaitan dengan sebab turunnya ayat di atas, yakni tentang seorang pencuri wanita bernama Thu'mah pada masa Rasulullah Saw (Al Suyuthi, 2002, p. 102). Namun apabila diperhatikan lebih seksama, ayat tersebut menggunakan redaksi lafaz yang bersifat 'am (umum), yakni menggunakan bentuk *isim mufrod* (kata benda yang berkonotasi makna tunggal) yang di ta'rifkan; وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (Umar, 2008, p. 316). Hal ini sesuai dengan kaidah, bahwasanya suatu redaksi lafaz dapat dikatakan bersifat umum manakala terdapat *isim maushul*, *isim mufrod* atau *isim ma'rifat* yang berada pada kalimat *jamak* (plural) yang dita'rifkan menggunakan tambahan huruf alif dan lām (Al Suyuthi, 2008, p. 74)

Bagi ulama penganut kaidah kedua (*al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafzi*) dalam melihat ayat tersebut tidak serta merta memahaminya hanya berdasarkan bunyi teks (tekstualis), ataupun hanya dengan melihat sekilas riwayat *asbāb an-nuzūl* yang ada sebagai informasi tambahan. Namun, mereka menggunakan riwayat *asbāb an-nuzūl* tadi untuk menganalisis; pelaku, bentuk kejadian dan waktu kejadian. Sehingga dalam ayat tersebut keumuman lafaz (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) menjadi terbatas dan hanya berlaku khusus sesuai dengan detail peristiwa yang ada. Kemudian, apabila terjadi kasus pencurian yang mempunyai nilai dan unsur-unsur yang sama dengan apa yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut, barulah pencuri tersebut dapat diberlakukan hukum yang sama pula sebagaimana Rasulullah Saw memberikan hukuman pada wanita di tersebut (Umar, 2008, p. 316). Upaya untuk menganalisa inilah yang disebut sebagai jalan analogi (*qiyās*), yakni sebuah mekanisme penerapan hukum dengan cara mengalisa 'illat (penyebab) antara kejadian yang awal—berdasarkan riwayat *asbāb an-nuzūl*—dengan kejadian yang baru.

- c. Kaidah *al- 'ibratu bi maqāsid al-syarī'ah* (*lā bi 'umūm al-lafzi wa lā bi khuṣūs al-sabab*)

العبرة بمقاصد الشريعة (لا بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب)

“Patokan dalam memahami kandungan ayat (dilihat) berdasarkan tujuan-tujuan syarī'ah (bukan berdasar pada lafadznya yang bersifat 'ām (umum) dan bukan pula pada sebabnya yang khusus)”

Kaidah ini bukanlah temuan Nasaruddin secara spesifik, namun upaya Nasaruddin untuk memunculkan kembali kaidah ini patut untuk diapresiasi. Sebagaimana yang kita ketahui, tren penggunaan kaidah *al- 'ibratu bi maqāsid al-syarī'ah* di kalangan ulama ahli tafsir—pada era modern ini—dalam memaknai suatu ayat sangat kecil, bahkan dapat disebut hampir hilang.

Begitu pun, pembahasan kaidah ini dalam kitab-kitab *'ulūm al-Qur'ān* menjadi hal yang sangat langka, apabila dibandingkan dengan kaidah pertama dan

kedua di atas. Berbeda halnya ketika kita menengok perkembangan kaidah ini dalam kajian ilmu fikih dan usul fikih, kita akan menemukan perkembangan yang sangat signifikan dan pemahaman yang berarti akan pentingnya kaidah ini. Hal tersebut setidaknya disebabkan karena terjadi kesadaran kolektif di kalangan ahli hukum untuk menghidupkan kembali pemikiran hukum Islam yang hampir jemu (statis) dan semakin tidak berdaya memenuhi kebutuhan umat manusia yang semakin kompleks dan dinamis (Ibrahim, 2019, p. 75). Di antara tokoh-tokoh yang berjasa dan memprakarsai perumusan kaidah-kaidah *maqāṣid* adalah para imam *mazhāhib al-Arba'ah*, al-Gazāli, 'Izzuddin bin Abdi al-Salam, al-Ṭufi dan al-Syāṭibiy (Ibrahim, 2019, p. 85)

Oleh sebab itu, Nasaruddin melihat bahwa kaidah ini juga relevan untuk disandingkan dengan kedua kaidah tadi dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'ān, khususnya sebagai alternatif untuk menjawab tantangan modernitas. Sebab bagaimanapun, tambah Nasaruddin, kaidah ini merupakan satu-satunya kaidah yang dianggap mampu mengakomodir aspek-aspek hakikat (substansial) kebutuhan umat manusia, dan tidak selalu terjebak pada makna tekstual (kaidah pertama) atau kontekstual (kaidah kedua) secara formal (Umar, 2014a, p. 53). Sehingga dengan diterapkannya kaidah ini diharapkan dapat menjadi jembatan atas 'jurang' yang memisahkan antara realitas dengan idealitas. Dan salah satu tokoh yang sangat mempengaruhi pemikiran Nasaruddin dalam mengkonstruksi kaidah ini adalah al-Syāṭibiy (w. 790H).

Alasannya cukup logis, ketika terjadi ketegangan hebat antara dua kelompok yang saling berlomba mempertahankan metodologi tafsirnya—khususnya dalam melihat ayat dari segi keumuman lafaz dan kekhususan sabab—al-Syāṭibiy muncul dengan membawa angin segar. Teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang dibawa oleh al-Syāṭibiy merupakan sebuah alternatif yang pantas untuk dipertimbangkan, yang pada intinya mengasumsikan sebuah konsep untuk melihat makna suatu ayat berdasarkan apa yang menjadi tujuan Tuhan yang tergambar pada sebuah *nash*. Menurut Nasaruddin, kemunculan al-Syāṭibiy dengan membawa

kaidah baru amat erat kaitannya dengan rasa ketidakpuasan atas kaidah-kaidah yang telah mapan sebelumnya.

Asy-Syāṭibiy, lanjut Nasaruddin, seolah-olah ingin memberikan penegasan tentang pentingnya riwayat *asbāb an-nuzūl*—sebagai *counter* atas kaidah pertama—dengan mempertahankan dan mempertimbangkan aspek konteks masa kini dalam mengkonstruksi makna suatu ayat (Umar, 2008, p. 315). Oleh karenanya, Asy-Syāṭibiy mengatakan bahwa untuk dapat menemukan beberapa ketentuan yang terjadi pada situasi-situasi yang baru—sebagai konsekuensi dari perubahan sosial—maka dibutuhkan pengetahuan yang jelas atas ketentuan yang berlaku pada suatu hukum, termasuk informasi dalam riwayat *asbāb an-nuzūl* (Umar, 2014a, p. 52). Inilah setidaknya yang menjadi alasan Nasaruddin untuk menjadikan teori Maqāṣid al-Syāṭibiy sebagai patokan, mengingat begitu beragamnya teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikembangkan saat ini, seperti halnya Muhammad at-Tāhir Bin 'Āsyūr, Jasser Auda, dan lain-lain. Dan diantara komponen-komponen utama yang menjadi substansi konsep *maslahah* dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* menurut al-Syāṭibiy sebagaimana yang disampaikan oleh Nasaruddin (Umar, 2014a, p. 52) adalah: pertimbangan untuk kebutuhan-kebutuhan manusia, rasionalisasi berbagai perintah hukum dan tanggung jawab manusia, perlindungan dari bermacam-macam bahaya, dan sejalan dengan maksud utama penentu hukum.

IAIN PURWOKERTO

Menurut Nasaruddin, ketika akan menerapkan kaidah *maqāṣid al-syarī'ah* dalam penerapan hukum al-Qur'ān, berbagai komponen di atas harus dijadikan sebagai pertimbangan utama. Sebab bagaimanapun, tambahanya, unsur-unsur *Ilahiyyah* yang tergambar dalam suatu *nash* al-Qur'ān secara umum tidak akan berlawanan dengan hukum akal manusia. Jikalau terdapat suatu ayat di mana ia mengandung narasi yang dianggap tidak sejalan dengan akal, maka dengan sendirinya akal akan berupaya memahami dan menelaah kandungan maknanya berdasarkan makna yang Allah SWT kehendaki sesuai dengan kemampuan akal (Umar, 2014a, p. 52). Selain itu, Asy-Syāṭibiy juga menganggap bahwa konsep

mashalah juga harus disesuaikan dengan tujuan syariat diterapkan, diantaranya *hifdz din* (menjaga agama), *al-nafs* (diri), *al-'aql* (akal), *an-nasl* (keturunan), dan *al-māl* (harta benda) (Umar, 2014a, p. 51).

Berangkat dari keempat komponen utama yang dicanangkan oleh Asy-Syāṭibiy di atas, ditambah dengan pertimbangan konsep *maṣlahah*, Nasaruddin Umar selanjutnya memberikan langkah-langkah strategis dalam mengoperasionalkan kaidah ini:

➤ Tahap Identifikasi

Pada tahap ini, dilakukan upaya identifikasi secara seksama tentang apa yang menjadi tujuan suatu ayat al-Qur'ān, berdasarkan berbagai komponen yang kemungkinan dapat membantu melengkapi informasi tersebut. Dan dalam tahap ini, penting untuk mengetahui konsep *asbāb an-nuzūl* mikro dan makro pada ayat yang akan diteliti. Tujuan dari diterapkannya tahap ini adalah untuk menetapkan suatu kerangka acuan (*framework*) di mana ia merupakan tujuan esensial dari ayat tersebut (Umar, 2014a, p. 317).

➤ Tahap Konfirmasi

Sedangkan pada tahap kedua ini, setelah mengetahui kerangka acuan (*framework*) pada suatu ayat yang secara umum bersifat pendukung dan mendetail (*mu'ayyad*), kemudian dilakukan konfirmasi dan dialogisasi dengan ayat-ayat yang bersifat universal (Umar, 2001, p. 11). Sebab sebagaimana kita ketahui, ayat-ayat *mu'ayyad* di sini justru terkadang turun dimaksudkan untuk mendukung nilai-nilai universal dalam Islam, termasuk di dalamnya ayat-ayat yang membicarakan tentang hukum, gender, pranata sosial, dan lain lain. Oleh sebab itu, pemberlakuan hukum akan tetap mempertimbangkan nilai-nilai universal dalam Islam, seperti memelihara amanah (QS *an-Nisā* [4]: 58), menegakan keadilan (QS *an-Naḥl* [16]: 90), kesetaraan (QS. *al-Hujurat* [49]: 12), kebebasan (QS *al-Baqarah* [2]: 256), dan lain-lain. Nilai-nilai ini pula yang menjadi spirit utama konsep *maṣlahah* yang

menjadi ruh kaidah *maqāṣid al-syarī'ah*, yakni *hifẓ ad-dīn, al-nafs, al-'aql, an-nasl, dan al-māl*.

➤ Tahap Kontekstualisasi

Dalam tahap ini, informasi yang telah di dapatkan dari tahap pertama dan kedua, kemudian ditransformasikan dengan melihat konteks kekinian yang ada. Dan tentu, dalam proses transformasi ini setiap *mufassir* harus tetap berpegang pada konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang telah disampaikan oleh asy-Syāṭibiy di atas. Meski begitu, hal yang penting untuk menjadi catatan bahwasanya tujuan syariat mempunyai sifat tetap (statis), sedangkan pada konteks kekikian akan terus mengalami perubahan (dinamis). Oleh karena itu, mufassir dalam menganalisis pada tahap ini diupayakan mempunyai dua kualifikasi:

Pertama, keterbukaan. Dalam pola ini, mufassir selain dituntut untuk memahami dan mengenali struktur *nash* melalui berbagai komponen ilmu terkait, juga dituntut untuk terbuka dengan keragaman *culture* yang menjadi wajah kekinian (Hasan, 2018, p. 45). Keduanya diperlukan untuk setidaknya menemukan *meaning* (pemaknaan) ayat yang relevan dan sesuai dengan prinsip *maslahah*.

Kedua, kognisi. Secara umum, kognisi dapat dimaknai dengan sebuah keyakinan seseorang terhadap sesuatu yang didapatkan melalui proses berfikir mendalam. Kualifikasi ini penting untuk disampaikan, bahwasanya setiap hasil penafsiran al-Qur'an adalah bentuk lain dari al-Qur'an. Apabila dikatakan bahwa al-Qur'an bersifat mutlak, tidak begitu dengan tafsir terhadap al-Qur'an yang bersifat relatif (Hasan, 2018, p. 42). Oleh sebab itu, penafsiran-penafsiran yang ada dan berkembang belakangan tidak senantiasa mempunyai keharusan untuk diterapkan dalam konteks masa kini dan masa depan, melainkan harus tetap melakukan pembacaan ulang (*re-reading*) untuk menghasilkan penafsiran yang ramah dan sesuai dengan keadaan kekinian.

Contoh dari penerapan kaidah ketiga ini dalam menafsirkan ayat al-Qur’ān, sebagaimana disampaikan oleh Nasaruddin, terkait firman Allah Swt dalam *Q.S. Al-Māidah [5]* ayat 38, yang berbunyi (Umar, 2008, p. 315):

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”

Dalam tahap pertama, dilakukan proses identifikasi untuk menemukan kerangka acuan (*framework*) yang menjadi tujuan esensial dan tujuan syariat. Untuk menemukan hal tersebut, diperlukan alat bantu ilmu *asbāb an-nuzūl* mikro dan makro. Dan sebagaimana dijelaskan pada kaidah pertama dan kedua tentang riwayat *asbāb an-nuzūl* yang menjadi sebab diturunkan *Q.S. Al-Māidah [5]* ayat 38, maka dapat diketahui bahwa tujuan utama dari ayat tersebut bukan untuk memberikan penekanan atau hukuman berlebih, melainkan untuk mewujudkan unsur keamanan, keadilan dan ketenteraman dalam masyarakat (Umar, 2008, p. 317)

Tahap kedua, dilakukan upaya konfirmasi melalui sistem dialogis dengan ayat-ayat yang bersifat universal. Sebagaimana kita ketahui, dalam *Q.S. Al-Māidah [5]* ayat 38 dapat dikategorikan sebagai ayat *muayyad* (partikular) sebab ia mengandung unsur pidana dan norma hukum. Oleh sebab itu, tahap kedua ini dilakukan untuk menemukan pemaknaan mana yang harus diutamakan, apakah menggunakan pemahaman substansi universal yang berkaitan dengan ajaran ajaran dasar atau pesan dan prinsip umum kehidupan yang menjadi tujuan al-Qur’ān, seperti ayat-ayat keadilan dan kemaslahatan. Ataukah tetap berpegang pada makna ayat partikular dalam *Q.S. Al-Māidah [5]* ayat 38.

Dalam tahap ini, diperlukan tambahan informasi tentang batasan universalitas al-Qur’ān, sehingga pada hal ini merujuk pada konsep *maslahah* yang ditawarkan oleh al-Syaṭibiy. Kesimpulannya, bahwa ayat dalam *Q.S. Al-Māidah*

[5] ayat 38 tidak mengharuskan untuk diamalkan secara tekstual, hal ini sesuai dengan apa yang disampaikan oleh al-Syāṭibiy, bahwa sifat universalitas hukum dan keumuman suatu ayat sangat ditekankan untuk dapat diterapkan dalam tujuannya untuk menuntun dan mendorong. Bahkan sesekali ayat-ayat universal dapat menegaskan ayat yang mengandung hal-hal yang bersifat khusus (partikular). Berkaitan dalam hal ini, yakni pemberlakuan hukum potong tangan bagi pencuri yang bersifat partikular tidak mesti dilakukan, namun dimungkinkan adanya alternatif lain yang dapat diamalkan (Umar, 2008, p. 317)

Tahap terakhir, dalam menerapkan kaidah kaidah *al-‘ibratu bi maqāṣid al-syarī‘ah* setiap *mufasir* mempunyai kewajiban untuk mentransformasikan informasi yang telah di dapatkan dari tahap pertama dan kedua dengan melihat konteks kekinian (Hasan, 2018, p. 51). Dalam proses transformasi tersebut, *mufasir* dituntut untuk mempunyai dua kualifikasi sebelum menentukan kesimpulan hukum dari suatu ayat, yakni keterbukaan dan kognisi.

Sebagaimana kita ketahui, hukum positif yang berlaku di Indonesia tidak hanya bersumber dari syariat hukum Islam, melainkan sebuah kompilasi dari berbagai hukum yang disepakati untuk dijadikan undang-undang. Oleh sebab itu, dalam menentukan hukuman, baik pidana ataupun perdata, hukum di negara Indonesia terkadang mempunyai bentuk yang berbeda dengan hukum yang diterapkan dalam fikih Islam, termasuk dalam hukuman terhadap pencuri.

IAIN PURWOKERTO

Jika melihat hukum yang diambil oleh al-Qur’ān, maka bagi pencuri baik laki-laki atau perempuan yang telah memenuhi unsur-unsur tertentu, akan dihukum dengan hukuman potong tangan sebagaimana termaktub dalam *Q.S. Al-Māidah* [5] ayat 38. Lain halnya dengan hukum positif yang berlaku di Indonesia, setiap tindak pidana pencurian akan diancam dengan hukuman penjara atau denda, sesuai dengan pasal 362 KUHP. Tentu antara kedua sumber hukum tersebut mempunyai bentuk yang sangat berbeda dalam menekan angka pencurian. Namun jika ditelusuri menurut logika hukum yang dibangun oleh asy-Syāṭibiy di atas, dengan

melihat perkembangan pola kemanusiaan (HAM) yang jauh berbeda dengan apa yang diterapkan dahulu, maka sistem lembaga permasyarakatan untuk mengancam pelaku pencurian dengan penjara dan denda akan dibenarkan menurut usul fikih (Umar, 2008, p. 317). Hal ini mengingat tujuan utama dari adanya hukuman potong tangan adalah untuk mewujudkan unsur keamanan, keadilan dan ketenteraman dalam masyarakat juga dapat dihasilkan dari bentuk hukum penjara.

C. Urgensi *Asbāb an-Nuzūl*

Terlepas dari adanya polemik dan dialektika yang muncul tentang urgensi *asbāb an-nuzūl*, dengan dimunculkannya narasi yang negatif atau hanya sekedar argumentasi yang mengandung kritik atas riwayat *asbāb an-nuzūl* yang telah ada. Namun yang pasti, ulama yang memandang bahwa kajian *asbāb an-nuzūl* menjadi peranti yang penting dalam memberikan kesimpulan hukum suatu ayat jauh lebih banyak dibandingkan dengan yang menolak (Suma, 2019, p. 211). Oleh sebab itu, dalam kitab-kitab tafsir kontemporer masih banyak dijumpai berbagai riwayat *asbāb an-nuzūl* yang digunakan pisau analisis, meskipun dengan variabel yang berbeda antar mufasir.

Selain dilihat dari eksistensi riwayat *asbāb an-nuzūl* yang masih banyak dijumpai di kitab-kitab tafsir al-Qur'ān, urgensi dan fungsi *asbāb an-nuzūl* juga dapat dilihat dari berbagai komentar dari para ahli ilmu-ilmu al-Qur'ān yang secara tegas menyampaikan pendapatnya tentang peranan riwayat *asbāb an-nuzūl*. Di antara yang memandang akan pentingnya peran *asbāb an-nuzūl* dalam menafsirkan Al-Qur'ān, adalah Imam Ibnu Daqiq al-'Ied (w. 702H) yang menyatakan,

بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معانى الكتاب العزيز وهو امر يحصل للصحابه لقراءه تحتنف بالقضايا

“Menjelaskan Asbāb An-Nuzūl adalah jalan yang kuat dalam memahami makna-makna al-Qur'ān. Hal itu adalah suatu perkara yang diperoleh para sahabat, karena adanya qarinah-qarinah yang mengelilingi kejadian-kejadian tersebut” (Ashshiddieqy, 1972, p. 14)

Di tempat lain, Ibnu Taimiyah (w. 728H) mengatakan—sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī—bahwa,

معرفة سبب النزول يعين على فهم الاءية, فاعن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب

“*Mengenali asbāb an-nuzūl dapat menolong setiap mufasir untuk memahami ayat (dalam Al-Qur’ān), karena pemahaman atas sebab akan melahirkan pemahaman terkait dengan konsekuensi dari sebab tadi (turunnya suatu ayat al-Qur’ān)*” (Al Suyuthi, 2002, p. 71)

Senada dengan Ibnu Daqīq al-‘Id dan Ibnu Taimiyah, al-Wāhidī (w. 427H) juga mengatakan dengan tegas, bahwa:

لا يمكن معرفة التفسير الاية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها

“*Tidak akan mungkin seorang mufasir dapat mengetahui tafsir dari sebuah ayat al-Qur’ān tanpa melihat (konteks) dari kisah-kisah ayat tersebut dan menjelaskan sebab-sebab turunnya*” (Suma, 2019, p. 211)

Selain itu, Ayatullāh Murtaḍa Muṭahhari (w. 1399H/1979M), seorang pemikir modern Syi’ah berkebangsaan Iran juga menyatakan bahwa salah satu syarat penting untuk mengetahui dan memahami kandungan ayat dalam al-Qur’ān dengan baik adalah dengan penguasaannya terhadap latar belakang sejarah (historisasi) Islam. Pandangan ini muncul dengan asumsi bahwa al-Qur’ān diturunkan dengan akumulasi waktu yang panjang dan melalui proses dialektika dengan budaya sekitar, maka setiap ayat dari al-Qur’ān hampir seluruhnya mempunyai situasi kesejarahannya masing-masing yang harus diperhatikan (Umar, 2014a, p. 28).

Dari beberapa komentar para ahli ilmu-ilmu al-Qur’ān di atas—baik yang datang dari periode klasik perkembangan ilmu *asbāb an-nuzūl*, pertengahan, maupun periode modern kontemporer—secara umum dapat diketahui bahwa kedudukan *asbāb an-nuzūl* dalam memahami ayat al-Qur’ān sangat penting. Di sisi lain, meskipun mayoritas ulama sepakat akan urgensi kajian *asbāb an-nuzūl*, namun sedikitnya terdapat perbedaan pendapat mengenai uraian dan penjabaran tentang seberapa penting dan fungsi riwayat *asbāb an-nuzūl* dalam memahami al-

Qur'ān. Sebagian ulama hanya memberikan uraian umum dan singkat untuk menjelaskan tentang urgensi *asbāb an-nuzūl*, dan pola inila yang dipakai oleh Syaikh Said Ramadhan al-Buth'i sebagaimana diungkapkannya dalam kitab *min rawā'il bayān*. Al-Buthi hanya menyatakan bahwa pengetahuan atas riwayat *asbāb an-nuzūl* sangat penting dan merupakan kebutuhan mendasar, mengingat terkadang *dilalāh lahiriyah* (petunjuk dan makna dhohir ayat) dalam al-Qur'ān tidak sesuai dengan tujuan yang akan dimaksud (Suma, 2019, p. 212). Namun terdapat pula segolongan ulama yang memberikan penjelasan akan pentingnya *asbāb an-nuzūl* dengan berbagai argumentasi dan dijabarkan dalam bentuk poin-poin, seperti yang diungkapkan oleh al-Mazini—sebagaimana dikutip Muammar Z. Qadafi—yakni,

Pertama, riwayat *asbāb an-nuzūl* dianggap mampu untuk memberikan uraian yang lengkap dan baik berkaitan dengan keadaan audiensi pertama al-Qur'ān; adat, kebiasaan, bahasa, dan tingkat pemahaman mereka. Hal ini menjadi penting mengingat terdapat beberapa kesalahan *mufasir* dalam memahami suatu ayat dimana ia hanya dengan melihat situasi dan kondisi mereka sendiri, tanpa memperhatikan situasi dan kondisi masyarakat yang menjadi obyek pertama penurunan ayat al-Qur'ān.

Kedua, dalam riwayat *asbāb an-nuzūl* tersaji dua informasi yang sangat penting agar mampu mendapatkan pemaknaan yang lebih relevan dan baik, yakni; pelaku dan tempat penurunan al-Qur'ān. Termasuk dalam hal ini, pantas untuk memperhatikan riwayat *asbāb an-nuzūl* pada ayat-ayat yang berbicara tentang konsep jihad dan ibadah, supaya ayat-ayat tadi tidak dipahami dengan pemaknaan yang jauh dari tujuan utama penurunan al-Qur'ān (Qadafy, 2015, pp. 6–7).

Namun menurut Nasaruddin Umar, setidaknya kajian ilmu *asbāb an-nuzūl*—dalam membentuk pemahaman terhadap ayat al-Qur'ān—berfungsi untuk membantu seorang *mufasir* memahami konteks diturunkannya ayat suci al-Qur'ān (*dirasah ma haula al-qur'ān*). Kemudian dari pengetahuan atas konteks itulah nantinya akan diterima sebuah informasi tentang implikasi dari sebuah wahyu,

sekaligus menjadi bahan penafsiran berkaitan dengan bagaimana cara mengaplikasikan wahyu al-Qur'ān tersebut dalam situasi dan kondisi yang berbeda (Umar, 2014a, p. 29).

Hal ini dimaksudkan karena dengan memahami riwayat *asbāb an-nuzūl*, berarti juga memahami tahapan *tasyri'* (pembentukan syariat) dalam Islam, berikut dengan *'illat* (alasan) hukum dibalik adanya pensyariaan tersebut. Sebab dalam Islam, terdapat tahapan dan langkah-langkah *tasyri'* yang dibangun beriringan dengan turunnya suatu ayat al-Qur'ān, dengan mempertimbangkan situasi, kondisi dan kesiapan masyarakat dalam menerima hukum tersebut (*al-tadrij fī al-tasyri'*) (Umar, 2008, p. 87). Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa ketika mufassir memahami dengan baik riwayat *asbāb an-nuzūl* dalam al-Qur'ān, disaat yang sama ia juga dapat diharapkan mampu meresapi situasi sosiologis sekaligus sistem dialogis dari masing-masing ayat untuk dapat diaplikasikan sesuai tahapan yang ada pada situasi yang berbeda. Seperti halnya dalam proses pengharaman *khamr* (minuman yang memabukan) dalam Islam, setidaknya terdapat empat tahapan yang dilalui oleh al-Qur'ān untuk memberikan kesimpulan hukum. Dalam setiap tahapan tadi, diturunkan ayat al-Qur'ān yang secara umum mempunyai latar belakang sangat situasional dan fungsional untuk dapat berdialog dengan budaya sekitar (Suma, 2019, p. 214). Dan tentu, informasi tentang situasi yang ada, sekaligus untuk merumuskan fungsi ayat yang turun saat itu, hanya dapat diambil melalui riwayat *asbāb an-nuzūl*.

BAB III
IMPLEMENTASI KONSEP *ASBĀB AN-NUZŪL* NASARUDDIN
UMAR PADA PENAFSIRAN AYAT-AYAT ‘KEKERASAN’
GENDER

A. Makna Gender dan Isu-Isu ‘Kekerasan’ Gender dalam al-Qur’ān

1. Makna Gender

Dalam beberapa tahun terakhir, diskusi tentang gender menjadi tema yang hangat dan paling sering diperbincangkan, baik dalam sektor publik maupun politik (Rasyidin, 2016, p. 1). Meski demikian, pemaknaan tentang gender masih kabur dan sering terjadi kesalahpahaman di masyarakat, khususnya ketika perspektif gender dikaitkan dengan teks al-Qur’ān sebagai sumber hukum utama dalam Islam (Halim, 2014, p. 1). Hal tersebut setidaknya disebabkan karena saat itu masih minim tulisan-tulisan dan penelitian akademik tentang hubungan antara gender dan Al-Qur’ān. Atas dasar ini pulalah yang menjadi salah satu motivasi Nasaruddin menitikberatkan pembahasan disertasinya pada perspektif gender dalam al-Qur’ān, dengan memfokuskan perhatian kepada ayat-ayat yang bernuansa gender (Umar, 2001, p. 7).

Kekaburan dalam memaknai konsep gender akan berakibat fatal, disamping akan memunculkan beragam penafsiran dan pemaknaan yang sesungguhnya belum mewakili konsep gender itu sendiri, juga berpotensi melahirkan gerakan-gerakan masif berkaitan dengan upaya emansipasi kaum perempuan yang melenceng dari substansi gender (Rasyidin, 2016, p. 7). Jika merujuk pada sumber asalnya, maka kata gender pada bahasa Indonesia, berasal dari bahasa Inggris yakni ‘*gender*’. Uniknya, ketika melihat pada kamus bahasa Inggris, tidak ada perbedaan sama sekali antara term ‘*gender*’ dan ‘*sex*’. Oleh sebab itu, pemaknaan gender seringkali disamakan dengan term *sex*, yang berarti ‘jenis kelamin’ (Rasyidin, 2016, p. 2)

Berkaitan dengan hal ini, Nasaruddin Umar berpendapat—dengan merujuk pada beberapa literatur—bahwa terdapat perbedaan mendasar antara term ‘*gender*’ dan ‘*sex*’. Secara umum, gender dapat dimaknai dengan sebuah konsepsi yang dipakai untuk mengidentifikasi sekaligus menganalisis perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari sisi sosial budaya. Pada model yang pertama ini, studi gender lebih menekankan kajiannya bentuk femininitas (*feminimity*) atau maskulinitas (*masculinity*) seseorang. Sebaliknya, term seks—lanjut Nasaruddin Umar—lebih menekankan pembahasannya dalam bentuk perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari sisi biologis. Pada model kedua ini, studi seks umumnya merujuk pada perkembangan aspek biologis seseorang, baik berkaitan dengan perbedaan proses dan alat reproduksi ataupun pada aktivitas seksual (Umar, 2001, pp. 35–36)

Menurut Nasaruddin Umar, bagaimanapun kajian mengenai perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari sisi genetik harus disikapi dengan bijak dan penuh kehati-hatian. Hal ini mengingat, kesimpulan yang salah mengenai hal tersebut tidak hanya akan melahirkan problematika sains semata, namun akan berpengaruh pada dogmatisasi budaya yang akan selalu menyatu terhadapnya. Oleh karena itu, diperlukan penjelasan-penjelasan yang tuntas dan sistematis berkaitan dengan sistem budaya (*gender*), sebelum memberikan kesimpulan genetik antara laki-laki dan perempuan (*seks*) (Umar, 2001, p. 2). Salah satu yang pantas dijadikan rujukan utama untuk memberikan penjelasan-penjelasan hukum budaya, antara laki-laki dan perempuan adalah al-Qur’ān.

Al-Qur’ān dalam hal ini menekankan pada hubungan kemitraan yang harmonis antara laki-laki dan perempuan. Dari sisi kemanusiaan, laki-laki dan perempuan sama-sama lahir dari rahim seorang perempuan—setelah melalui prosedur reproduksi—sehingga mempunyai kualifikasi yang setara (M. Q. Shihab, 2018, p. 125). Hal ini sebagaimana tersebut dalam Firman Allah Swt, Q.S. *An-Nisā* [4]: ayat 1, yakni

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.”

Diskursus gender melalui pendekatan agama sangat diperlukan pada masa modern kontemporer ini. Hal ini setidaknya disebabkan karena dua hal; *pertama*, bahasan agama merupakan bahasan yang akan paling terakhir dilepaskan oleh umat manusia yang akan datang. *Kedua*, ajaran-ajaran dan nilai keagamaan tidak serta merta harus berubah seiring dengan perubahan sosial yang bersifat dinamis. Oleh sebab itu, gerakan-gerakan gender—termasuk gerakan pemberdayaan perempuan yang mempunyai sejarah kelam pada masa lalu—dirasa akan lebih efektif apabila mengenakan bahasa agama (Umar, 2014b, p. xx)

Meski demikian, kesalahan dalam menggunakan bahasa agama dalam memaknai gender juga akan berakibat fatal. *Stereotype image* (pandangan dan pencitraan negatif) kepada perempuan akan tercipta secara mengakar sebagai bagian dari budaya yang tidak dapat terpisahkan (Umar, 2014b, p. xx). Bahkan terkadang, adanya ketimpangan peran sosial antara laki-laki dan perempuan dalam ruang privat maupun publik secara sadar terus dipertahankan dengan memberikan dalih adanya ‘persetujuan’ dari al-Qur’ān (Umar, 2014b, p. xiii) dan dianggap sebagai suatu pemberian (*given*) dari Allah SWT yang harus diterima secara pasif (Umar, 2014c, p. xv). Karenanya, harus diperhatikan betul batasan-batasan legal dalam ajaran agama—termasuk memahami bentuk otoritas laki-laki terhadap perempuan—ketika memaknai perspektif gender.

Dalam hal ini—menurut Nasaruddin Umar—al-Qur’ān secara umum mengakui adanya perbedaan hak, kewajiban dan peran antara laki-laki dan

perempuan. Namun, adanya perbedaan itu dimaksudkan untuk menciptakan keharmonisan dan kesempurnaan di antara keduanya (Q.S Al Rūm [30]: 21), bukan untuk dijadikan sebagai justifikasi untuk mendukung (menguntungkan) atau merendahkan (merugikan) salah satu (Umar, 2001, p. 18). Oleh sebab itu, apabila terdapat teks al-Qur’ān atau penafsiran terhadap al-Qur’ān yang mengindikasikan adanya unsur ketidakadilan, ketimpangan, dan diskriminatif, maka perlu diadakan pembacaan ulang (*re-reading*) secara komprehensif terhadapnya (Umar, 2014b, p. xii). Hal ini mengingatkan, terdapat sekian ayat al-Qur’ān yang secara tekstual berpotensi untuk dipahami secara bias, di antaranya adalah ayat-ayat yang akan penulis kaji dalam pembahasan berikutnya. Beberapa ayat tadi kemudian oleh Nasaruddin Umar dikelompokkan berdasarkan tema isu-isu gender yang ada, yang di antaranya adalah isu-isu kekerasan: fisik, seksual, poligami, talak, politik, dan ekonomi (Umar, 2014c, pp. 130–147).

2. Isu-Isu ‘Kekerasan’ Gender dalam al-Qur’ān

Pada bagian ini, akan ditampilkan tentang ayat-ayat al-Qur’ān yang potensial untuk dipahami secara bias, dan kelompok ayat-ayat tersebut diterminologikan sebagai ayat-ayat ‘kekerasan’ oleh Nasaruddin. Di antara ayat-ayat ‘kekerasan’ menurut Nasaruddin, adalah:

a. Isu Kekerasan Fisik

Sebagaimana tersebut dalam Q.S. *Al-Nisā* [4] ayat 34, yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya

tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

b. Isu Kekerasan Seksual

Sebagaimana tersebut dalam Q.S. *al-Baqarah* [2] ayat 223, yang berbunyi:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ط فَاتُّوهُنَّ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ط

“Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki”.

c. Isu Kekerasan Akibat Poligami

Sebagaimana tersebut dalam Q.S. *An-Nisa* [4] ayat 3, yang berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ ۖ فَمَنْ رُبِعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۚ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۚ

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”

d. Isu Kekerasan dalam Talak

Sebagaimana tersebut dalam Q.S. *al-Baqarah* [2] ayat 231, yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَةَ اللَّهِ هُزُوعًا ۚ وَادْكُرُوا لِّلَّهِ عَالِمِينَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). Janganlah kamu rujukilah mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian

kamu menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al Kitab dan Al Hikmah (As Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. Dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”

e. Isu Kekerasan Politik

Sebagaimana tersebut dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34, yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

f. Isu Kekerasan Ekonomi

Sebagaimana tersebut dalam Q.S. *al-Ahzāb* [33] ayat 33, yang berbunyi:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.”

Melihat luasnya pembahasan ayat gender tersebut, maka penulis hanya memberikan prioritas penelitian pada dua isu dari beberapa isu gender dalam al-

Qur'ān yang telah disebutkan di atas, yakni terkait dengan isu kekerasan ekonomi dan politik. Pemilihan dua isu tersebut, selain untuk membatasi permasalahan, juga dikatakan bahwa keduanya menjadi tantangan utama pembangunan Sumber Daya Manusia (SDM) di Indonesia, dilihat dari rendahnya partisipasi dan peran aktif perempuan pada dua sektor di atas (BAPPENAS, 2012, p. 1). Oleh sebab itu, kajian gender pada dua sektor tersebut dalam perspektif al-Qur'ān menjadi penting, supaya nash dan nilai-nilai kandungan al-Qur'ān tidak lagi dianggap menjadi 'kendala' peningkatan kualitas SDM di Indonesia dan tidak harus saling berbenturan dengan nilai budaya yang ada (Umar, 2001, p. 23). Bahkan pada titik berikutnya, diharapkan penafsiran-penafsiran gender pada era mendatang akan lebih bersifat membangun, partisipatif, dan ramah gender.

Selain itu, mengingat terdapat beberapa ayat yang potensiasi menimbulkan bias penafsiran dan pemahaman, maka kesadaran bahwasanya pembahasan mengenai diskursus gender dalam al-Qur'ān tidak cukup apabila hanya berhenti dan terfokus pada pemaknaan tekstual saja, tanpa melibatkan instrumen lain yang mendukung pemahaman secara sempurna. Karena bagaimanapun, bahasa Arab sebagai bahasa utama yang dipakai oleh al-Qur'ān mempunyai hubungan dialogis yang sangat erat dengan kondisi obyektif terkait waktu dan tempat saat al-Qur'ān diturunkan (Umar, 2014b, p. 7).

Namun bukan berarti bahwa pendekatan tekstual dengan menggunakan analisa struktur kebahasaan lantas diabaikan. Singkatnya, diperlukan beragam pendekatan untuk memahami diskursus gender dalam perspektif al-Qur'ān sebagai jalan untuk memperoleh kesimpulan hukum yang relevan dan praksis, tidak terkecuali pendekatan melalui kajian *asbāb an-nuzūl*. Pendekatan inilah yang menurut Nasaruddin Umar menjadi 'kunci' utama dalam memahami ayat-ayat gender dalam al Quran, sehingga kesan bias dan diskreditatif teks al-Qur'ān menjadi hilang (Umar, 2001, p. 23).

Dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan *asbāb an-nuzūl* dalam memahami ayat-ayat al-Qur’ān yang potensial mengandung kekerasan gender. Lebih spesifik, penulis menggunakan teori *asbāb an-nuzūl* yang dikonsepsikan oleh Nasaruddin terhadap tafsir “ayat-ayat kekerasan gender”, yang ditulis oleh Nasaruddin, untuk kemudian melihat sejauh mana konsep tersebut diimplementasikan dalam penafsirannya. Untuk mengkaji hal tersebut, penulis menggunakan pendekatan Hermeneutika Musahadi HAM sebagai analisis metodologis.



B. Analisis Terhadap Penafsiran Ayat-ayat ‘Kekerasan’ Gender (Politik dan Ekonomi)

1. Kekerasan Politik

Diskursus tentang perempuan dalam Islam, telah dibahas panjang lebar oleh para ulama dalam berbagai perspektif, salah satunya yakni melalui perspektif ilmu fikih berkaitan dengan politik Islam (*al-fiqh al-siyāsah*). Pembahasan ini kemudian menjadi penting karena pada praktiknya, dalam beberapa kesempatan kaum perempuan sering kali mendapatkan ‘hambatan’ ketika akan mengajukan dirinya dalam kontestasi kepemimpinan (Umar, 2014b, p. 187). Bukan saja dalam ruang publik—sebagai kepala pemerintah misalnya—bahkan hambatan tersebut juga muncul terhadap perempuan pada ruang domestik (privat), seperti menjadi pemimpin rumah tangga atau hanya sebagai pengambil keputusan.

Diskursus politik Islam (*al-fiqh al-siyāsah*) masa klasik, partisipasi perempuan—baik sebagai obyek ataupun subyek politik—hampir sangat sulit ditemukan referensinya. Misalnya saja, Abu Hasan al-Mawardi (w.1058) yang terkenal sebagai peletak dasar ilmu politik, dalam bukunya *al-Ahkām al-Sulṭāniyah* sama sekali tidak membahas keterlibatan perempuan di dalam sistem politik Islam. Sebetulnya fenomena ini dapat dianalisis dari dua sebab; *pertama*, para ulama dan ahli fikih saat itu sangat didominasi oleh laki-laki, sehingga diskursus politik perempuan tidak terbahasakan dalam kitab-kitab klasik. *Kedua*, *al-fiqh al-siyāsah* klasik tidak memberi ruang partisipasi pada perempuan untuk mengakses bidang politik, hal ini terlihat dari beberapa indikator yang disusun sebagai kriteria kemungkinan menjadikan seseorang sebagai pemimpin politik adalah laki-laki (Sayuti, 2017, pp. 5–6)

Berbagai hambatan dan pembatasan peran perempuan pada ruang-ruang sosial tersebut, secara umum lebih dihubungkan dengan atribut jenis kelamin biologis (*sex*), ketimbang berdasarkan kualitas individu laki-laki dan perempuan. Sejak seseorang diproyeksikan mempunyai atribut kelamin tertentu, maka di saat

yang sama terbentuk pula beban gender yang dilekatkan kepadanya, melalui pembagian status, fungsi dan perannya dalam kehidupan masyarakat (Umar, 2001, p. 3). Namun yang menjadi persoalan di sini bahwasanya, terkadang pola beban kerja yang dikonsepsikan oleh masyarakat ataupun yang tertulis dalam kitab-kitab fikih dan tafsir klasik, akan lebih banyak mendiskreditkan perempuan (Umar, 2014b, p. 187). Oleh sebab itu, tidak jarang kemudian Islam mendapatkan sorotan tajam berkaitan dengan implementasi dan perlindungan hak-hak asasi kemanusiaan, khususnya tentang keterlibatan perempuan di dalam politik Islam. Bahkan negara-negara Barat sering kali menjadikan isu-isu politik perempuan dalam Islam sebagai bahan untuk mengintervensi dan melakukan kecaman terhadap negara Islam yang belum memberikan hak-hak kepada perempuan secara sepenuhnya (Sayuti, 2017, p. 1).

Hal demikian juga terjadi di Indonesia, bahwa gerakan dan pembahasan tentang partisipasi perempuan dalam ruang politik sudah diperbincangkan sejak tahun 1998, namun upaya tersebut belum terlalu membuahkan hasil yang signifikan. Meskipun kita mengetahui, pada tahun 1999 isu tentang hak dan keterwakilan perempuan dalam partai politik menjadi satu tema kampanye yang masif digunakan, sehingga mengantarkan Megawati Soekarnopoti menduduki kursi Presiden, namun komposisi dewan parlemen saat itu masih terbilang sangat rendah (9% dari total kursi parlemen) (Darman, 2019, p. 3). Puncaknya, partisipasi perempuan yang mengalami pasang surut, pada tahun 2003 mendapatkan akuisisinya secara resmi, melalui UU Pemilu No. 12 tahun 2003 yang memberikan tuntutan kepada setiap partai politik untuk melibatkan sedikitnya 30% perempuan dalam keseluruhan partisipan politik (Darman, 2019, pp. 3–4). Namun sekali lagi, penerapan kuota 30% bagi perempuan pada setiap partai politik sampai saat ini belum juga dapat memberikan representasi 30% keterwakilan perempuan dalam kursi parlemen (Umagapi, 2020, p. 19). Hal tersebut terbukti dengan hanya terpilih 20.5% anggota perempuan dari total 575 anggota parlemen (Umagapi, 2020, p. 21), di mana angka ini masih sangat jauh dari apa yang di cita-citakan.

Di samping itu, penting untuk diperhatikan bahwa di antara dalil-dalil yang menjadi argumentasi untuk mendukung dan melanggengkan budaya patriarki yakni menggunakan dalil agama, sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. *an-Nisā* [4] ayat 34 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”.

Untuk lebih jauh mengetahui tafsir Q.S. *an-Nisā* [4] ayat 34 melalui perspektif *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, penulis menggunakan kerangka teori Hermeneutika Musahadi HAM sebagai analisis metodologis sebagai berikut:

a) Kritik Historis

Menurut Nasaruddin, ayat di atas sering kali disalahpahami dan terlanjur dijadikan sebagai asumsi yang keliru terkait dengan legitimasi al-Qur'an tentang hak-hak politik bagi perempuan (Umar, 2014c, p. 145). Menurut Lily Faizal, kelompok inilah yang disebut sebagai kelompok konservatif (kelompok yang berupaya mempertahankan dan melestarikan tradisi kuno) dengan mengemukakan argumentasi bahwa dalam implementasi politik, Islam sama sekali tidak mengakui adanya kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Di antara ulama yang mendukung pandangan ini adalah Syaikh Syamsuddin al-Qalqasyandi. Ia mengatakan bahwa pelarangan praktik politik bagi perempuan adalah disebabkan karena adanya kekurangan dalam diri mereka (Faizal, 2016, p. 95)

Namun perlu diperhatikan, bahwa secara umum Islam saat itu datang di tengah masyarakat yang memang secara fundamental memandang perempuan dengan pandangan yang rendah. Kemudian pandangan tersebut mengakar setidaknya disebabkan karena 2 hal; *pertama*, adanya asumsi materialistik bahwa perempuan dalam bidang-bidang strategis tidak dapat menduduki jabatan, apalagi berkaitan dengan pemangku kebijakan dalam sebuah komunitas. *Kedua*, asumsi teologis yang menjadi pandangan umum masyarakat Madinah saat itu yang dipengaruhi kepercayaan pribumi (*paganisme*) tentang posisi perempuan yang dipandang rendah dibandingkan dengan laki-laki. Oleh sebab itu, kemudian Islam datang dan merevolusi budaya tersebut, bahwa dalam pandangan Tuhan, kualifikasi jenis kelamin bukan menjadi penentu derajat seseorang (Erviana, 2017, p. 56). Hal senada juga disampaikan oleh Munawir Syadzali, bahwa kedatangan Islam adalah untuk memperbaiki pandangan dan cara berfikir masyarakat, dengan menanamkan ajaran bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama, tanpa harus membedakan kuantitas jenis kelamin (Syadzali, 1997, p. 58).

Memang apabila dilihat secara sekilas ayat tersebut memberikan indikasi adanya 'kelebihan' laki-laki atas perempuan, dan sering kali dijadikan justifikasi laki-laki untuk melakukan kekerasan (*violence*) kepada perempuan (Mustaqim, 2008, p. 160). Namun harus diperhatikan, bukan berarti hal tersebut memberikan pemahaman bahwa hanya laki-laki yang pantas menempati ruang publik, sedangkan perempuan lebih pantas memerankan diri dalam ruang domestik (privat). Karena bagaimanapun, mengambil kesimpulan hukum yang terambil dari al-Qur'ān mempunyai tata cara tersendiri, yakni melalui metode *istinbat hukum (ijtihad)* (Umar, 2014b, p. 187). Singkatnya, seseorang tidak dapat memberikan hukum dan klaim dengan dalih ayat al-Qur'ān, bahkan mempublikasikannya secara aktif (berfatwa), sebelum memenuhi mekanisme tersebut.

Salah satu yang diajukan oleh Nasaruddin untuk meluruskan berbagai *statement* tadi adalah dengan menghadirkan sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34 (Umar, 2001, p. 150). Dalam penjelasannya, Nasaruddin

mengutip riwayat *asbāb an-nuzūl* dari dua sumber yang berbeda, yakni; *pertama*, dari kitab *Tafsīr Al-Qur’ān al ‘Aẓīm* karya Abu Muhammad Ibn Kaṣīr (w. 120H). *Kedua*, dari kitab *Asbāb an-Nuzūl* karya al-Wāhidī (w. 468H). Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

جاءت امرأة الى النبي (ص.م) تسدعي على زوجها انه لطمه, فقال رسول الله (ص.م) : القصاص
فانزل الله : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)

“Datanglah seorang perempuan (*Habibah bint Zaid*) kepada Nabi Muhammad Saw untuk mengadukan permasalahannya bahwa dia ditampar wajahnya oleh suaminya (*Said bin Abi Rabi’*). Rasulullah Saw lantas berkata: *Qishash* dia! Sampai kemudian Allah Swt menurunkan ayat : (*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita) ... (Q.S An-Nisā [4] ayat 34)*” (Umar, 2001, p. 150)

Melalui penelusuran terhadap program web khusus untuk *mentakhrij hadis*, yakni website <https://dorar.net/hadith> secara redaksional melalui pencarian berdasarkan kalimat kunci (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) maka diketemukan 10 redaksi hadis yang berbeda dalam berbagai kitab hadis primer ataupun sekunder. Di antara yang meriwayatkan hadis ini dalam kitab hadis primer yakni; Abu Dawud dalam *Sunan Abu Dawud*, Imam Baihaqi dalam kitab *Sunan al-Baihaqi*. Sementara dalam kitab sekunder, di antaranya; al Zaila’i dalam *Takhrīj al-Kasyāf*, Imam Al-Suyūt’i dalam *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, *Jami’ al-Ṣaghīr* dan *al-Durr al-Mantsūr*, Syaikh Ahmad Syakir dalam *Umdatu al-Taṣīf*, serta Syaikh Albāni dalam *Silsilatu al-Da’īfah*.

Dalam berbagai riwayat yang ada, masing-masing menyebutkan perawi yang berbeda, dan seluruhnya menyebutkan nama dari kalangan sahabat. Di antaranya ada yang menyebut, ada yang berasal dari Ummul Mukminin Aisyah R.a (5), Hasan al Bashri (2), Abu Hurairah (2) dan satu riwayat tanpa menyebutkan sumber perawi asalnya. Namun yang menarik, dari seluruh hadis yang disebutkan tadi, tidak ada satupun yang menilai bahwa hadis-hadis di atas pada derajat *shahīh*. Hanya al-Suyūt’i dalam *Jami’ al-Ṣaghīr* yang menilai hadis tersebut *ḥasan*,

sementara beberapa lainnya menilai bahwa hadis tersebut *munqoṭi'* (Imam Baihaqi), bahkan *dha'īf* (Albani).

Selain itu, dalam riwayat *asbāb an-nuzūl* Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34 sebagai klarifikasi pemahaman yang disampaikan oleh Nasaruddin dapat diketahui bahwa Nasaruddin mengutip hadis tersebut dari sumber sekunder, bukan dari sumber primer, meskipun hal tersebut termasuk salah satu sumber rujukan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang relevan. Dapat diketahui juga, bahwasanya Nasaruddin tidak menganalisis riwayat *asbāb an-nuzūl* tadi secara mendetail, melainkan hanya mengutip lalu mengambil kesimpulan. Hal ini didasarkan pada asumsi Nasaruddin yang menganggap bahwa hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al 'Aẓīm* seluruhnya memenuhi kriteria *shahīh*, dan Abu Muhammad Ibn Katsir menurutnya merupakan ulama yang selektif dalam perspektif hadis (Umar, 2001, p. 25).

Menurut Nasaruddin, dengan hanya melihat riwayat *asbāb an-nuzūl* tadi, pemahaman Q.S An Nisa [4] ayat 34 menjadi lebih ideal, meskipun dalam konsepnya ia menyatakan betapa pentingnya kronologi pewahyuan dalam melihat suatu riwayat *asbāb an-nuzūl*, khususnya dengan tiga poin yang menjadi kelebihan *asbāb an-nuzūl* yakni: perilaku, tempat dan waktu (Umar, 2014a, p. 25).

Setelah menampilkan riwayat *asbāb an-nuzūl* pada Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34, selanjutnya Nasaruddin Umar melihat bahwa makna yang dikandung oleh ayat tersebut tidak dapat dimaknai sebagai pembatasan peran perempuan dalam ruang publik, ataupun domestik. Dengan mengonfirmasikan ayat tersebut dengan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang ada, Nasaruddin melihat bahwa laki-laki mendapatkan keutamaan oleh Allah SWT dalam konteks rumah tangga berdasarkan tanggung jawabnya (*gender*), bukan berdasarkan atribut jenis kelaminnya (*sex*) (Umar, 2001, p. 150). Bahkan jika kita merujuk pada sejarah Islam, terdapat sekian perempuan yang secara aktif melakukan aktivitas dalam persoalan politik praktis. Aisyah Ra misalnya, diriwayatkan bahwa beliau pernah suatu ketika memimpin peperangan

politik melawan Ali bin Abi Thalib yang saat itu menjabat sebagai kepala negara. Atau melihat pada apa yang dilakukan oleh Ummu Hani, di mana beliau pernah suatu ketika menjadi jaminan keamanan kepada seorang musyrik, sedangkan jaminan keamanan pada saat itu menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari budaya politik (M. Quraish Shihab, 2009, p. 274)

Jika dipetakan, maka terdapat beberapa perbedaan antara konsep *asbāb an-nuzūl* yang ditawarkan oleh Nasaruddin, dengan penafsirannya pada Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34, yakni:

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
1	Riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> berdasarkan kualitas hadis yang <i>sahīh</i>	Kualitas hadis yang ditunjukkan untuk mengalisa Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34 tertinggi berada pada kualitas <i>hasan</i>
2	Hanya menerima riwayat hadits dari sahabat, yang mendengar dan menyaksikan secara langsung peristiwa tersebut	Perawi dalam riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34 berasal dari sahabat
3	Pengambilan riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> bisa diperoleh dari dua sumber; primer (kitab-kitab <i>hadis</i>) dan sekunder (kitab <i>tafsīr</i> , <i>‘ulūm al-Qurān</i> dan <i>asbāb an-nuzūl</i>)	Riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34 berasal dari kitab-kitab sekunder, yakni: <i>Tafsīr Al-Qur’ān al ‘Aẓīm</i> karya Abu Muhammad Ibn Kasīr dan <i>Asbāb an-Nuzūl</i> karya al-Wāhidī
4	Pentingnya analisis riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> berdasarkan kronologi pewahyuan, pelaku, tempat dan waktu	Tidak menampilkan analisis secara mendalam, dan cenderung hanya mengutip riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> untuk kemudian diambil kesimpulan
5	Melakukan metode <i>tarjih</i> apabila dalam prakteknya terdapat beragam cerita dan riwayat dalam satu pola <i>asbāb an-nuzūl</i> suatu ayat tertentu	Tidak menampilkan langkah-langkah <i>tarjih</i> untuk memilih satu di antara beberapa riwayat yang ada
6	Melakukan kritik sanad dan matan	Tidak ditemukan adanya kritik sanad dan matan dalam penafsiran Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34 oleh Nasaruddin, dan hanya mengacu pada apa yang tersebut dalam <i>Tafsīr Al-Qur’ān al</i>

b) Kritik Eiditis

i. Analisis Isi

Dalam analisis isi, tupoksi pada pembahasan ini berkaitan dengan problematika teks dilihat dari berbagai perspektif, salah satunya melalui kajian linguistika (HAM, 2000, p. 158). Dan termasuk dalam kajian tersebut, adalah prosedur gramatika bahasa Arab yang menjadi landasan utama untuk menganalisa pemikiran Nasaruddin.

Selain itu, perlu juga untuk diketahui berbagai identitas gender dalam teks al-Qur'ān melalui simbol-simbol yang kemudian menjadi kecenderungan pemaknaan dalam al-Qur'ān (Umar, 2001, p. 143). Karena bagaimanapun, al-Qur'ān sering kali menggunakan berbagai istilah yang sama secara konsisten untuk mengungkapkan sebuah fenomena tertentu (Umar, 2001, p. 14). Satu-satunya jalan untuk mengetahui makna ini adalah dengan mengumpulkan ayat-ayat dengan setema atau kata kunci yang sama, untuk kemudian dapat diambil kesimpulan pemaknaan yang digunakan al-Qur'ān, berdasarkan kaidah-kaidah tafsir yang telah berlaku.

Menurut Nasaruddin, al-Qur'ān secara umum memang tidak menyebutkan terminologi gender secara implisit dalam ayat-ayatnya. Namun di dalam teks al-Qur'ān dapat diketahui sejumlah istilah yang mengindikasikan tentang makna hubungan antara laki-laki dan perempuan secara non-biologis, termasuk di dalamnya berbicara tentang tipologi gender berdasarkan fungsi, status dan peran antara keduanya (Umar, 2001, p. 13). Istilah-istilah itulah yang kemudian dianggap penting untuk diteliti, selain pemaknaan secara terpisah pada satu ayat khusus yang akan dibahas. Inilah yang sering tertinggal dalam kitab-kitab tafsir klasik, di mana terkadang mereka tidak memperhatikan kecenderungan al-Qur'ān menggunakan istilah tertentu untuk mengungkapkan fenomena tertentu pula.

Berkaitan dengan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34, dalam hal ini al-Qur'an menggunakan istilah (الرِّجَالُ) yang merupakan bentuk plural dari lafaz الرجل (laki-laki) dan menggunakan istilah (النِّسَاءُ) sebagai bentuk plural dari lafaz المرأة (perempuan) (Umar, 2014b, p. 190). Menurut Nasaruddin, keempat istilah tersebut biasa digunakan oleh al-Qur'an untuk menggambarkan bentuk atribut non-biologis (*gender*). Berbeda halnya ketika al-Qur'an mencoba menyebut laki-laki dan perempuan dari sisi biologis (*sex*), maka al-Qur'an lebih sering menggunakan istilah (الذَكَرُ) untuk menyebut laki-laki dan menggunakan istilah (الانثى) untuk menyebut perempuan, ketimbang menggunakan istilah-istilah di atas (Umar, 2001, p. 14).

Oleh sebab itu, dalam kesimpulannya Nasaruddin mengungkapkan bahwa ayat tersebut tidak ada pemaknaan yang mengarah pada disfungsi dan larangan perempuan dalam menempati ruang publik maupun domestik (privat), namun lebih pada kemampuan 'kelaki-lakian (maskulinitas)' yang menjadi kualifikasi seorang pemimpin, meskipun itu dimiliki oleh seorang perempuan. Hal itu disebabkan karena dalam ayat tersebut, al-Qur'an mengungkapkan perbedaan peran dalam hal gender (non-biologis), bukan dalam hal atribut jenis kelamin (*sex*) (Umar, 2014b, p. 190). Kalimat (الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ) dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 tidak dapat serta merta dijadikan dalil untuk melarang perempuan mengakses ruang publik, dan di saat yang sama laki-laki juga tidak serta merta harus menjadi pemimpin bagi perempuan. Bahkan menurut Naqiyah (Mukhtar, 2009, p. 91) ayat tersebut dicantumkan dalam surat *An-Nisā* justru untuk menjamin dan memberikan perhatian kepada perempuan (istri), bukan tentang kekuasaan laki-laki atau perempuan, dan bahkan bukan pula kekuasaan suami atas istrinya, melainkan kepemimpinan suami dalam rumah tangga dalam rangka menjamin dan mendukung istrinya.

Sedangkan pada lafaz (قَوُّمُونَ) yang di dalam berbagai terjemah al-Qur'an berbahasa Indonesia diartikan sebagai 'pemimpin', dikritik oleh Nasaruddin Umar. Menurutnya, terkadang proses terjemah dari bahasa sumber menuju bahasa sasaran

mengandung bias, salah satunya berkaitan dengan *lafaz* tersebut. Dengan mengutip karya Abdullah Yusuf Ali dan M.M Pickthall yang menerjemahkan lafadz (قَوَّامُونَ) ke dalam bahasa Inggris sebagai ‘*man are the protectors and maintainers of women*’ serta mengutip pendapat al-Ṭabari yang menerjemahkannya dengan kalimat (اهل القيام), Nasaruddin Umar kemudian menyampaikan bahwa terjemah yang lebih tepat dari *lafaz* tersebut adalah sebagai pelindung dan pendamping. Nasaruddin Umar beralasan bahwa, kata ‘pemimpin’ memberikan asumsi struktural, sedangkan kata ‘pelindung dan pendamping’ lebih kepada makna fungsional (Umar, 2014b, p. 191).

Hal senada juga disampaikan oleh Fazlur Rahman, bahwa meskipun dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 secara umum terkesan bahwa Allah Swt memberikan kelebihan laki-laki atas perempuan, namun kelebihan tersebut harus dimaknai sebagai bentuk tanggung jawab lebih yang harus diupayakan oleh laki-laki, karena laki-laki pada umumnya memberikan nafkah atas perempuan. Namun di sini, Rahman menggarisbawahi bahwa pola tersebut tidak berlaku secara mutlak dan berkesinambungan. Artinya, ketika seorang istri secara fungsional lebih mampu untuk berdiri sendiri—baik secara ekonomi maupun sebagai pengambil keputusan—dibandingkan dengan suami, maka keunggulan suaminya pun berkurang (Erviana, 2017, pp. 55–56).

Oleh sebab itu, Nasaruddin berpandangan bahwa dalam diskusi gender, pemahaman tentang relasi antara laki-laki dan perempuan adalah hubungan kesederajatan, bukan hierarki. Hal ini sejalan dengan makna universal al-Qur’ān bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan adalah hubungan kemitraan, yakni pada satu sisi terdapat tipologi peran, namun di sisi lain kedua pihak tidak merasa dirugikan dengan peran yang dimilikinya berdasarkan kualifikasi gender (non-biolgis). Begitupun sering kali para *mufasir* menggunakan ayat lain dalam melanggengkan konsep patriarki, khususnya dilihat dari sisi *second creation* yang Allah SWT Kehendaki, yakni termaktub dalam Q.S *An-Nisā* [4] ayat 1 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا

رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu”

Menurut Nasaruddin, makna dan maksud dari ayat tersebut tidak berlaku secara koheren dan mutlak, namun ayat tersebut masif dapat didiskusikan lebih dalam. Hal ini mengingat, makna yang dikandung oleh ayat tersebut masih sangat umum. Paling tidak ada dua kelompok besar, ketika dihadapkan pada *Q.S An-Nisā* [4] ayat 1: *pertama*, kelompok yang memaknai (مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) sebagai Nabi Adam As, dan (زَوْجَهَا) sebagai Sayidah Hawa, yang kemudian diciptakan dari sebagian tubuh Nabi Adam, seperti tergambar dari kata (مِنْهَا). Kelompok pertama ini didukung oleh sebagian besar *mufasir* klasik, sebagai al-Qurṭubi, Abu Muhammad Ibn Kaṣīr, Imam Muhammad Abdul ‘Azīm al-Zarqāni, dan lain-lain. *Kedua*, kelompok yang memandang bahwa penciptaan Hawa bukanlah dari sebagian tubuh Adam, melainkan dari “jems Adam As”, inilah pendapat yang dipegang oleh Fahrudin al-Razi. Menarik di sini, bahwa dalam menganalisa ayat tersebut, Nasaruddin mengajak untuk lebih memperhatikan analisis bahasa, khususnya penggunaan kalimat (مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) adalah menggunakan bentuk *nakirah/indefinite*, bukan menggunakan bentuk *ma’rifah/definite*. Setidaknya, isyarat tersebut mengindikasikan bahwa penciptaan Hawa bukanlah dari ‘diri’ Nabi Adam As, melainkan dari ‘substansi utama’ yakni unsur kejadian yang sama, yang digunakan oleh Allah Swt untuk menciptakan Nabi Adam As (Umar, 2001, pp. 241–242). Oleh sebab itu, konsep teologis yang menganggap Hawa berasal dari tulang rusuk Nabi

Adam As adalah tidak dapat dibernarkan lagi. Paling tidak, karena konsep tersebut setidaknya akan sangat berimplikasi pada psikologis, sosial, budaya, ekonomi, dan politik, sehingga dalam pemaknaan yang ditawarkan Nasaruddin, akan terhindari dari pemahaman yang bias (Umar, 2001, p. 246). Kesalahan dalam memahami asal-usul kejadian perempuan, lanjut Nasaruddin, akan melahirkan sikap ambivalen di kalangan perempuan, sehingga berdampak pada terciptanya sumber daya perempuan yang lemah. Karenanya, persoalan asal-usul tersebut merupakan persoalan yang mendesak untuk dituntaskan (Umar, 2001, p. 247).

Dari penafsiran tersebut, dapat dipetakan pola sebagaimana berikut:

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
1	Sumber Referensi	Nasaruddin tidak merujuk pada kamus-kamus induk bahasa Arab, seperti <i>al-Munjīd fī al-Lughoh wa al-A'lam</i> karya Abu Luis al Yasu'i, <i>Lisān al-'Arab</i> karya Ibnu Manzhum, ataupun <i>Kamus al-Rā'id</i> karya Lembaga Bahasa Mesir
2	Gramatika Bahasa Arab	Secara umum, tidak ditemukan kajian gramatika bahasa Arab untuk merumuskan hukum dalam menafsirkan Q.S <i>an-Nisā</i> [4] ayat 34 oleh Nasaruddin
3	Analisa Bahasa	Nasaruddin sangat menekankan analisa isi pada aspek morfologi, yakni suatu proses mempelajari seluk-beluk kata serta pengaruh perubahannya.
4	Menggunakan pendekatan Ilmu lain selain tata bahasa Arab	Dalam penafsirannya (analisis isi), Nasaruddin tidak menggunakan pendekatan lain, misalkan melalui pendekatan hermeneutika atau ilmu <i>Qira'at</i> , dan lebih menitikberatkan pada pembahasan linguistik

ii. Analisis Realitas Historis

Menurut Nasaruddin, penafsiran ayat al-Qur'ān tidak cukup apabila hanya bertumpu pada tafsir tekstual saja, tanpa melibatkan aspek lain di luar teks ayat. Perpaduan kedua aspek tersebut sangat penting, khususnya analisis tentang kondisi obyektif kehidupan masyarakat di sekitar Jazirah Arab (Umar, 2001, p. 8). Karena bagaimanapun, kondisi masyarakat saat itu sangat mempengaruhi pembentukan beban gender yang berlaku, di samping terdapat pemahaman bahwa ayat al-Qur'ān akan senantiasa terikat dengan problem masa itu.

Nasaruddin melanjutkan, bahwa untuk mengetahui kondisi masyarakat Jazirah Arab masa itu, diperlukan pendekatan ilmu sosial, seperti pendekatan historis, sosiologis dan antropologis. Hal tersebut dimaksudkan agar pemahaman yang dihasilkan dari teks al-Qur'ān diharapkan dapat lebih tepat dan akomodatif menampung segala problematika mengikuti perkembangan zaman (Umar, 2014a, p. 53).

Berkaitan dengan penafsiran gender pada Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34, Nasaruddin Umar secara khusus menyinggung bahwa dengan melihat riwayat *asbāb an-nuzūl* yang ada, peristiwa tersebut terjadi di Makkah sebelum hijrah beliau ke Madinah. Secara historis, kehidupan masyarakat Makkah saat itu, khususnya berkaitan dengan sektor rumah tangga (*domestic sphere*)—sebagaimana dilihat dari konteks ayat tersebut—kepemimpinan lebih didominasi oleh laki-laki, ketimbang perempuan. Ideologi patriarki yang mengakar menjadi fondasi yang terus melanggengkan budaya ini, dengan senantiasa memberikan otoritas dan dominitas kepada laki-laki, baik dalam kehidupan rumah tangga ataupun struktur sosial masyarakat yang lebih luas (Umar, 2001, p. 135).

Selain itu, secara sosiologis, dalam konteks masyarakat Arab masa itu, laki-lakilah yang bertugas penuh untuk mempertahankan anggota keluarga sekaligus menjadi orang yang paling bertanggung jawab memenuhi kebutuhan anggota keluarga, baik dari anak, istri ataupun dari budak yang hidup dalam lingkungan keluarga tersebut (Umar, 2001, p. 135). Hal ini berimplikasi pada kemampuan laki-

laki untuk memiliki otoritas kepemimpinan dalam seluruh tingkatan sosial. Pembagian peran gender saat itu dilihat berdasarkan atribut jenis kelamin (*sex*); perempuan mengurus wilayah domestik (*domestic sphere*) sedangkan laki-laki mengurus wilayah publik (*publik sphere*). Selain itu, adanya promosi karir dalam ruang publik hanya berlaku bagi laki-laki, dan perempuan tidak mempunyai potensi untuk mendapatkan kepemimpinan (Umar, 2001, p. 135).

Selain itu, respon Nabi Muhammad Saw atas kejadian yang menimpa Habibah bint Zaid, menurut Nasaruddin, merupakan respon reformatif di mana Nabi Muhammad Saw mulai melihat perempuan sebagai seorang yang harus dihormati dan tidak diperkenankan untuk diperlakukan semena-mena. Namun demikian, pemberlakuan hukum *qisās* memang sudah berlangsung lama dan dipraktikkan oleh masyarakat Arab sebelum Islam datang. Hanya saja ketika Islam hadir, terjadi perubahan sistem dasar (*uṣūl*) yang telah berlaku sebelumnya, seperti dimunculkannya aspek keadilan. Hukuman *qisās* dalam Islam tidak lagi mempersoalkan adanya status suku tertentu, peran dan kedudukan sosialnya, maupun jenis kelamin (Harianto, 2019, pp. 29–30). Di saat yang sama, Nabi Muhammad Saw mempunyai kecenderungan rumah tangga yang berbeda, di mana fungsi kepemimpinan dalam rumah tangga lebih dipegang oleh istri beliau, yakni Sayyidah Khadijah. Karena dalam banyak riwayat pun disebutkan bahwa Sayyidah Khadijah saat itu mempunyai peranan dan andil yang sangat besar dalam misi dakwah Rasulullah Saw, khususnya tentang pengurusan sektor privat. Barulah setelah hijrah ke Madinah, Nabi Muhammad Saw secara berkala menjadi pemimpin rumah tangga secara utuh (Umar, 2014b, p. 192).

Namun demikian, Nasaruddin dalam membentuk aspek kesejarahan sebagai salah satu pendekatan dari penafsiran gender pada Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34—sebagaimana tersebut di atas—melupakan poin penting yang menjadi konsep awalnya, yakni tidak melakukan analisa menggunakan pendekatan antropologi budaya dan antropologi fisik. Padahal dari aspek inilah yang nantinya akan berguna untuk membuat uraian tentang kehidupan masyarakat saat itu secara meyakinkan,

khususnya berkaitan dengan ayat tersebut (Harianto, 2019, p. 29). Selain itu, pengambilan data yang dilakukan oleh Nasaruddin cenderung lebih berkiblat pada penelitian barat dalam memahami budaya masyarakat Jazirah Arab, terbukti dengan munculnya sekitar 24 referensi berbahasa Inggris dan 8 referensi berbahasa Arab, pada penjelasannya dalam buku Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ān (BAB II: Jazirah Arab Menjelang al-Qur'ān di Turunkan). Namun upaya ini setidaknya patut untuk diapresiasi, mengingat Nasaruddin tetap mencoba merujuk pada sumber-sumber standar yang asli, dan tidak menggunakan referensi terjemah sebagai rujukan, meskipun pada tahap berikutnya pemilihan sumber-sumber tersebut terasa tidak seimbang.

Selanjutnya, dari penjelasan yang telah disampaikan oleh Nasaruddin Umar di atas, dapat dipetakan hubungan sebagai berikut:

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
1	Sumber Referensi	Terjadi ketidakseimbangan referensi yang dipilih oleh Nasaruddin untuk menganalisa aspek sejarah masyarakat Jazirah Arab, antara referensi berbahasa Inggris dan bahasa Arab
2	Cangkupan pembahasan kesejarahan melingkupi wilayah Jazirah Arab secara menyeluruh	Pembahasan pada penafsiran gender Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34 hanya berkisar pada wilayah Makkah, yakni wilayah yang menjadi sasaran utama turannya ayat tersebut
3	Penggunaan Pendekatan Historis	Nasaruddin Umar menggunakan analisa historis untuk menafsirkan Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34
4	Penggunaan Pendekatan Antropologi	Nasaruddin Umar tidak menggunakan analisa antropologi untuk menafsirkan Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34
5	Penggunaan Pendekatan Sosiologi	Nasaruddin menggunakan analisa sosiologis untuk menafsirkan Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34

iii. Analisis Generalisasi

Setelah diketahui bahwa Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34 mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*, kemudian Nasaruddin melanjutkan pada langkah berikutnya, yakni analisis generalisasi. Pada tahap ini, Nasaruddin menegaskan bahwa pada setiap ayat dalam al-Qur'ān mempunyai tiga pilihan pemaknaan terkait dengan hubungan antara teks ayat (*lafāz*) dan sebab yang melingkupinya (*asbāb an-nuzūl*). Setidaknya terdapat tiga tipologi di mana yang ditawarkan oleh Nasaruddin Umar dalam konsep *asbāb an-nuzūl*-nya (Umar, 2014b, p. 189);

- *Al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz lā bi khuṣūs al-sabab*
- *Al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz*
- *Al- 'ibratu bi maqāsid al-syarī'ah*

Menurut Nasaruddin, di sinilah salah satu kesalahan fatal *mufasir* klasik yang menempatkan dan mengeneralikan seluruh ayat menggunakan satu perspektif pemaknaan saja, yakni *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabab* (Umar, 2001, p. 23). Hal ini berdampak pada hasil penafsiran yang terkesan bias dan mendisfungsikan konteks pewahyuan, serta pada perkembangan berikutnya pemaknaan al-Qur'ān akan senantiasa berbenturan dengan realitas zaman yang semakin kompleks. Jika hal ini terjadi, maka tujuan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk (*ḥudan linnās*) yang bersifat *ṣālih li kulli zaman wa makān* akan hilang. Oleh sebab itu, Nasaruddin memandang bahwa ketiga kaidah di atas harus ditempatkan sesuai porsi masing-masing, dan tidak menjadikan satu kaidah sebagai satu-satunya perspektif dalam memaknai al-Qur'ān.

Berkaitan dengan hal ini, Nasaruddin memandang bahwa ayat-ayat gender merupakan salah satu tema dalam al-Qur'ān yang hampir seluruh ayatnya mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*. Karenanya, ayat-ayat gender dalam al-Qur'ān tidak dapat dimaknai dengan perspektif *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz* sebagaimana digunakan oleh mayoritas *mufasir*, namun harus dimaknai menggunakan perspektif

al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab. Kaidah inipula yang digunakan oleh Nasaruddin Umar ketika mencoba menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34.

Dengan berdasar pada kaidah *al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab*, Nasaruddin memandang bahwa ayat tersebut tidak dapat dijadikan sebagai justifikasi menolak perempuan sebagai pemimpin dan menghalanginya untuk mengakses ruang publik (*public sphere*). Hal ini disebabkan karena Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 dalam penurunannya—berdasarkan riwayat *asbāb an-nuzūl*—dimaksudkan untuk menjelaskan suatu problematika rumah tangga antara antara Said bin Abi Rabi' dan Habibah bint Zaid yang diadukan kepada Rasulullah Saw, sehingga kemudian Allah Swt menurunkan ayat tersebut sebagai jawaban. Oleh karena itu, Nasaruddin dalam kesimpulannya mengatakan bahwa berbagai isu kekerasan politik yang selama ini menjadikan ayat tersebut sebagai dalil pembenaran, sudah tidak relevan (Umar, 2014c, pp. 146–147). Meskipun demikian, ayat tersebut masih dapat digunakan dalam ruang privat (*domestic sphere*), dengan cara menganalogikan (*qiyās*) kejadian pada masa Rasulullah SAW yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut dengan kejadian baru yang akan dihukumi menggunakan ayat itu. Namun penting untuk diperhatikan dalam hal ini, analogi baru bisa digunakan ketika terjadi kesamaan *'illāt* (sebab) antara keduanya (Umar, 2014a, p. 49).

Dari uraian di atas setidaknya jika dipetakan, pemikiran Nasaruddin Umar dalam hal ini adalah sebagai berikut:

IAIN PURWOKERTO

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
1	Kaidah Pemaknaan Ayat al-Qur'ān	Kaidah <i>al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ</i>
2	Penggunaan Kaidah Pemaknaan Ayat al-Qur'ān	Untuk menafsirkan Q.S <i>An-Nisā</i> [4] ayat 34, Nasaruddin menggunakan kaidah <i>al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ</i> dengan merujuk pada <i>asbāb an-nuzūl</i> yang telah disebutkan pada pembahasan

	<p>sebelumnya. Sehingga pada tahap berikutnya, ayat ini tidak dapat dijadikan justifikasi menolak perempuan sebagai pemimpin atau mengakses ruang publik, dan dalam hal ini Nasaruddin tidak melakukan upaya analogi (<i>qiyās</i>) untuk menganalisis kejadian masa sekarang</p>
--	---

c) Kritik Praksis

Pada masa sekarang, usaha untuk menjadikan perempuan mampu menempati ruang-ruang publik semakin masif, dan konsep keadilan gender mulai dilirik sebagai pola dasar yang harus dianut. Berbagai gerakan pemberdayaan perempuan pada abad ke-21 ini terasa sangat gencar, sehingga berdampak pada adanya peningkatan kualitas SDM (Sumber Daya Manusia) perempuan menuju pada pembangunan berkemajuan. Hal ini harus disadari betul oleh para pengambil keputusan, agar dalam merumuskan kesimpulan hukumnya sebaiknya memperhatikan betul aspek keadilan gender (Umar, 2014c, p. 116)

Namun demikian, pada praktiknya usaha-usaha pemberdayaan perempuan sering kali masih mengalami kendala dan tantangan yang berat. Setidaknya pola kehidupan masyarakat modern masih belum lepas seluruhnya dari budaya patriarkhi yang masih mengakar. Stigma masyarakat yang masih menganggap bahwa laki-laki sebagai subyek utama, dan perempuan sebagai subyek kedua dalam tatanan sosial, menjadikan akses perempuan untuk menempati ruang publik sering kali masih dianggap tabu (Umar, 2014c, p. 167). Adanya kondisi yang kontradiktif ini harus segera diatasi dan membutuhkan kerja sama yang aktif antar lembaga pemerintah, swasta dan masyarakat. Sebab bagaimanapun, problem gender dalam satu wilayah sangat dipengaruhi oleh banyak hal, termasuk kondisi sosial, ekonomi, politik, budaya, bahkan agama (Rasyidin, 2016, p. 7).

Menanggapi hal ini, Nasaruddin berpendapat bahwa akar permasalahannya bukan lagi berada pada tatanan pemikiran dan ide-ide pemberdayaan perempuan, namun berada pada mental dan moral masyarakat. Oleh karena itu, problem teologis menjadi hal terpenting dan mendasar untuk membentuk karakter masyarakat yang berkeadilan gender (Umar, 2014c, p. 127). Singkatnya, untuk menghasilkan masyarakat yang baik, dibutuhkan pemahaman dan penafsiran yang baik pula pada teks-teks keagamaan.

Hal senada juga disampaikan oleh M. Quraish yang secara khusus melihat bahwa adanya problem terkait kesetaraan gender saat ini sarat dengan adanya kesalahan mufasir dalam menginterpretasikan ayat al-Qur'an (Rasyidin, 2016, p. 3). Oleh karena itu, upaya Nasaruddin melakukan *re-reading* (pembacaan ulang) pada Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34 melalui pendekatan ilmu *asbāb an-nuzūl* diharapkan dapat meredam isu-isu kekerasan politik terhadap perempuan yang menjadikan bahasa agama sebagai alat justifikasi.

Namun perlu diingat pula, partisipasi perempuan dalam kontestasi politik atau aksentuasinya pada ruang domestik tetap dipertimbangkan dengan prinsip keserasian sesuai porsi masing-masing (Andika, 2018, pp. 18–20). Karena alasan itulah, Nasaruddin pada tahap berikutnya tidak membahas lebih jauh lagi tentang implikasi penafsirannya untuk dipraktikkan pada satu kawasan tertentu. Karena bisa jadi, antar satu wilayah dengan wilayah lain mempunyai konteks yang berbeda, sehingga masing-masing wilayah mempunyai tahapan praksis sendiri-sendiri untuk mengapresiasi ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, Nasaruddin hanya mengantarkan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berpotensi dipahami secara bias, tanpa melakukan penubuhan (*embodied*) secara praksis dalam konteks sosio-historis pada masa kini dan masa mendatang. Upaya ini pada satu sisi mempunyai kelebihan dan merupakan pola yang baik, namun pada sisi lain apa yang disampaikan oleh Nasaruddin menjadi tidak praksis.

Pada sisi lain, terdapat sekian ulama tafsir yang menginterpretasikan ayat al-Qur’ān, khususnya ketika menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 dengan pemahaman bias gender. Di antaranya terdapat dalam kitab *Tafsīr Al-Qur’ān al ‘Aẓīm* karya Abu Fida Muhammad Ibn Kaṣīr (w.1373M), sebagaimana disebutkan oleh Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya;

“Laki-laki adalah pemimpin, pembesar dan hakim bagi perempuan. Serta ia juga menjadi pendidik (pengajar) bagi perempuan apabila dia menyimpang. Selain itu, laki-laki juga lebih utama (afdhol) dari wanita, dan lebih baik juga darinya. Karena itulah, porsi kenabian hanya bergulir pada laki-laki, begitupun raja (presiden) juga bagi kalangan laki-laki” (Ibnu Muhammad, 2001, p. 297)

Dalam ungkapannya tersebut, secara jelas bahwa Ibn Kaṣīr memilih peran gender antara laki-laki berdasarkan atribut jenis kelamin. Sehingga penafsiran tersebut mengandung bias. Selain itu, atas dasar itu pula—menurut Ibn Kaṣīr—bahwa perempuan tidak dapat menjadi pemimpin, baik itu di ruang domestik ataupun di ruang publik (Syamsuddin, 2012, p. 235).

Penafsiran yang sama juga ditemukan dalam *Tafsir al Azhar* karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Buya Hamka), khususnya ketika menginterpretasikan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34. Dalam tafsirnya, Buya Hamka (w.1981M) mengatakan:

LAIN PURWOKERTO
“Ayat ini merupakan jawaban, bahwa sesungguhnya laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, dan bukan perempuan yang menjadi pemimpin bagi laki-laki, ataupun mempunyai kedudukan yang setara. Sehingga kalau datang misalnya suatu perintah, bahwa perempuan akan memimpin laki-laki, maka perintah itu tidak bisa dijalankan, sebab tidak sesuai dengan kenyataan hidup manusia. Hal itu disebabkan karena Allah SWT telah melebihkan pada laki-laki tenaga, kecerdasan dan tanggung jawab, daripada perempuan” (HAMKA, n.d., p. 1195)

Tafsir al-Azhar karya Buya Hamka di atas juga secara terang memilih peran gender antara laki-laki dan perempuan berdasarkan atribut jenis kelamin, bahkan menjadikan laki-laki sebagai *superpower* atas kelebihan kecerdasan, tenaga dan tanggung jawab atas perempuan.

Dilihat secara seksama, kedua penafsiran di atas cenderung tidak membedakan ruang relasi antara laki-laki dan perempuan, di mana tentu hal tersebut pada tahap berikutnya akan merugikan fungsi dan peran perempuan. Sebagaimana yang kita ketahui, dalam konteks hubungan antara laki-laki dan perempuan, terdapat tipologi wilayah peran, di mana masing-masing dari keduanya tentu mempunyai karakter dan fungsi yang berbeda, yaitu wilayah (ruang) publik, dan wilayah (ruang) domestik. Meninggalkan kedua wilayah tersebut dalam mengalisis gender, selain akan menghasilkan budaya *patriarki*, juga akan melahirkan pola beban ganda (*double burden*) yang harus diemban oleh perempuan. Begitupun, memasukan kedua wilayah tersebut dalam memahami gender namun membaginya berdasarkan kualifikasi jenis kelamin (*sex*) juga akan menghasilkan produk yang sama. Padahal, dalam banyak ayat Allah SWT telah memberikan ketentuan tentang perempuan, bahwa mereka mempunyai kesetaraan dengan laki-laki dalam hal peran, status, dan kewajiban, salah satunya terdapat dalam Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 35

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ
 وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ
IAIN PURWOKERTO
 وَالصَّابِغِينَ وَالصَّابِغَاتِ وَالْحَمِيمِينَ وَالْحَمِيمَاتِ وَالزَّكِيَّاتِ وَالزَّكِيَّاتِ

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

“ Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan

perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar “

Perbedaan yang terjadi dalam menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 di atas setidaknya dapat diketahui karena dua hal; *pertama*, karena perbedaan metodologi dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, khususnya berkaitan dengan pemilihan kaidah pemaknaan ayat al-Qur'an (analisis generalisasi). *Kedua*, penggunaan cabang ilmu tambahan yang turut mempengaruhi kualitas pemaknaan yang cara pandang mufasir dalam memahami sebuah ayat. Kesan diskriminatif dan radikalisme gender dalam ruang politik, sebagaimana terkesankan dalam penafsiran Ibn Kaṣīr dan Buya Hamka dalam menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34, setidaknya apabila dianalisis terdapat kemiripan di antara keduanya. Misalkan, apabila dilihat melalui kritik historis, dapat diketahui bahwa dalam tafsir Ibn Kaṣīr dan tafsir al-Azhar, meskipun dalam satu sisi mereka menampilkan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang turut melingkupi turunnya Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34, namun di sisi lain mereka tidak melakukan analisis yang berarti dengan menggunakan riwayat *asbāb an-nuzūl* dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 sebagai dasar pijakannya. Pola seperti ini tentu dapat dipahami bahwasanya riwayat *asbāb an-nuzūl* dalam metodologi penafsiran mereka belum terlalu mendapatkan tempat yang berarti dalam upayanya menafsirkan ayat al-Qur'an.

Selain itu, apabila dilihat melalui pola analisis generalisasi, Ibnu Katsir dan Buya Hamka dalam menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 cenderung menggunakan kaidah pemaknaan ayat *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūs al-sabab*. Tentu pemilihan kaidah ini akan berbeda dengan apa yang dipilih oleh Nasaruddin, bahkan ia menilai bahwa salah satu penyebab adanya kesan diskriminasi dan bias gender dalam al-Quran adalah penggunaan kaidah *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafẓ* sebagai utama dan satu-satunya dalam memaknai ayat al-Qur'an (Umar, 2001, p. 22). Pandangan ini tentu bukan tanpa dasar, misalkan kita merujuk pada hadis yang sering diperbincangkan dalam diskursus perpolitikan perempuan dalam Islam, yakni:

حدثنا عثمان بن الهيثم: حدثنا عوف, عن الحسن, عن ابي بكره, قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله (ص.م) ايام الجمل, بعد ما كدت ان الحق باءصحاب الجمل فاءقاتل معهم, قال: لما بلغ رسول الله (ص.م) ان اهل فارس قد ملكوا عليهم بنت الكسري, قال: (لن يفلح قوم ولو امرهم امرءة)

“Ustman bin Haitsam telah menceritakan kepada kita: Auf telah mengisahkan, dari al-Hasan, dari Abi Bakrah, dia berkata: Sungguh Allah SWT telah memberikan kemanfaatan kepadaku dengan (sebab) satu kalimat yang aku dengar langsung dari Rasulullah SAW ketika terjadi perang (hari) Jamal, selepas aku hampir-hampir saja bergabung dengan mereka yang akan mengikuti peperangan. Bahwa kemudian dia berkata: Setelah sampai sebuah khabar kepada Rasulullah SAW bahwa Kerajaan Persia telah menobatkan Putri Kisra sebagai raja mereka, maka seketika beliau berkata: ‘Tidak akan beruntung sebuah kaum atau kelompok yang mengamanahkan urusan mereka kepada seorang perempuan’ (menjadi pemimpin di antara mereka)” (Al-Asqalani, 2003, p. 160)

Penting untuk diperhatikan di sini, bahwa dalam memaknai hadis tersebut apakah boleh hanya melihat bentuk redaksi teks hadis, ataukah harus menggunakan sebuah kerangka historis-kontekstual yang lebih luas? Dalam hal ini, terdapat dua kelompok besar yang mempunyai pemaknaan yang berbeda; *pertama*, kelompok yang memaknai hadis di atas menggunakan penekanan *lafaz* (keumuman *lafaz*), tanpa memperhatikan konteks di luar bunyi hadis (khususnya sebab). Mereka mengatakan bahwa dalil tersebut menjadi dasar yang kuat untuk melarang perempuan turut berpartisipasi aktif dalam bidang politik. *Kedua*, kelompok yang memaknai hadis di atas menggunakan kerangka kontekstual, dengan melihat *asbāb al-wurūd* hadis, fakta sejarah dan kondisi masyarakat saat itu.

Termasuk mendukung kelompok kedua ini, Yusuf al-Qarḍawi mengatakan bahwa apabila hadis di atas dipahami hanya dengan melihat redaksi teks (*al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafzi*), maka hal tersebut akan bertentangan dengan fakta sejarah dan lahiriah ayat al-Qur’ān, khususnya pada ayat yang mengisahkan tentang kesuksesan ratu Balqis dalam memimpin kerajaannya dan mensejahterakan kaumnya, sebagaimana tergambar pada Q.S. *An-Naml* [27] ayat 33. Dapat juga terlihat dari kisah kesuksesan ratu Saba’, sebagaimana tergambar dalam Q.S. *An-Naml* [27] ayat 44 (Al-Qardhawi, 1997, p. 209).

Selain itu, apabila merujuk pada *asbāb al-wurūd* hadis tersebut, maka makna yang paling tepat untuk memahami redaksi kalimat “Tidak akan beruntung sebuah kaum atau kelompok yang mengamanahkan urusan mereka kepada seorang perempuan’ (menjadi pemimpin di antara mereka)” adalah kepemimpinan tertinggi (*imamah al-uḍma*). Hal tersebut senada dengan apa yang diungkapkan oleh para ulama, bahwa perempuan dilarang untuk menjadi pemimpin kaum muslimin (*khalifah*) sebagai puncak kepemimpinan, maka itulah makna yang tepat. Namun sebagaimana kita ketahui, kepemimpinan *khilāfah al-Islamiyah* pada masa sekarang sudah tidak ada, selepas penggantian model kepemimpinan pada masa Attaturk (w.1938) pada tahun 1924. Oleh sebab itu, perlu ditegaskan lagi bahwa aksentuasi dan partisipasi perempuan dalam ruang politik, dengan melegitimasi pandangan pada hadis dan ayat al-Qur’ān adalah tidak relevan. Selain itu, model pemaknaan yang leterlek dan hanya mengandalkan pada basis redaksi sebuah *lafaz* teks syariat—baik al-Qur’ān ataupun hadis—menjadi tidak tepat, bahkan cenderung menghasilkan makna yang bias khususnya berkaitan dengan diskursus gender (Zainuddin, 2005, pp. 192–193).

Kesalahan dalam pemilihan kaidah pemaknaan ayat setidaknya dapat terlihat dalam *Tafsīr Fath al-Qadīr* karya Imam Muhammad bin Ali al-Syaukani (w.1834), khususnya ketika ia menginterpretasikan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34. Dalam tafsirnya, al-Syaukani mengatakan:

IAIN PURWOKERTO

Maksud dari lafadz (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) bahwa laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan, yang bertugas untuk mengayomi. Hal ini ditegaskan lagi dengan bentuk kalimat *mubalaghah* dalam *lafaz* (قَوَّامُونَ) yang menunjukkan bahwa (kepemimpinan laki-laki) bersifat orisinil. Allah SWT dalam hal ini memberikan kelebihan laki-laki atas perempuan, karena memang tugas mereka (yang menuntut hal demikian), seperti: raja, penguasa, pemimpin, tentara, dan sebagainya (Al-Syaukani, 2011, pp. 827–828).

Dalam pernyataannya, terlihat tafsir yang disampaikan oleh Imam Muhammad al-Syaukani (w.1834), beliau memilih menggunakan kaidah *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab* dalam menafsirkan Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34,

selain karena tidak disertakannya riwayat *asbāb an-nuzūl* dan fakta sosial yang terjadi dalam kurun waktu penurunan al-Qur’ān sebagai kajian analisis, dalam tafsirnya juga sangat ditekankan kajian kebahasaan. Sehingga kemudian dapat dipahami bahwa penafsiran al-Syaukani tersebut mengandung bias, terlebih pada pemahaman beliau bahwa ayat tersebut merupakan legitimasi dari Allah SWT tentang kelebihan laki-laki atas perempuan, sehingga secara tidak langsung bahwa kepemimpinan dan kekuasaan dalam segala hal hanya dapat bergulir di kalangan laki-laki.

Selain itu, dilihat dari analisis isi, maka dapat diketahui bahwa dalam tafsir Ibn Kaṣīr dan Tafsir al-Azhar, keduanya tidak menggunakan analisa struktur bahasa, baik melalui kajian kosakata (*mufradat*), *nahwu*, *sharaf*, *qira’at*, ataupun melalui pendekatan ilmu linguistik (semantik atau semiotika) dalam menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34. Tentu hal tersebut sangat berbeda, ketika melihat metodologi yang dipakai oleh Nasaruddin, bahwa beliau sebelum memaknai sebuah ayat dalam sekian pemaknaan, analisis bahasa menjadi pendekatan yang pertama kali dipakai. Meskipun pada tahap berikutnya, Nasaruddin tidak secara sempurna menggunakan cabang keilmuan yang menjadi basis utama dalam menganalisa bahasa.

Namun demikian, langkah yang dibangun oleh Nasaruddin laik untuk diperhatikan. Sebab bagaimanapun, pemilihan redaksi yang dipakai al-Qur’ān pada setiap ayatnya menunjukkan perhatiannya secara khusus dan mempunyai pemaknaan yang tepat sesuai dengan pesan dari apa yang ingin disampaikan. al-Qur’ān dalam hal ini sangat piawai dalam penempatan redaksi *lafaz* berdasarkan tempatnya masing-masing, sesuai dengan tema yang diperbincangkan (Hanafi, 2017, p. 8). Apabila diperhatikan lebih seksama lagi, al-Qur’ān bahkan secara konsisten menggunakan sebuah istilah tertentu, dalam mengungkapkan sebuah fenomena (Umar, 2001, p. 14). Oleh sebab itu, analisa bahasa menurut Nasaruddin menjadi sebuah hal yang tidak sia-sia, bahkan akan memperkaya penafsiran dan menjadikannya lebih relevan.

Lebih lanjut, dilihat dari poin analisis realitas historis, penafsiran Ibn Kaṣīr dan Buya Hamka terhadap Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 cenderung mengabaikannya. Hal tersebut berdasar pada fakta, bahwa dalam kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aḍīm* dan *Tafsīr al-Azhār* tidak dijelaskan secara komprehensif tentang kondisi masyarakat Arab pada saat ayat tersebut diturunkan. Sebetulnya langkah ini terlihat, sejak keduanya memilih kaidah *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafẓ lā bi khusūs al-sabab* sebagai dasar pemaknaan ayat, maka konsekuensinya adalah penafsiran mereka lebih mengedepankan pada analisis teks ayat, dengan hanya sedikit menyinggung konteks penurunan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34. Berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Nasaruddin, ia melihat bahwa melibatkan kajian obyektif terhadap fakta sosial yang terjadi di kawasan jazirah Arab amat penting dalam mengkonstruksi tafsir al-Qur’ān (Umar, 2001, p. 8). Hal senada juga disampaikan oleh Fazlur Rahman, bahwa salah satu peralatan penting untuk meningkatkan kualitas pemahaman terhadap teks al-Qur’ān adalah dengan memperhatikan secara seksama tradisi historis pada masa Nabi Muhammad Saw, salah satunya adalah tentang bagaimana para sahabat masa itu memaknai setiap perintah dalam al-Qur’ān (Rahman, 1992, p. 48). Oleh sebab itu, pengabaian terhadap konteks makro (*macrosituation*)—meminjam istilah Rahman—setidaknya akan mengkaburkan makna orisinal sebuah teks ayat.

Sedangkan apabila dilihat dari kritik praktis, dapat diketahui bahwa ketiganya—yaitu Nasaruddin, Ibn Kaṣīr, dan Buya Hamka—sama-sama tidak melakukan kritik praksis setelah mengemukakan tafsirnya dalam konteks sosio-historis masa kini. Di satu sisi, upaya ini menjadi satu kelebihan karena hal tersebut akan menjadikan sebuah penafsiran akan dapat bertahan lama karena tidak terbatas pada waktu dan wilayah tertentu, namun di sisi lain penafsiran tadi belum dapat diaplikasikan secara langsung dan membutuhkan analisis lanjutan dengan memperhatikan konteks masa kini. Karena bagaimanapun—sebagaimana telah di paparkan di atas—bahwa kritik praktis bertugas untuk membawa makna masa lalu menuju kepada realitas historis kekinian, sekaligus mencoba menubuhkan ulang

konstruk rasional universal kepada realitas sosio-historis kongkrit pada masa sekarang (HAM, 2000, p. 160).

Dari beberapa perbandingan penggunaan pendekatan dalam menafsirkan Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 di atas, maka dapat dilihat bahwa penggunaan konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin berdampak pada penafsiran yang ramah gender. Selain itu, implikasi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin terhadap ayat-ayat gender juga terlihat dari beberapa poin: *pertama*, terlihat dari analisis historis, di mana Nasaruddin menampilkan sebuah riwayat *asbāb an-nuzūl* yang menjadi sebab turunnya Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34, melalui kualitas riwayat yang *ṣāḥih*. Setelah mengkonfirmasi ayat tersebut dengan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang ada, Nasaruddin melihat bahwa laki-laki yang disebut mempunyai keutamaan dalam ayat tersebut, bukanlah berdasarkan atribut jenis kelaminnya (*sex*) melainkan potensi yang dimilikinya, meskipun itu dimiliki oleh perempuan sekalipun. *Kedua*, terlihat dari analisis isi, di mana Nasaruddin menampilkan analisis pada kata-kata kunci yang menjadi pokok utama dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34. Di antara kata yang dikaji oleh Nasaruddin adalah (الرِّجَالُ) dan (النِّسَاءُ) di mana menurut Nasaruddin bahwa kedua kata tersebut, tersebut secara konsisten dalam al-Qur'an untuk menggambarkan atribut non-biologis (*gender*). Oleh sebab itu, dominasi terhadap salah satu pihak—baik laki-laki maupun perempuan—dengan hanya melihat jenis kelamin, tidak dapat dibenarkan.

IAIN PURWOKERTO

Ketiga, terlihat dari analisis historis, di mana Nasaruddin menampilkan dua pendekatan untuk melihat ayat tersebut, yakni pendekatan historis dan sosiologis. Dilihat dari aspek historis, Nasaruddin menyebut bahwa pola interaksi yang terjadi di masyarakat Jazirah Arab saat itu merupakan masyarakat patriarkhi, hal tersebut juga terlihat dari riwayat *asbāb an-nuzūl* dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 bahwa masih melekat asumsi laki-laki bebas melakukan apapun terhadap perempuan, sehingga turunlah ayat tersebut untuk meleraikan pemahaman masyarakat bahwa perempuan dan laki-laki adalah setara. Sedangkan dilihat dari aspek sosiologis, dapat dipahami bahwa dalam konteks masyarakat Arab masa itu, laki-laki adalah yang

bertugas penuh untuk mempertahankan anggota keluarga sekaligus menjadi orang yang paling bertanggung jawab memenuhi kebutuhan anggota keluarga, baik dari anak, istri ataupun dari budak yang hidup dalam lingkungan keluarga tersebut. Oleh sebab itu wajar, kalau perempuan tidak mempunyai pengalaman dan pengetahuan yang kuat—paling tidak saat itu—dalam aspek kepemimpinan. Namun demikian, ketika fakta sosial kemudian mengalami perbedaan kondisi, yakni secara kemampuan perempuan lebih menguasai pada bidang-bidang strategis, maka konsep dominasi laki-laki terhadap perempuan menjadi hilang, seiring dengan hilangnya sifat maskulinitas pada diri laki-laki.

Keempat, dapat dilihat dari analisis generalisasi, di mana Nasaruddin melihat bahwa sering kali para *mufasir* salah dalam menempatkan kaidah *Al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafẓ lā bi khusūs al-sabab* dengan menggunakannya pada ayat-ayat yang mempunyai konteks penurunan secara tegas. Dapat terlihat dari penafsiran yang dihasilkan menggunakan kaidah *Al-‘ibratu bi ‘umūm* dalam tafsir Abu Fida Muhammad Ibn Kaṣīr atau tafsir Buya Hamka bahwa mereka memaknai Q.S *An-Nisā* [4] ayat 34 sebagai dalil bahwasanya perempuan tidak diperkenankan menjadi pemimpin dan mengakses ruang politik. Berbeda halnya, ketika kaidah yang dipakai dalam memaknai ayat tersebut adalah *al-ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafẓ* sebagaimana dipakai oleh Nasaruddin. Dengan berpegang pada kaidah tersebut, Nasaruddin menyatakan bahwa pelarangan perempuan untuk mengakses ruang publik, dan bahkan menjadi pemimpin, tidak dapat dibenarkan. Hal tersebut terlihat dari makna yang dikandung oleh *asbāb an-nuzūl* dalam Q.S. *An-Nisā* [4] ayat 34 bahwa hal tersebut merupakan problem keluarga, yakni rumah tangga antara antara Said bin Abi Rabi’ dan Habibah bint Zaid yang diadakan kepada Rasulullah Saw. Maka dapat dipahami bahwa ayat tersebut berlaku secara privat, bukan general dalam konteks publik.

2. Kekerasan Ekonomi

Pada saat ini, kekerasan ekonomi menjadi kasus yang paling banyak dialami oleh perempuan. Menurut Nasaruddin, pada aspek ekonomi tengah terjadi fenomena feminisasi kemiskinan (*feminization of poverty*), yakni sebuah fenomena di mana perempuan pada bidang-bidang produksi yang strategis mengalami pembatasan, dengan alasan adanya fungsi reproduksi yang diasumsikan akan menghalanginya untuk bekerja maksimal. Di saat yang sama, partisipasi laki-laki dalam mengakses ruang ekonomi menjadi sangat dominan dengan munculnya asumsi bahwa laki-laki merupakan makhluk produktif (Umar, 2014c, p. 147)

Selain itu, dalam konteks Indonesia terdapat sebuah fakta bahwa pada beberapa provinsi masih banyak perempuan di pasar tenaga kerja yang mendapatkan upah separuh, atau bahkan kurang dari itu, apabila dibandingkan dengan laki-laki pada kelompok pekerjaan yang sama. Belum lagi tingkat partisipasi angkatan kerja (TPAK) perempuan jauh lebih rendah daripada TPAK laki-laki. Tentu fakta-fakta ini menjadi indikasi masih masifnya diskriminasi gender terhadap perempuan pada sektor ekonomi (BAPPENAS, 2012, p. xiii)

Pembahasan mengenai perempuan dan ekonomi kemudian mulai mendapatkan perhatian, untuk selanjutnya dicari akar permasalahannya. Di saat itulah, pembahasan agama mulai dilibatkan dengan melihat aktifitas pembatasan ekonomi pada perempuan sering kali menjadikan agama sebagai alat justifikasi. Di antara ayat yang sering digunakan ialah Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

“dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu“

Untuk mengetahui tafsir ayat tersebut melalui perspektif *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin, penulis menggunakan kerangka teori Hermeneutika Musahadi HAM sebagai analisis metodologis, sebagai berikut:

a. Kritik Historis

Melihat fenomena tersebut, Nasaruddin berpendapat bahwa sebetulnya Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 tidak dapat dijadikan justifikasi dalil untuk membatasi partisipasi perempuan dalam sektor kerja (ekonomi). Islam justru sejak awal sudah tegas mempromosikan diri sebagai agama pembebas, tidak terkecuali pembebasan terhadap hak-hak perempuan (Umar, 2014c, p. 204). Di sisi lain, Islam memberikan hak dan kewajiban yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam menjalankan peranannya sebagai *khālifah* dan seorang hamba.

Berkaitan dengan peran sosial, Nasaruddin juga menyatakan bahwa sebetulnya tidak ada dalil-dalil *syara'* yang memberikan larangan untuk laki-laki dan perempuan mengakses bidang tersebut. Justru sebaliknya, terdapat sekian dalil yang secara implisit mengindikasikan tentang kebolehan perempuan aktif menekuni berbagai profesi yang ada (Umar, 2014c, p. 206). Oleh karena itu, apabila terdapat sekian ayat al-Qur'ān yang dipahami dan diinterpretasikan secara bias untuk memarginalkan peran perempuan, maka ayat tersebut perlu untuk dilakukan pembacaan ulang (*re-reading*). Upaya ini menjadi penting mengingat pada masa sekarang telah terjadi pergeseran wacana tentang Islam, khususnya berkaitan dengan kecenderungan pemaknaan terhadap teks al-Qur'ān yang identik dengan pembatasan peran perempuan (Umar, 2014c, p. 207). Hal tersebut kemudian berdampak pada kurangnya partisipasi perempuan secara kuantitatif dalam bidang-bidang strategis (Umar, 2014c, p. 193), sehingga memunculkan masalah baru seperti kemiskinan (ruang publik) dan perceraian (ruang privat).

Dalam menjawab tantangan tersebut, Nasaruddin mengatakan bahwa upaya pembacaan ulang harus memperhatikan riwayat *asbāb an-nuzūl* ayat (Umar, 2001, p. 23). Namun berbeda dengan analisis sebelumnya, dalam melakukan *re-reading*

pada Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33—berkaitan dengan isu kekerasan ekonomi—Nasaruddin Umar tidak menampilkan riwayat *asbāb an-nuzūl* ayat tersebut secara eksplisit (tekstual). Ia hanya mengatakan, bahwa ayat tersebut secara khusus ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad Saw, di mana dalam banyak hal mereka mempunyai kekhususan-kekhususan tertentu yang tidak dimiliki oleh perempuan lain pada umumnya (Umar, 2014b, p. 177).

Kesimpulan makna dari apa yang disampaikan oleh Nasaruddin di atas tidak disertai bentuk teks riwayat *asbāb an-nuzūl* Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33, ataupun hanya sekedar sumber kutipan yang dijadikan rujukan. Namun penulis menemukan adanya riwayat *asbāb an-nuzūl* ayat tersebut dengan makna yang serupa, yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir melalui jalur Aisyah R.a sebagai berikut:

Diriwayatkan dari Ibnu Jarir, dari Shafyah binti Syaibah, dari Ummul Mukminin Aisyah R.a berkata: “*Pada suatu pagi, Rasulullah Saw keluar sembari mengenakan selembar kain yang terbuat dari bulu hitam. Tidak berselang lama, datanglah Hasan, Husein, Fatimmah, dan Ali bin Abi Thalib secara bergantian, kemudian Nabi Muhammad Saw memasukan mereka bersamanya. Selepas itu, Nabi Muhammad Saw membacakan ayat (... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ...* ” (Khusnayaini, 2017, p. 38)

Meskipun demikian, Nasaruddin justru menampilkan beberapa riwayat hadis yang bukan termasuk riwayat *asbāb an-nuzūl* untuk menggambarkan kondisi perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw. Misalnya, Nasaruddin Umar mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhori (w.870M) sebagai berikut:

عن سعد ابن سهل رضي الله عنه, فقال جاءت امرأة ببيردة قال اتدرون ما البيردة. فقيل له: نعم هي الشملة منسوج في حاشياتها. قالت: يا رسول الله اني نسجت هذه بيدي اكسوكها فاعخذ النبي (ص.م) محتجا اليها فخرج اليها وانها ازاره

“*Dari sahabat Sa’ad bin Sahl ra, darinya bahwa telah datang seorang perempuan dengan membawa sebuah burdah. Rasulullah kemudian bertanya; Tahukah kalian, apakah yang dimaksud dengan burdah itu? Kemudian ada yang menjawab; betul (saya tahu), yakni sebuah kain*

lurik yang disulam pada bagian sampingnya. Perempuan tadi kemudian berkata; Ya Rasulullah, burdah ini aku jahit sendiri dengan tanganku, yang akan aku berikan kepada engkau. Lantas kemudian Nabi Muhammad Saw mengambilnya untuk kebutuhan. Seketika Nabi Muhammad Saw keluar menuju ke arah kami, dengan menjadikan burdah tadi sebagai selimut atau selendang” (Umar, 2014b, pp. 180–181)

Beberapa riwayat di atas kemudian dijadikan oleh Nasaruddin sebagai pijakan awal melakukan pembacaan ulang pada Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Menurutnya, dengan melihat riwayat *asbāb an-nuzūl* di atas, ditambah dengan fakta sosial kehidupan perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw yang tergambar pada beberapa riwayat hadis, Nasaruddin mengatakan bahwa ayat tersebut khusus tertuju kepada *umm al-mukiminīn* (istri-istri Nabi Muhammad Saw) dan tidak dapat dijadikan hukum normatif yang diberlakukan secara universal (Umar, 2014b, p. 177). Sehingga pada kesimpulannya, Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 tidak dapat dijadikan justifikasi untuk membatasi peran perempuan dalam ruang kerja (ekonomi).

Jika dipetakan, maka terdapat beberapa perbedaan antara konsep *asbāb an-nuzūl* yang ditawarkan oleh Nasaruddin, dengan penafsirannya pada ayat ini, yakni:

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
1	Riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> berdasarkan kualitas hadits yang <i>shahīh</i> .	Tidak ditemukan adanya riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33 secara jelas, sehingga tidak dapat diketahui kualitas haditsnya
2	Hanya menerima riwayat hadits dari shahabat, yang mendengar dan menyaksikan secara langsung peristiwa tersebut	Tidak ditemukan adanya riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33 secara jelas, sehingga tidak dapat diketahui perawinya
3	Pengambilan riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> bisa diperoleh dari dua sumber; Primer (kitab-kitab hadits) dan sekunder (kitab tafsir, <i>‘ulūm al-Qur’ān</i> dan <i>asbāb an-nuzūl</i>)	Tidak ditemukan adanya riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33 secara jelas, sehingga tidak dapat diketahui sumber rujukannya
4	Pentingnya analisis riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> berdasarkan	Tidak menampilkan analisis secara mendalam, dan cenderung hanya

	kronologi pewahyuan; pelaku, tempat dan waktu	mengutip riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> secara makna untuk kemudian diambil sebuah kesimpulan
5	Melakukan metode tarjih apabila dalam prakteknya terdapat beragam cerita dan riwayat dalam satu pola <i>asbāb an-nuzūl</i> suatu ayat tertentu	Tidak menampilkan langkah-langkah <i>tarjih</i> untuk memilih satu diantara beberapa riwayat yang ada
6	Melakukan kritik sanad dan matan	Tidak ditemukan adanya kritik sanad dan matan dalam riwayat <i>asbāb an-nuzūl</i> Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33 oleh Nasaruddin

b. Kritik Eiditis

i. Analisis Isi

Dalam Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33, terdapat beberapa kata kunci yang penting untuk diperhatikan, khususnya untuk melihat kecenderungan al-Qur’ān dalam penggunaan kata-kata tersebut. Sebagaimana kita ketahui, terkadang al-Qur’ān menggunakan simbol-simbol tertentu secara konsisten yang kemudian menjadi kecenderungan pemaknaan dalam al-Qur’ān (Umar, 2001, p. 143). Menurut Nasaruddin, di antara kata kunci (*keyword*) yang harus diperhatikan dalam menafsiran Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 adalah lafaz وَقَرَنَّ (Umar, 2014b, p. 176)

Untuk menganalisis lafaz وَقَرَنَّ (Umar, 2014b, p. 176) Nasaruddin Umar mengutip beberapa pendapat mufasir kenamaan, untuk mengetahui asal mula lafaz tersebut dan makna apa saja yang berpotensi untuk dipakai. Misalnya, Nasaruddin Umar mengutip pendapat Sayyid Quthub (w.1966M) yang menerjemahkan lafaz وَقَرَنَّ dengan arti: berat, mantap dan menetap. Selain itu, Nasaruddin Umar juga mengutip pendapat para ulama, bahwa lafaz tersebut berasal dari kata (الوقر) yang diartikan dengan tenang dan hormat. Ada pula yang menyatakan, bahwa lafaz وَقَرَنَّ berasal dari kata وقر – يقر – اوقر yang mempunyai padanan arti dengan (جلس) yakni duduk atau berat akan sesuatu (Umar, 2014c, p. 148). Jika merujuk pada kamus *Lisān al-Arab*,

maka kata وَقَرْنَ diartikan sebagai tinggal dan menetap (Umar, 2014b, p. 204). Setelah memaparkan beberapa pendapat di atas, selanjutnya Nasaruddin Umar memberikan kesimpulan bahwa *lafaz* (وَقَرْنَ) dalam al-Qur’ān dapat diartikan dengan tinggal di rumah, menetap, dan berat akan sesuatu.

Meski demikian, Nasaruddin mengatakan bahwa analisis linguistik saja tidak dapat memberikan kesimpulan hukum yang relevan, tanpa melihat konteks sejarah pada masa Nabi Muhammad Saw. Misalnya saja, Nasaruddin mencoba menggugat pendapat al-Qurṭubi dan Ibnu Kaṣīr yang hanya melihat ayat tersebut secara global tanpa memperhatikan konteks kehidupan perempuan pada masa itu. Berdasarkan analisis linguistik di atas, al-Qurṭubi mengatakan bahwa ayat tersebut bermakna bahwa perempuan muslim secara umum dituntut untuk senantiasa menetap di dalam rumah mereka, meskipun pada tahap berikutnya al-Qurṭubi membolehkan perempuan untuk keluar jika berada pada kondisi sangat darurat dan mendesak.

Hal senada juga disampaikan oleh Ibn Kaṣīr yang berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan sebuah isyarat agar perempuan tidak keluar rumah, tanpa adanya kebutuhan yang dibenarkan oleh agama. Selain itu, keduanya sama-sama tidak menjelaskan kondisi-kondisi seperti apakah yang dianggap telah mencapai batas mendesak (Umar, 2014c, pp. 148–149). Pemaknaan seperti inilah yang disebut Nasaruddin perlu untuk dilakukan pembacaan ulang (*re-reading*). Hal ini di antaranya dinyatakan oleh Naqiyah (Mukhtar, 2009, p. 125) bahwa adanya ketentuan terhadap *ahlu al-bait* (para istri Nabi Muhammad Saw) untuk berhias dan berperilaku dengan tidak berlebihan sebagaimana perilaku perempuan *jahiliyah* dalam ayat tersebut, mengindikasikan tidak ada larangan terhadap mereka untuk melakukan hal-hal yang positif di luar rumah.

Dari penafsiran tersebut, dapat dipetakan pola sebagaimana berikut:

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
-----	------------------------------	---------------------

1	Sumber Referensi	Nasaruddin Umar merujuk pendapatnya pada beberapa kitab tafsir dan kamus induk <i>Lisān al-Arab</i> karya Ibnu Mandzur
2	Gramatika Bahasa Arab	Secara umum, tidak ditemukan kajian gramatika bahasa Arab untuk merumuskan hukum dalam menafsirkan <i>Q.S. al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33
3	Analisa Bahasa	Nasaruddin tidak melakukan analisa bahasa, hanya menampilkan pendapat ulama tentang satu kata kunci (<i>keyword</i>) yang menurutnya penting untuk diperhatikan
4	Menggunakan pendekatan Ilmu lain selain tatabahasa Arab	Dalam penafsirannya, Nasaruddin menekankan pentingnya kajian sejarah, meskipun tetap menampilkan pendekatan linguistik

ii. Analisis Realitas Historis

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa analisis realitas historis menurut Nasaruddin Umar sangat penting untuk membentuk kesimpulan yang lebih tepat dan akomodatif menampung segala problematika mengikuti perkembangan zaman. Dalam analisisnya, Nasaruddin menawarkan trikotomi pendekatan yang penting untuk dijadikan sebagai metodologi penelitian sejarah, yakni; historis, sosiologis dan antropologis (Umar, 2014a, p. 53). Inilah yang menjadi salah satu kekhususan Nasaruddin Umar dalam memahami ayat-ayat gender al-Qur'an agar senantiasa akomodatif terhadap perkembangan zaman, sebagaimana penjelasan M Quraish dalam kata pengantarnya di buku *Argumen Kesetaraan Gender* (Umar, 2001, p. xxxvii)

Berkaitan dengan penafsiran gender pada *Q.S. al-Aḥzāb* [33] ayat 33, Nasaruddin secara khusus menyinggung bahwa dengan melihat berbagai riwayat-

riwayat hadis tentang kondisi perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw, secara historis Nabi Muhammad Saw tidak melarang perempuan mengakses ruang kerja (ekonomi). Nasaruddin mencontohkan, terdapat sekian perempuan yang mempunyai profesi-profesi strategis, di antaranya; al-Syifa, seorang perempuan yang mendapatkan amanah untuk mengurus pasar di Madinah oleh Umar bin Khathab. Raithah, seorang wanita yang aktif berbisnis dengan memintal benang, dan ia juga merupakan istri Abdullāh bin Mas'ūd. Bahkan Sayyidah Fatimmah R.a sering kali turut membantu kebutuhan—ekonomi—keluarga dengan cara menggiling gandum, sampai-sampai tangannya sering terluka karenanya.

Sedangkan dilihat dari sisi sosiologis, sebagaimana yang dinyatakan oleh Husein Haekal bahwa kondisi perempuan sebelum datangnya Islam hanya dijadikan sebagai obyek seksual, pelampiasan nafsu dan diperlakukan sebagai budak (Haekal, 2015, p. 114). Melihat itu, Nabi Muhammad Saw kemudian mulai mempromosikan kedudukan perempuan yang mendapatkan hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki. Hal tersebut disambut baik oleh perempuan pada masa itu, sehingga tercatat sekian banyak perempuan yang mencapai prestasi gemilang pada ruang-ruang publik (Umar, 2014b, p. 178). Kenyataan tersebut bertolak belakang dengan penafsiran yang menjadikan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 sebagai alat justifikasi untuk membatasi akses perempuan pada ruang kerja ekonomi.

Dalam analisis realitas historis ini, Nasaruddin terlihat tidak menggunakan pendekatan antropologi untuk menganalisis fenomena budaya saat itu. Ia hanya mencoba mendudukan pemaknaan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 dengan pendekatan historis-sosiologis. Meskipun apa yang dilakukan oleh Nasaruddin sudah terbilang tepat, namun di sisi lain ia justru terlihat tidak konsisten dengan konsep yang ditawarkannya yakni melalui trikotomi Ilmu Sosial untuk menemukan pemaknaan ayat al-Qur'ān yang tepat. Selain itu, Nasaruddin pun tidak memberikan sumber rujukan sejarah yang ia tampilkan dalam analisisnya tersebut, kecuali hanya beberapa riwayat hadis yang justru ia kutip dari buku '*Woman and Islam*' karya Fatimmah Mernisi, bukan merujuk pada kitab induk hadis yang telah tersedia.

Selanjutnya, dari penjelasan yang telah disampaikan oleh Nasaruddin Umar di atas, dapat dipetakan hubungan sebagai berikut:

No.	Konsep <i>Asbāb an-Nuzūl</i>	Aplikasi Penafsiran
1	Sumber Referensi	Nasaruddin tidak menghadirkan sama sekali sumber rujukan sejarah yang telah dirumuskannya, kecuali hanya beberapa hadis yang ia kutip dari buku ' <i>Woman and Islam</i> ' karya Fatimmah Mernissi
2	Cangkupan pembahasan kesejarahan melingkupi wilayah Jazirah Arab secara menyeluruh	Pembahasan pada penafsiran gender Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33 hanya berkisar sahabat, tanpa melakukan analisis wilayah (baik Makkah atau Madinah)
3	Penggunaan Pendekatan Historis	Nasaruddin menggunakan analisa historis untuk menafsirkan Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33
4	Penggunaan Pendekatan Antropologi	Nasaruddin tidak menggunakan analisa antropologi untuk menafsirkan Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33
5	Penggunaan Pendekatan Sosiologi	Nasaruddin menggunakan analisa sosiologis untuk menafsirkan Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33

iii. Analisis Generalisasi

Setelah diketahui bahwa Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*, kemudian Nasaruddin melanjutkan pada langkah berikutnya, yakni analisis generalisasi. Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa di sini Nasaruddin menawarkan tiga tipologi pemaknaan ayat al-Qurʾān, khususnya ayat-ayat yang mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*; *al- 'ibratu bi khusūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafzi*, *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab*, dan *al- 'ibratu bi maqāṣid al-syarī'ah* (Umar, 2014b, p. 189).

Berkaitan dengan ayat tersebut, Nasaruddin memilih menggunakan kaidah *al- 'ibratu bi khusūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz* untuk memaknai ayat. Bukan

tanpa alasan, Nasaruddin Umar memandang bahwa ayat-ayat gender merupakan salah satu tema dalam al-Qur’ān yang hampir seluruh ayatnya mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*. Karenanya, ayat-ayat gender dalam al-Qur’ān tidak dapat dimaknai dengan perspektif *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafzi lā bi khusūs al-sabab* sebagaimana digunakan oleh mayoritas *mufasir*.

Dengan berdasar pada kaidah *al-‘ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz*, Nasaruddin Umar memandang bahwa ayat tersebut tidak dapat dijadikan justifikasi agama untuk membatasi partisipasi perempuan dalam mengakses ruang kerja (ekonomi). Bagaimanapun, ayat tersebut turun khusus ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad Saw (*umm al-mukminīn*)—yang memang mempunyai sekian keistimewaan, khususnya berkaitan dengan konsep penyucian (وَيُطَهَّرُكُمْ) (تَطْهِيرًا)—berdasarkan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang ada. Oleh karena itu, pemberlakuan hukum terkait ayat tersebut hanya berlaku untuk mereka, dan tidak dapat diberlakukan menjadi hukum normatif yang berlaku universal (Umar, 2014b, p. 177).

Dari uraian di atas setidaknya jika dipetakan, pemikiran Nasaruddin Umar dalam hal ini adalah sebagai berikut:

No.	Konsep Asbabun Nuzul	Aplikasi Penafsiran
1	Kaidah pemaknaan ayat al-Qur’an	Kaidah <i>al-‘ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafzi</i>
2	Penggunaan kaidah pemaknaan ayat	Untuk menafsirkan Q.S. <i>al-Aḥzāb</i> [33] ayat 33, Nasaruddin menggunakan kaidah <i>al-‘ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz</i> dengan merujuk pada <i>asbāb an-nuzūl</i> yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya. Sehingga pada tahap berikutnya, ayat ini tidak dapat diberlakukan secara universal sebagai hukum normatif, dan dalam hal ini Nasaruddin Umar tidak melakukan upaya analogi (<i>qiyās</i>) untuk menganalisis kejadian masa sekarang

j. Kritik Praksis

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Nasaruddin Umar dalam menafsirkan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 memilih bentuk kaidah *al-‘ibratu bi khusūṣ al-sabab* sebagai pola pemaknaan ayat. Oleh karena itu, bagaimanapun ayat tersebut tidak dapat diberlakukan sebagai hukum normatif yang berlaku secara universal. Meski demikian, bukan berarti kemudian ayat tersebut tidak mempunyai fungsi praksis. Sifat al-Qur’ān sebagai petunjuk (*ḥudan linnās*) yang senantiasa relevan dan akomodatif terhadap perkembangan zaman (*ṣālih li kulli zamān wa makān*) akan terus berjalan. Di sisi lain, konsekuensi penggunaan kaidah *al-ibratu bi khusūṣ al-sabab* tentu akan melahirkan analisis riwayat *asbāb an-nuzūl* sebagai bagian terpenting dari proses analogi (*qiyās*). Di sini Nasaruddin Umar terlihat tidak melakukan proses analogi (*qiyās*) sehingga pada tahap berikutnya penafsiran-penafsiran tersebut perlu dikembangkan lebih jauh untuk menemukan makna praksis, dengan mempertimbangkan kondisi masing-masing zaman dan wilayah.

Selain itu, beberapa argumentasi Nasaruddin di atas telah sampai pada konsep pembacaan ulang terhadap Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Adanya dikotomi pembagian beban kerja berdasarkan jenis kelamin tentu tidak dapat dibenarkan, khususnya jika merujuk pada dalil-dalil *syara’*. Bagaimanapun, di dalam al-Qur’ān dan hadis tidak ada redaksi yang melarang secara tegas partisipasi perempuan untuk memilih dan mengabdikan diri pada profesi tertentu, baik yang bersifat individual ataupun kolektif pada suatu lembaga (Umar, 2014b, p. 185)

Bagaimanapun, adanya perbedaan yang dimaksudkan dalam ajaran Islam cenderung hanya membedakan fungsi antara laki-laki & perempuan, dan sama sekali tidak ada unsur diskriminatif. Perbedaan itu lebih didasarkan pada bentuk atribut jenis kelamin, di mana ia merupakan anugerah Allah SWT yang tidak dapat dilepaskan. Perempuan misalnya, mempunyai organ reproduksi seperti rahim yang berfungsi untuk melahirkan, atau buah dada yang berfungsi sebagai ASI, yang tentu tidak dimiliki oleh laki-laki (Umar, 2014b, p. 186). Meski demikian, perbedaan

jenis kelamin berdasarkan organ reproduksi tidak dapat dijadikan dasar untuk menentukan beban gender antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana yang selama ini banyak terjadi.

Langgengnya konsep patriarki yang memberikan peran dan otoritas tertinggi kepada laki-laki pada masa sekarang ini tidak lepas dari adanya dukungan ilmu-ilmu modern, sosial, ekonomi, dan termasuk ilmu agama (Umar, 2014c, p. 209). Bahasan agama sering kali justru dijadikan dalih untuk menolak upaya relasi kesetaraan gender, sekaligus dengannya digunakan untuk memberikan *stereotype* (pandangan negatif) kepada perempuan yang mengakses bidang-bidang strategis (Umar, 2014c, p. 211). Salah satu penyebabnya menurut Nasaruddin Umar yakni adanya kesalahan para *mufasir* dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya berkaitan dengan ayat-ayat gender dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, salah satu kitab tafsir yang menginterpretasi Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 secara bias bisa dilihat dalam *Tafsīr al-Azhār* karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Buya Hamka). Dalam tafsirnya, Buya Hamka (w.1981M) mengatakan;

Maksud dari lafaz (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ) adalah perintah, yakni pedoman pokok yang diberikan oleh Allah SWT dan Rasulullah Saw kepada isteri-isteri Nabi Saw dan setiap perempuan yang beriman, bahwa hendaklah mereka memandang rumahnya (bersama suaminya) adalah tempat tinggalnya yang aman dan tenteram. Meskipun pada pangkal ayat ini secara khusus ditujukan kepada isteri-isteri Nabi Muhammad Saw, tetapi maknanya bukan berarti bahwa perintah dan peringatan ini hanya ditujukan kepada mereka (melainkan juga secara umum berlaku bagi seluruh perempuan Muslimah) (Hamka, 1992, p. 5710).

Dalam hal ini, dilihat dari penafsiran yang disampaikan oleh Buya Hamka, secara jelas beliau berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan perintah agar setiap perempuan muslimah tetap berada di rumah mereka, dan secara tidak langsung bermakna tentang larangan bagi perempuan melakukan aktifitas sosial-ekonomi di luar rumah. Menurut beliau, meskipun ayat ini secara kontekstual ditujukan kepada isteri-isteri Nabi Muhammad Saw, namun bukan berarti bahwa hukum tersebut hanya berlaku bagi mereka. Buya Hamka menyatakan, bahwa perintah ini

merupakan perintah yang berlaku secara universal dan berlaku sebagai hukum normatif, yang harus ditaati oleh setiap perempuan muslimah. Bahkan di dalam tafsir tersebut tidak dijelaskan tentang kriteria dan indikator kebolehan perempuan dalam beberapa kondisi untuk mengakses bidang ekonomi di luar rumah, sehingga dapat dikatakan bahwa penafsiran tersebut mengandung bias.

Penafsiran yang sama juga ditemukan dalam *Tafsīr Al-Qur'ān al 'Aẓīm* karya Abu Fida Muhammad Ibn Kaṣīr (w.1372M) khususnya ketika menginterpretasikan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Dalam tafsirnya, Ibn Kaṣīr mengatakan:

Ini merupakan adab yang diperintahkan oleh Allah SWT kepada para isteri Nabi Muhammad Saw dan seluruh isteri umatnya yang mengikuti mereka. Salah satunya yakni (seluruh isteri-isteri orang muslim) untuk beristiqomah berada di rumah kalian dan janganlah keluar tanpa ada keperluan yang sangat mendesak. Di antara keperluan yang ditolerir secara syar'i (bagi perempuan) adalah untuk sholat berjamaah di masjid, dengan tetap memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan (Abdullah, 2003, p. 477).

Sebetulnya apa yang disampaikan oleh Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya tidak jauh berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Buya Hamka, yakni bahwa perintah dan peringatan pada Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 untuk tetap berada di rumah harus dimaknai secara universal (berlaku bagi siapapun). Hanya saja dalam *Tafsīr Al-Qur'ān al 'Aẓīm* ini sedikit lebih longgar, yakni perempuan muslimah pada beberapa kondisi diperbolehkan untuk keluar dari rumah, meskipun dalam contohnya hanya diberikan kelonggaran untuk meninggalkan rumah dengan alasan melakukan sholat berjamaah di masjid. Inilah kemudian yang menurut penulis salah satu letak bias yang terdapat dalam tafsir Ibn Kaṣīr.

Sebetulnya dalam kaitannya dengan perbedaan relasi antara laki-laki dan perempuan (perbedaan gender) yang banyak terjadi di masyarakat, dapat diterima sepanjang tidak memancing adanya diskriminasi dan ketidakadilan. Namun ketika sudah terjadi diskriminasi terhadap salah satu pihak—yang lebih sering dialami perempuan—maka itulah yang menjadi permasalahan atas bias gender yang

berkali-kali dinarasikan (Erviana, 2017, p. 49). Struktur sosial masyarakat yang terus melanggengkan konsep patriarkhi turut menjadi faktor utama adanya ketimpangan relasi, yang bisa jadi berawal dari bias pemahaman terhadap teks-teks agama. Untuk mengukur adanya bias pemahaman sebetulnya mudah, sebagaimana tersebut oleh KPA Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak RI bahwa di antara indikator untuk melihat perbedaan sosial yang mengandung unsur diskriminasi adalah melalui beberapa hal; pemberian citra buruk terhadap perempuan (*stereotype*), kekerasan (baik fisik ataupun psikis), beban kerja ganda (*double burden*), marginalisasi peran, dan pengakuan atas ketidakmampuan seseorang hanya berdasarkan kualifikasi jenis kelamin (Erviana, 2017, pp. 49–50).

Dari beberapa pandangan yang telah penulis sebutkan, baik dalam *tafsīr Al-Qur’ān al ‘Aẓīm, tafsīr al-Azhar* atau tafsir Nasaruddin Umar, dapat dianalisis bahwa terjadi perbedaan metodologi penafsiran sehingga berimplikasi pada perbedaan hasil penafsiran. Misalnya, dilihat dari sisi kritik historis, meskipun ketiganya secara redaksional tidak menampilkan riwayat *asbāb an-nuzūl* namun di sini Nasaruddin Umar terlihat lebih unggul dengan menampilkan riwayat non-*asbāb an-nuzūl* yakni berkaitan dengan fakta sosial yang terjadi pada masa-masa penurunan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Berbeda dengan Ibn Kaṣīr dan Buya Hamka yang sama sekali tidak menghadirkan riwayat tentang konteks mikro maupun makro berkaitan dengan ayat tersebut.

IAIN PURWOKERTO

Padahal pembahasan tentang konteks kehidupan pada saat turunnya Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 sangat penting, khususnya terkait dengan resepsi masyarakat setelah menerima ayat tersebut, menjadikan penafsiran yang diambil akan lebih moderat dan terkesan tidak memihak. Sebagai contoh, fakta sejarah menunjukkan, adanya ayat tersebut tidak menghalangi Sayyidah Aisyah R.a untuk melakukan aktivitas di luar rumah. Bahkan dalam hal ini, Yusuf al-Qardhawi menggarisbawahi bahwa pernah suatu ketika Sayyidah Aisyah R.a turut serta dalam Perang *Jamal*, yakni untuk memenuhi tuntutan syariat terkait dengan penerapan hukum *qishāsh* terhadap pembunuh khalifah Uṣman bin Afan (Al-Qardhawi, 1995, p. 525). Tentu

fakta-fakta seperti ini sangat tepat untuk dijadikan sebagai pertimbangan, rujukan, dan referensi dalam menafsirkan sebuah ayat.

Sedangkan dilihat dari sisi analisis generalisasi, perbedaan pemilihan kaidah pemaknaan terlihat jelas. Setiap kaidah *asbāb an-nuzūl* dapat berimplikasi dalam menafsirkan ayat. Misalnya dalam ayat di atas, Nasaruddin cenderung untuk menggunakan kaidah *al- 'ibratu bi khusūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz* sedangkan dalam Tafsir Ibn Kaṣīr dan Tafsir al-Azhār terlihat menggunakan kaidah *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab*. Memang secara umum, dapat dipahami bahwa pemilihan kaidah ini—dalam upaya penafsiran al-Qur'an—bersifat *ijtihadi*, artinya bahwa kejelian dan pemahaman *mufassir* dalam hal ini sangat dituntut, apakah dalam melihat sebuah ayat yang dipakai: kaidah *al- 'ibratu bi khusūs al-sabab* ataukah *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz*.

Pada kaidah *al- 'ibratu bi khusūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz* misalnya, di satu sisi kaidah ini dianggap dapat menyempitkan makna dan ruang lingkup dalam sebuah makna ayat al-Qur'an, namun di sisi lain kaidah ini dianggap lebih mampu menangkap makna teks ayat dilihat dari sudut pandang bagaimana ayat tersebut diturunkan (*contextual approach*). Atau bisa juga dilihat pada kaidah *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab*, di satu sisi kaidah ini dianggap sejalan dengan prinsip universal al-Qur'an, namun di sisi lain kaidah ini tidak mampu menangkap makna yang berarti dalam pengalaman historis dan budaya audien pertama di mana ayat al-Qur'an diturunkan (*tekstual approach*) (Anshori, 2018, pp. 37–38). Di sinilah kemudian letak kritik mendasar yang disampaikan oleh Nasaruddin, bahwa sering kali *mufassir* menggunakan hanya satu kaidah penafsiran sebagai kaidah utama dan satu-satunya untuk menafsirkan keseluruhan ayat al-Qur'an. Padahal apabila diperhatikan, beberapa tema pembahasan dalam al-Qur'an mempunyai kecenderungan adanya riwayat *asbāb an-nuzūl* yang harus diperhatikan. Kelompok ayat inilah yang oleh Nasaruddin disebut tidak relevan untuk menggunakan kaidah *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab* sebagai pemaknaan ayat, termasuk di dalamnya adalah ayat-ayat yang membahas tentang gender.

Kesalahan dalam pemilihan kaidah pemaknaan ayat juga dapat terlihat dalam *Tafsīr al-Munīr* karya Syaikh Wahbah al-Zuhali, khususnya ketika ia menginterpretasikan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Dalam tafsirnya, al-Zuhaili mengatakan:

Maksud dari lafadz (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ) adalah perintah, yakni tetaplah kalian (wahai perempuan) untuk tinggal dirumah. Dan janganlah pergi untuk keluar dari rumah, tanpa ada keperluan (mendesak). Adapun apabila (pergi) untuk bertujuan datang ke masjid, itu diperbolehkan (namun hanya bagi) perempuan yang sudah tua, bukan untuk perempuan muda. Dan jangan pula kalian (wahai perempuan) untuk bersikap *bertabbarruj* layaknya *bertabbarruj* orang-orang jahiliyyah dahulu, sebelum datangnya Islam (Al-Zuhaili, 1991, pp. 326–327)

Dalam hal ini, terlihat penafsiran yang disampaikan oleh Wahbah Al-Zuhaili, beliau memilih menggunakan kaidah *al-‘ibratu bi ‘umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab* dalam menafsirkan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33, yakni sebuah pemaknaan ayat yang lebih berorientasi pada analisis teks yang ada dalam dirinya. Sehingga kemudian dapat dipahami bahwa penafsiran Al-Zuhaili tersebut mengandung bias, terlebih pada pemahaman beliau bahwa ayat tersebut merupakan dasar bagi setiap perempuan muslimah untuk tetap berada di rumah, dan tidak melakukan aktivitas—baik ekonomi maupun sosial—di luar rumah. Karena bagaimanapun, sebuah interpretasi yang hanya bertolak pada kajian gramatikal bahasa, akan banyak sekali menghilangkan dimensi di luar teks yang sangat fundamental.

Sedangkan dari segi analisis isi, dapat dipahami bahwa Tafsir Nasaruddin cenderung lebih kritis terhadap makna yang terkandung pada setiap *lafaz* dalam Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Berbeda dengan Tafsīr Ibnu Katsīr yang cenderung memberikan pemaknaan pada setiap kalimat, bukan kata per-kata. Bahkan dalam Tafsīr al-Azhār justru analisis bahasa (*lafaz*) tidak ditampilkan secara jelas oleh Buya Hamka, ketika menafsirkan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Terkait dengan urgensi analisis bahasa (*al-manhaj al-adabi*), penting untuk dipahami apa yang disampaikan oleh Amin al-Khuli (w.1968) bahwa untuk mendapatkan penafsiran

yang proporsional, maka setiap *mufasir* dituntut untuk mampu menguraikan aspek kebahasaan, yakni dengan cara menetapkan makna literal yang benar terhadap setiap *lafaz* yang digunakan dalam al-Qur'ān sesuai dengan konteks penggunaannya pada masa lalu. Dengan pendekatan seperti ini, lanjut al-Khuli, diharapkan hasil dari penafsiran yang ada akan terhindar kepentingan individual-ideologis yang melingkupi seorang *mufasir* (Isti'anah, 2014, p. 383).

Dilihat dari sisi analisis realitas historis juga ditemukan bahwa terjadi perbedaan metodologi dalam ketiga tafsir di atas. Dalam tafsir Nasaruddin, terdapat analisis historis yang digunakan untuk menggambarkan situasi sosial yang terjadi pada saat al-Qur'ān diturunkan, begitu juga ditemukan pembahasan yang sama dalam Tafsir al-Azhār. Sedangkan dalam Tafsir Ibn Kaṣīr, tidak dijelaskan bagaimana kondisi historis pada masa penurunan al-Qur'ān, sehingga penafsiran praktis hanya bertumpu pada kajian teks. Pada tahap kritik praktis, ketiganya terlihat tidak melakukan analisis fakta sosial sebagai langkah implementasi pada konteks sosio-historis masa kini.

Dari beberapa perbandingan penggunaan pendekatan dalam menafsirkan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 di atas, maka dapat dilihat bahwa penggunaan konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin berdampak pada penafsiran yang ramah gender. Selain itu, implikasi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin terhadap ayat-ayat gender juga terlihat dari beberapa poin *pertama*, terlihat dari analisis historis, di mana Nasaruddin melihat konteks *asbāb an-nuzul* yang menjadi sebab turunnya Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33, meskipun pada tahap berikutnya, Nasaruddin tidak menampilkan secara *lafaziyah* namun hanya secara maknawiyah. Selain itu, Nasaruddin juga menguatkan dengan menampilkan riwayat non-*asbāb an-nuzūl* untuk menggambarkan sisi lain kondisi masyarakat saat itu dari sisi periwayat. Melalui beberapa riwayat tadi, Nasaruddin mengatakan bahwa ayat tersebut khusus tertuju kepada *umm al-mukiminīn* (istri-istri Nabi Muhammad Saw) dan tidak dapat dijadikan hukum normatif yang diberlakukan secara universal sebagaimana dapat terlihat dalam tafsir Abu Muhammad Ibn Kaṣīr dan tafsir Buya

Hamka yang sama sekali tidak menampilkan riwayat, baik *asbāb an-nuzūl* ataupun riwayat berkaitan dengan fakta sosial yang ada.

Kedua, terlihat dari analisis isi, di mana Nasaruddin menampilkan analisis pada kata-kata kunci yang menjadi pokok utama dalam Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33. Di antara kata yang dikaji oleh Nasaruddin adalah (وَقَرْنَ) dengan mengutip sekian pandangan ulama, baik dalam kitab-kitab tafsir ataupun kamus induk bahasa Arab. Di antara makna yang terkandung dalam kata (وَقَرْنَ) adalah tinggal di rumah, menetap, dan berat akan sesuatu. Akan tetapi penafsiran Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 tidak boleh berhenti di situ, Nasaruddin mengatakan bahwa analisis linguistik saja tidak dapat memberikan kesimpulan hukum yang relevan, tanpa melihat konteks sejarah pada masa Nabi Muhammad Saw. Hal tersebut mengingat bahwa melepaskan konteks sejarah masa lalu dalam penafsiran, alih-alih akan menghasilkan penafsiran yang relevan terhadap zamannya, melainkan akan menghasilkan sebuah problem baru. Oleh sebab itu, Nasaruddin menyayangkan beberapa tafsir yang hanya berhenti pada analisis teks bahasa, sebagaimana yang beliau gugat dalam tafsir al-Qurṭubi dan Ibn Kasīr, yang menyebut bahwa ayat tersebut merupakan indikasi bahwa perempuan tidak diperkenankan oleh al-Qur'an untuk mengakses bidang ekonomi di luar rumah. Padahal berbeda hasilnya, ketika analisis tersebut dilanjutkan pada konteks yang lebih luas lagi, yakni dengan mempertimbangkan riwayat *asbāb an-nuzūl* dan fakta sejarah.

IAIN PURWOKERTO

Ketiga, terlihat dari analisis historis. Sebagaimana di jelaskan di atas, penafsira yang hanya berhenti pada analisis bahasa akan menjadikan munculnya problem dalam hasil penafsiran. Maka menurut Nasaruddin, analisis historis sangat penting untuk membentuk kesimpulan yang lebih tepat dan akomodatif menampung segala problematika mengikuti perkembangan zaman. Berkaitan dengan hal tersebut, Nasaruddin menampilkan dua pendekatan untuk melihat ayat tersebut, yakni pendekatan historis dan sosiologis. Dilihat dari aspek historis, Nasaruddin menyebut bahwa dengan melihat berbagai riwayat-riwayat hadis tentang kondisi perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw, secara historis Nabi

Muhammad Saw tidak melarang perempuan mengakses ruang kerja (ekonomi). Nasaruddin Umar mencontohkan, terdapat sekian perempuan yang mempunyai profesi-profesi strategis, di antaranya; al-Syifa, seorang perempuan yang mendapatkan amanah untuk mengurus pasar di Madinah oleh Umar bin Khathab. Raithah, seorang wanita yang aktif berbisnis dengan memintal benang, dan ia juga merupakan istri Abdullāh bin Mas'ūd. Sedangkan secara sosiologis, sebagaimana yang dinyatakan oleh Husein Haekal bahwa kondisi perempuan sebelum datangnya Islam hanya dijadikan sebagai obyek seksual, pelampiasan nafsu dan diperlakukan sebagai budak (Haekal, 2015, p. 114). Melihat itu, Nabi Muhammad Saw kemudian mulai mempromosikan kedudukan perempuan yang mendapatkan hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki. Kenyataan tersebut bertolak belakang dengan penafsiran yang menjadikan Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 sebagai alat justifikasi untuk membatasi akses perempuan pada ruang kerja ekonomi, sebagaimana terlihat dari tafsir-tafsir klasik. Dengan mempertimbangkan kajian historis dan sosiologis, Nasaruddin menyatakan bahwa ayat tersebut tidak lagi relevan untuk melarang perempuan berpartisipasi aktif dalam ruang kerja ekonomi.

Keempat, dapat dilihat dari analisis generalisasi, di mana Nasaruddin melihat bahwa sering kali para *mufasir* salah dalam menempatkan kaidah *Al-ibratu bi 'umūm al-lafz lā bi khuṣūs al-sabab* dengan menggunakannya pada ayat-ayat yang mempunyai konteks penurunan secara tegas. Dapat terlihat dari penafsiran yang dihasilkan menggunakan kaidah *Al-ibratu bi 'umūm* dalam tafsir Abu Fida Muhammad Ibn Kasīr atau tafsir Buya Hamka bahwa mereka memaknai Q.S. *al-Aḥzāb* [33] ayat 33 sebagai dalil bahwasanya perempuan tidak diperkenankan untuk melakukan pekerjaan positif di luar rumah. Berbeda halnya, ketika kaidah yang dipakai dalam memaknai ayat tersebut adalah *al-ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz* sebagaimana dipakai oleh Nasaruddin. Dengan berpegang pada kaidah tersebut, Nasaruddin menyatakan bahwa ayat tersebut tidak dapat dijadikan justifikasi agama untuk membatasi partisipasi perempuan dalam mengakses ruang kerja (ekonomi). Bagaimanapun, ayat tersebut turun khusus

ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad Saw (*umm al-mukminin*)—yang memang mempunyai sekian keistimewaan, khususnya berkaitan dengan konsep penyucian (وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا)—berdasarkan riwayat *asbāb an-nuzūl* yang ada. Oleh karena itu, pemberlakuan hukum terkait ayat tersebut hanya berlaku untuk mereka, dan tidak dapat diberlakukan menjadi hukum normatif yang berlaku universal (Umar, 2014b, p. 177).



BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian tentang ‘Konsep *Asbāb an-Nuzūl* Nasaruddin dan Implikasinya pada Penafsiran Ayat-ayat Gender’ yang telah dilakukan, dengan mengkajinya melalui berbagai literatur referensi dan sumber rujukan, sekaligus menganalisisnya menggunakan perangkat teori yang telah penulis pilih, maka sesuai rumusan masalah dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Hasil rekonstruksi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar, mempunyai beberapa karakteristik, di antaranya; *pertama*, berbagai fenomena yang menjadi latar belakang turunnya al-Qur’ān tidak dapat dikatakan sebagai tujuan utama penurunan al-Qur’ān, melainkan hanya mengindikasikan adanya hubungan runtut antara peristiwa dan penurunan ayat. *Kedua*, ayat-ayat al-Qur’ān yang tidak mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl* secara tegas, analisis sejarahnya dapat dilakukan melalui pendekatan ilmu sosial, yakni; historis, sosiologis, dan antropologis. *Ketiga*, setiap kali dihadapkan pada teks al-Qur’ān, tidak boleh serta merta memaknainya dengan menggunakan kaidah *al-ibratu bi ‘umūm al-lafzi lā bi khusūs al-sabab*. Melainkan harus diperhatikan kecenderungan masing-masing pembahasan, untuk selanjutnya dapat menggunakan trikotomi pemaknaan ayat. Khusus untuk ayat yang mempunyai kecenderungan adanya konteks penurunan (*siyāq*), harus menggunakan kaidah *al- ‘ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz*. *Keempat*, posisi riwayat *asbāb an-nuzūl* pada setiap ayat harus dianalisis dengan menggunakan tiga indikator; pelaku, tempat, dan waktu. *Kelima*, hadis-hadis yang dapat menempati posisi sebagai riwayat *asbāb an-nuzūl* harus mempunyai kualifikasi derajat *shāhīh* (valid), atau minimal *mursal* dan diambil dari sumber-sumber primer.

2. Konsep *asbāb an-nuzūl* yang ditawarkan oleh Nasaruddin berimplikasi besar jika diterapkan pada penafsiran ayat-ayat gender dalam al-Qur'ān—khususnya pada ayat yang mempunyai konteks penurunan (*siyāq*) secara tegas—yakni menjadikan hasil penafsiran menjadi ramah gender, dan menghilangkan justifikasi pemaknaan ayat untuk mempersempit ruang bagi perempuan

B. Rekomendasi

Setelah selesainya penelitian skripsi ini, penulis hendak memberi beberapa rekomendasi, di mana diharapkan dapat membantu para peneliti berikutnya. Diantara rekomendasi-rekomendasi itu adalah;

1. Diperlukan adanya kajian lebih mendalam terkait berbagai pemikiran Nasaruddin dalam ruang lingkup kajian '*ulūm al-Qur'ān*, selain *asbāb an-nuzūl*.
2. Bagaimanapun kajian *asbāb an-nuzūl* merupakan salah satu bidang keilmuan dalam studi '*ulūm al-Qur'ān* yang mempunyai keterkaitan erat dengan ilmu lainnya, seperti *nasikh-mansukh* dan *makki-madani*. Oleh sebab itu, sangat penting untuk meneliti lebih jauh bagaimana keterkaitan antara kajian *asbāb an-nuzūl* dengan *nasikh-mansukh* dan *makki-madani*, baik dalam penafsiran, urgensi, atau pemaknaan.
3. Menarik untuk diteliti, tentang implikasi konsep *asbāb an-nuzūl* Nasaruddin Umar pada penafsiran ayat-ayat dengan tema tertentu selain gender, yang mempunyai kecenderungan yang sama, seperti *qitāl* dan *muamalah*. Selain itu, diperlukan pula upaya penerapan penafsiran al-Qur'ān secara praksis dalam konteks kehidupan saat ini, dengan melakukan analogi (*qiyās*) melalui pertimbangan konteks masa kini.

Terakhir, penulis menyadari bahwa masih banyak kekurangan dalam penelitian ini. Untuk itu, saran dan kritik yang membangun selalu penulis harapkan. Selain itu, penulis juga berharap agar karya ini dapat memberikan manfaat bagi penulis pada khususnya, dan masyarakat pada umumnya. Dengan karya ini juga

penulis berharap agar setiap hurufnya menjadi catatan amal kebaikan, dan menjadi perantara mendapatkan Ridha-Nya.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I. M. (2003). *Lubaabut Tafsir Min Ibni Katsiir Jilid 6, terj. Abdul Ghofar* (A. Rajab (ed.)). Pustaka Imam Syafii.
- Al-Asqalani, I. H. (2003). *Fath al Bari: Syarh Shahih al Bukhori, Juz VIII*. Daar al Kutub al Ilmi'yah.
- Al-Qardhawi, Y. (1995). *Fatwa-Fatwa Kontemporer Jilid 2*. Buku Andalan.
- Al-Qardhawi, Y. (1997). *Min Fiqih al-Daulah fi al-Islam*. Daar al-Syuruq.
- Al-Qaththan, S. M. (2005). *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an, terj. Annur Rafiq* (Abduh Zulfidar (ed.)). Pustaka al Kautsar.
https://books.google.co.id/books?id=HLFIDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=studi+ilmu+ilmu+al+quran&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwiE9dz8i8LqAhVo_XMBHcFdC3gQ6AEwAHoECAQQA#v=onepage&q=studi+ilmu+ilmu+al+quran&f=false
- Al-Syaukani, M. bin A. (2011). *Tafsir Fathul Qadir, Jilid II*. Pustaka Azzam.
- Al-Zuhaili, P. W. (1991). *al Tafsir al Munir fii al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, Juz II*. Daar al Fikr.
- Al Suyuthi, J. A. (2002). *Lubab an Nuqul Fii Asbab an Nuzul*. al Muwassasah al Kitab al Tsaqofiyyah.
- Al Suyuthi, J. A. (2008). *الإتقان في علوم القرآن*. Daar al Fikr.
- Al Wahidi, A. bin A. (2008). *Asbab al-Nuzul, terj. Mokrane Guezrou* (Y. Me (ed.)). Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought.
<file:///C:/Users/user/Downloads/Asbāb al-Nuzūl al Wahidi Buku Bahasa Inggris.pdf>
- al Zarqani, S. M. bin A. 'Adzim. (1995). *Manaahi al Quran fii Uluum al Quran* (F. A. Zamroly (ed.)). Daar al Kitab al-Arobi.
- Andika, M. (2018). Reinterpretasi Ayat Gender dalam Memahami Relasi Laki-laki dan Perempuan. *Al Harkat*, 14. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/psga>
- Anshori, M. (2018). Wawasan Baru Kajian Asbab An-Nuzul (Analisis Terhadap Pemikiran M. Amin Abdullah). *QOF*, 2.

- Arikunto, S. (2011). *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Rineka Cipta. <https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=217760>
- Ashshiddieqy, M. H. (1972). *Ilmu-ilmu al-Quran: media-media pokok dalam menafsirkan Al-Quran*. Bulan Bintang.
- Baidan, N. (2005). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Pustaka Pelajar.
- BAPPENAS, R. (2012). *Indeks Kesetaraan dan Keadilan Gender & Indikator Kelembagaan Gender: Kajian Awal*. Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional.
- Bleicher, J. (2013). *Hermeneutika Kontemporer (Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik) terj. Ahmad Norma P. (M. Mahatma (ed.))*. Fajar Pustaka.
- Darman, A. A. (2019). Peningkatan Partisipasi Politik Perempuan dalam DPRD Tahun 2019 di Sumatera Barat. *Analisis Kebijakan*, 3.
- Erviana, I. (2017). *Wanita Karir Perspektif Gender dalam Hukum Islam di Indonesia*. UIN ALAUDDIN MAKASAR.
- Fahrudin, A. (2006). *Pengaruh Perbedaan Qira'at dalam Penafsiran Ayat-ayat Tentang Relasi Gender*. UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA.
- Faizal, L. (2016). Perempuan dalam Politik (Kepemimpinan Perempuan Perspektif al-Qur'an). *TAPI's*, 12.
- Ghafur, S. A. (2013). *Mozaik Mufassir Al-Qur'an: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Kaukaba.
- Haekal, M. H. (2015). *Hayatu Muhammad, terj. Miftah A. Malik*. Pustaka Akhlak.
- Halim, A. (2014). Konsep Gender dalam al Quran: Kajian Tafsir tentang Gender dalam QS. Ali Imran [3] :36. *Al Maiyyah*, 07 No. 01.
- HAM, M. (2000). *Evolusi Konsep Sunnah (Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam)*. CV Aneka Ilmu.
- HAMKA. (n.d.). *Tafsir al Azhar, Juz 2*. Pustaka Panji Mas.
- Hamka, B. (1992). *Tafir al Azhar, Juz 8*. Pustaka Panji Mas.
- Hanafi, W. (2017). Linguistika al-Qur'an: Re-interpretasi Makna Manusia Dibalik Surat al-Fatihah dalam Wacana Semantik). *Studia Quranika*, 2.

<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/studiquran.v2i1.1131>

Harianto, A. (2019). *Konsep Qishash dalam al Quran; Kajian Tafsir Nusantara*.

UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA.

Hasan, M. (2018). *PENAFSIRAN AL-QURAN BERBASIS MAQASID ASY-SYARI'AH: Studi Ayat-Ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama*. UIN WALISONGO SEMARANG.

Ibnu Muhammad, A. (2001). *Lubaabut Tafsir Min Ibni Katsiir, terj. Abdul Ghofar*. Pustaka Imam Syafii.

Ibrahim, D. H. (2019). *Al Qawaid al Maqashidiyah (Kaidah-kaidah Maqashid)* (E. Swaesti (ed.)). Ar-Ruzz Media.

Isti'anah. (2014). Stilistika al-Qur'an: Pendekatan Sastra Sebagai Analisis dalam Menginterpretasikan al-Qur'an. *Hermeneutika*, 8.

Khusnayaini, A. (2017). *ETIKA PERGAULAN REMAJA PUTRI DALAM Q.S ALAHZAB AYAT 32-34 DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENDIDIKAN ISLAM MENURUT MUFASIR M. QURAISH SHIHAB DAN BISRI MUSTHAFA*. UIN Walisongo Semarang.

M. Quraish Shihab. (2009). *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, cet. ke III*. Penerbit Mizan.

https://books.google.co.id/books?id=ahUaAAAAIAAJ&q=membumikan+al+quran+quraish+shihab&dq=membumikan+al+quran+quraish+shihab&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwi_2aH_HjCtqAhVZfisKHYY1CggQ6AEwAHoECAEQAg

Maksudin. (2008). *Pendidikan Nilai Boarding School di SMPIT Yogyakarta*. UIN Sunan Kalijaga.

Maulana, L. (2017). Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam. *Jurnal Muwazah*, 9.

Moleong, L. J. (2018). Metodologi Penelitian Kualitatif, cet. In XI. Bandung: *PT Remaja Rosdakarya*. PT Remaja Rosdakarya.

<https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=1133305>

Mukhtar, N. (2009). *Kontroversi Presiden Perempuan: Studi terhadap*

- Pandangan Mufasir dan Media di Indonesia*. STAIN Press.
- Munawir. (2015). *Pandangan Dunia Al Quran (Telaah Terhadap Prinsip-Prinsip Universal al-Qur'an)* [IAIN Purwokerto].
http://repository.iainpurwokerto.ac.id/366/1/Munawir_PANDANGAN_DUNIA_AL-QUR'AN.pdf
- Muslimah, S. (2017). Urgensi Asbabun Nuzul Menurut al Wahidi. *Jurnal Al Bayan*, 2. <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/al-bayan.v2i1.1808>
- Mustaqim, A. (2008). *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (S. Z. Qudsy (ed.)). Pustaka Pelajar. <https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=192726>
- Nawawi, H., & Hadari, M. (1992). *Instrumen Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta. Gadjah Mada University Press.
- Nazir, M. (1988). *Metode Penelitian*. Jakarta, Ghalia Indonesia.
- Nurhidayati. (2018). *KESETARAAN GENDER DALAM ISLAM : STUDI PEMIKIRAN NASARUDDIN UMAR*. UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.
- Qadafy, Z. M. (2015). *Buku Pintar Sababun Nuzul; Dari Mikro Hingga Makro* (H. Ad Dardiri (ed.)). IN AzNA Books
- Rahman, F. (1992). *Islam, terj. Senoaji Shaleh*. Bumi Aksara.
<https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=222535#>
- Rasyidin. (2016). *Gender dan Politik: Keterwakilan Wanita dalam Politik*. UNIMAL PRESS.
- Saubani, A. (2019). *Nasaruddin Umar Rilis 20 Buku, Islam Nusantara Salah Satunya*. Republika.Co.Id. <https://republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/19/06/24/ptkt71409-nasaruddin-umar-rilis-20-buku-islam-nusantara-salah-satunya>
- Sayuti, N. (2017). *Hak dan Kewajiban Perempuan di dalam Politik Islam*. UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA.
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (A. Syakur (ed.)). Lentera Hati.

https://books.google.co.id/books/about/Kaidah_Tafsir.html?id=E0vZDwAAQBAJ&redir_esc=y

Shihab, M. Q. (2018). *Islam yang Saya Pahami*. Lentera Hati.

Shihab, U. (2005). Kontekstualisasi al Quran Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dan Al Quran. *Jakarta: Paramadina*, 35.

<https://books.google.co.id/books?id=ryZLAAAACAAJ&dq=umar+shihab&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwiQoafIj8LqAhXEb30KHVV7DN8Q6AEwAXoECAcQAQ>

Sodiqin, A. (2005). Antropologi Al-Qur'an (Model Dialektika Wahyu dan Budaya). *Mazahib*, 2(2), 1–21.

<https://books.google.co.id/books?id=GUoxMwEACAAJ&dq=antropologi+al+Quran&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwi0p5OKi8PqAhXWbn0KHe9zA8UQ6AEwAXoECAAQAQ>

Sugiono. (2010). *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan R&D*. Alfabeta.

Suma, M. A. (2019). *Ulumul Quran*. Rajawali Pres.

Syadzali, M. (1997). *Ijtihad Kemanusiaan*. Paramadina.

Syahrur, M. (1990). *Al Kitab wa Al Quran Qira'ah Mu'assirah*. al-Ahali li Al-Tazwi.

Syamsuddin, S. (2012). *Tafsir Proporsional dan Humanis terhadap QS An Nisa [4] ayat 34: dalam Ragam Kajian Kekerasan Dalam Rumah Tangga* (Alimah (ed.)). ISIF.

Umagapi, J. L. (2020). Representasi Perempuan di Parlemen Hasil Pemilu 2019: Tantangan dan Peluang. *Kajian*, 25.

<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22212/kajian.v25i1.1886>

Umam, K. (2017). *Kepemimpinan dalam Keluarga: Studi Analisis Penafsiran Nasaruddin Umar Terhadap QS An Nisa ayat 34*. UIN Walisongo Semarang.

Umar, N. (2001). *Argumen Kesetaraan Jender*. Paramadina.

Umar, N. (2008). *Ulumul Quran: Mengungkap Makna-makna Tersembunyi al Quran* (M. Nasir (ed.)). Al-Ghazali Center.

- Umar, N. (2014a). *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran dan Hadis*. PT Elex Media Komputindo.
https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=SnxUDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=nasaruddin+umar&ots=g2aLySG0S4&sig=icIha25SnBXT0zB5IGhJOqbGc6M&redir_esc=y#v=onepage&q=nasaruddin+umar&f=false
- Umar, N. (2014b). *Ketika Fiqih Membela Perempuan*. PT Elex Media Komputindo.
- Umar, N. (2014c). *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*. PT Elex Media Komputindo.
https://books.google.co.id/books/about/Mendekati_Tuhan_dengan_Kualitas_Feminin.html?id=7tbVrQEACAAJ&redir_esc=y
- Zainuddin, M. (2005). Posisi Wanita dalam Sistem Politik Islam (Telaah Terhadap Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawi). *Jurnal Mimbar*, XXI.
<https://doi.org/https://doi.org/10.29313/mimbar.v21i2.172>

