

PENGHARAMAN KHAMR DALAM BINGKAI TAFSIR NUZULI KAJIAN PENAFSIRAN IZZAH DARWAZAH DAN AL-JABIRI

Abdullah Affandi

STAI Badrus Sholeh Kediri

doel.affandi@gmail.com

Abstrac:

Khamr or more synonymous with intoxicating drinks has been known by Muslims as a drink that is forbidden to consume. When viewed from the perspective of the history of the formation of Islamic law, basically the labeling of haram law on *khamr* is not all at once. There are at least 4 stages that are passed until the formation of the haram label. Allah forbids *khamr* or other intoxicating things in a gradual way (not succinctly or immediately forbidden). This article will discuss the regulation of the prohibition of alcohol based on the chronological interpretation represented by Izzah Darwazah and Abid al-Jabiri.

Keywords: *khamr, tafsir nuzuli*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ
رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۗ
إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي
الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ
أَنْتُمْ مُّنتَهُونَ ۗ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحذَرُوا
فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ۗ لَيْسَ
عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا
إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ
اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ۗ

90. Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) *khamr*, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib

dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

91. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) *khamr* dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

92. Dan taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul-(Nya) dan berhati-hatilah. Jika kamu berpaling, maka ketahuilah bahwa

sesungguhnya kewajiban Rasul Kami, hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan terang.

93. Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.

Dalam menafsirkan surah al-Maidah ayat 90, Darwazah memulainya dengan gambaran umum dari muatan ayat tersebut. Bahwa *ibārah* ayat tersebut sudah jelas, yakni memuat perintah kepada orang-orang mukmin untuk menjauhi *khamr*, judi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, dan penjelasan bahwa masing-masing dari perbuatan tersebut adalah kekejian dan kejahatan yang harus dihindari. Dan mengingatkan mereka akan kebencian dan permusuhan yang ditimbulkan oleh *khamr* dan judi akibat bisikan setan dan tercegahnya mereka dari mengingat Allah dan menjalankan shalat.

Selanjutnya, Darwazah mengutip hadis yang diriwayatkan al-Ṭabarī tentang ayat tersebut: “bahwa Umar berdo’a: Ya Allah, jelaskanlah kepada kami tentang *khamr* dengan penjelasan yang memuaskan, kemudian turunlah Surah al-Baqarah ayat 219. Umar pun dipanggil dan dibacakan ayat tersebut. Setelah itu, Umar berdo’a lagi: Ya Allah, jelaskanlah kepada kami tentang *khamr*

dengan penjelasan yang memuaskan, kemudian turun lagi Surah al-Nisa ayat 43. Setelah itu, Umar berdo’a lagi: Ya Allah, jelaskanlah kepada kami tentang *khamr* dengan penjelasan yang memuaskan, kemudian turunlah Surah al-Ma’idah ayat 90. Umar dipanggil lagi dan dibacakan ayat tersebut sampai kalimat *fahal antum muntahun*. Umar akhirnya berkata, “cukup, cukup”.” Sebagaimana hadis tersebut, al-Ṭabarī juga meriwayatkan beberapa riwayat lain yang dianggap sebagai *asbāb al-nuzūl* ayat ini. Antara lain: bahwasanya sekelompok orang-orang muhajirin dan anshar meminum *khamr* di pesta yang diadakan orang anshar, mereka membual dan bertengkar, beberapa dari mereka memukul hidung Sa’ad bin Abī Waqash hingga patah. Maka turunlah beberapa ayat. Riwayat lain menyebutkan bahwa sekelompok orang bertanya kepada Nabi saw. tentang *khamr* dan judi, maka turunlah ayat al-Baqarah, kemudian bertanya lagi kepada Nabi saw. maka turunlah ayat al-Nisā’, kemudian bertanya lagi dan turunlah ayat al-Māidah.

Mensikapi riwayat-riwayat *asbāb nuzūl* yang berbeda tersebut, Darwazah menyatakan bahwa kecuali riwayat pertama yang juga diriwayatkan oleh para penulis Sunan, tidak ada satupun riwayat lain yang masuk dalam kitab hadis, dan terlihat bahwa riwayat-riwayat tersebut, bahkan yang pertama yang paling kuat sekalipun, terbatas pada *khamr*, sedangkan pada ayat tersebut terdapat larangan (berkorban untuk) berhala dan mengundi nasib dengan panah, serta perjudian.¹

Al-Ṭabarī mengatakan ketika mengutip ayat pertama bahwa ini adalah peringatan Allah

¹ Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl*, IX/220.

bagi mereka yang telah mengharamkan hal-hal baik yang telah dihalalkan Allah bagi mereka, seperti para pendeta dan biarawan dalam apa yang menjadi prioritas dan mereka harus melarangnya. Pendapat tersebut valid dan menghubungkan ayat-ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya. Memperhatikan bahwa hikmah tanzil mengharuskan untuk membicarakannya kepada semua umat Islam, seperti yang terjadi pada ayat-ayat sebelumnya, sesuai dengan sistem Al-Qur'an pada kesempatan yang sama.

Mungkin menempatkan ayat-ayat segera setelah itu memperkuat pedoman ini dan membenarkan perkataan bahwa itu mungkin diturunkan setelahnya. Hal ini tidak mencegah terjadinya semua atau sebagian dari apa yang diriwayatkan dalam hadits dan riwayat lainnya. Jadi hikmah tanzil mengharuskan pengumpulan *khamr*, *maisir*, *anṣāb*, dan *azlām* bersama dalam larangan dan penjelasan.

Surah al-Baqarah yang disebutkan di atas memuat peringatan bahwa dosa *khamr* dan *maisir* lebih besar daripada manfaatnya, dan surah al-Nisā' yang disebutkan di atas, memuat larangan shalat dalam keadaan mabuk. Kemudian ayat ini (al-Māidah ayat 90-92) datang lebih kuat dari keduanya, tetapi lebih merupakan langkah tegas dalam melarang *khamr* dan *maisir*. Sehingga benar pernyataan bahwa kondisi masyarakat Madinah mengharuskan adanya langkah tegas menuju pengharaman tindakan berbahaya ini yang tertanam kuat di antara bangsa Arab dan, di saat yang sama, terkait dengan kepentingan ekonomi mereka.

Selanjutnya Darwazah mengurai uslub dari ayat tersebut dengan menyinggung anggapan para *mutamahhilīn* bahwa uslum ayat tersebut adalah uslum peringatan (*taḥdhīr*)

dan kemakruhan ketimbang *uslūb tashrī'* dan pengharaman yang tegas. Mereka berusaha mendukung pernyataan tersebut dengan mengatakan bahwa batasan peminum *khamr* bukanlah al-Qur'an, melainkan sunnah Nabi dan tingkat kedewasaan. Tidak ada batasan untuk pemain judi. Pandangan tersebut, menurut Darwazah tidak memiliki landasan yang benar, baik dari segi gaya ayat atau isinya. Memang benar bahwa gaya dan isinya mengandung kekuatan dalam pelarangan. Penggabungan *khamr*, *maisir* dan *anṣāb* sudah cukup untuk menunjukkan hal ini. Tidak ada yang bisa memungkiri, misalnya, bahwa larangan atas berhala yang digunakan kaum musyrik untuk menyelenggarakan ritual keagamaan dan mempersembahkan korbannya adalah semacam peringatan dan kemakruhan, bukan pengharaman. Dalam konteks ayat-ayat tersebut, Ibn Kathīr banyak mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad di mana ia menyebutkan bahwa Nabi memerintahkan agar anggur ditumpahkan setelah ayat-ayat ini diturunkan. Selain itu adalah hadits Nabi yang memerintahkan umat Islam untuk mengambil apa yang dihalalkan kepada mereka dan menghentikan apa yang dilarang, seperti dari Tuhan - dari banyak hadits tentang larangan setiap yang memabukkan dan tentang setiap yang memabukkan adalah *khamr* dan mengutuk peminum, penjual dan pembawa, memperingatkan peminumnya dan mereka yang menerimanya dan menyebut sebagian mereka dengan nama-nama yang lain dengan caci-maki. Dari hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dāwūd dan al-Tirmidzī atas otoritas Ibn Umar dan disebutkan di dalamnya bahwa Nabi bersabda bahwa setiap yang memabukkan adalah *khamr* dan setiap *khamr* adalah haram.

Pada bagian ini sampai 3 halaman berikutnya, Darwazah terjebak dalam pembahasan atas riwayat-riwayat tentang keharaman *khamr* serta hukum *jilid* yang diberlakukan kepada para peminumnya.² Di sela-sela pembahasan tersebut, Darwazah menepis pendapat yang ‘longgar’ terhadap *khamr*. Jika inisiatifnya adalah disebabkan karena keduanya (*khamr* dan *maisir*) merupakan dosa pribadi yang tidak ada hubungannya dengan hak orang lain. Maka, perlu dicatat bahwa al-Qur'an tidak menyebutkan batasan lalai shalat, puasa, haji dan zakat yang merupakan rukun Islam, yang bisa berlakukan sama (tidak berhubungan dengan hak orang lain). Dan pendapat tentang ketiadaan keharaman minuman yang memabukkan dan maisir adalah kekufuran yang tidak diragukan lagi, menurut konsensus ulama Muslim di setiap waktu dan tempat, berdasarkan ayat-ayat ini dan ruhnya serta berbagai hadits Nabi.³

Setelah menyajikan riwayat-riwayat berkenaan dengan keharaman *khamr*, Darwazah beranjak pada pembahasan tentang hakikat *khamr*. Pada bagian ini, beberapa riwayat yang disajikan Darwazah adalah riwayat Bukhārī - Muslim dari Ibn ‘Umar, dia berkata: Aku mendengar Umar berkata di atas mimbar Rasulullah: “wahai manusia, sesungguhnya telah turun (ayat) tentang pengharaman *khamr*, dan (*khamr*) berasal dari lima hal: anggur, kurma (*tamr*), madu, gandum dan jelai (*barley*), dan *khamr* adalah apa yang menghilangkan akal.”⁴ Dan kalimat terakhir hadits ini sesuai dengan beberapa hadits yang telah disebutkan sebelumnya tentang dampak *khamr* yang menghilangkan akal, maka

memungkinkan untuk melarutkan zat lainnya untuk membuat minuman yang dapat memabukkan. Indikasinya adalah bahwa bahan yang disebutkan dalam hadits adalah dari mana *khamr* dibuat pada masa Nabi dan para penggantinya.⁵

Sementara terkait dengan *nabīdh*, menurut Darwazah, hukumnya sama dengan *khamr*. Hal ini didasarkan atas beberapa riwayat, di antaranya adalah riwayat ‘Aishah yang menginformasikan bahwa suatu ketika utusan Abdul Qais datang kepada Nabi sambil bertanya kepada Nabi mengenai perasan *nabīdh*, maka beliau melarang mereka membuat perasan dalam *al-dubba*, *al-naqīr*, *al-muzaffat* dan *al-ḥantam*. Dengan tetap berpedoman pada kaidah *mā askara kathīruhu faqalīluhu ḥaram*,⁶ maka terbuat dari apapun minuman itu selama bias memabukkan, sedikitnya pun haram.

Berikutnya, Darwazah kembali kepada pembahasannya tentang hukum *khamr* dengan menukil riwayat-riwayat lainnya. Pada gilirannya dapat dipahamai bahwa dalam kasus ini (penafsiran tentang pengharaman *khamr*), Darwazah benar-benar ingin menunjukkan kesejatian hukum atas *khamr*, komposisinya, dan bahkan keringanan (*rukḥṣah*) kebolehan meminum *khamr* dalam berbagai perspektif dan kondisi aktual di masa Nabi. Penafsiran Darwazah atas surah al-Mā'idah ayat 90-92 tersebut, yang lebih menitikberatkan pada persoalan keharaman *khamr*, menemukan tendensinya karena al-Mā'idah adalah surah yang turun di Madinah dan masa itu ada masa *tashrī'*. Namun, di saat yang sama pula, Darwazah kehilangan semangat yang

² Ibid., 221–224.

³ Ibid., 223.

⁴ Ibid., 224.

⁵ Ibid., IX/224.

⁶ Ibid., IX/225.

diusungnya dalam penafsiran *nuzūlī*-nya, yakni keterkaitan al-Qur'an dengan konteksnya. Hal ini terlihat dari sangat sedikitnya eksplorasi yang diberikan Darwazah terkait kondisi sosial-budaya masyarakat Arab (Madinah) ketika ayat tersebut diturunkan.

Berikutnya adalah penafsiran ayat-ayat tentang pengharaman *khamr* dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur'an al-Hakim* karya 'Ābid al-Jābirī. Ayat-ayat tentang pengharaman *khamr* dalam surah al-Mā'idah ayat 90-93 tersebut ditafsirkan al-Jābirī pada bagian *istiṭrād* surah al-Mā'idah dengan judul *Asbāb al-Nuzūl: Tahrim al-Khamr Namūdhaj*.⁷ Dikarenakan pembahasan tentang pengharaman *khamr* ini berada di bawah tema *asbāb al-nuzūl*, al-Jābirī memulai penjelasannya dengan istilah *asbāb al-nuzūl* yang merupakan suatu ilmu sentral bagi para mufasir, ulama ilmu al-Qur'an, ulama hadith, serta fuqaha untuk memahami al-Qur'an. Di sini, al-Jābirī menegaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* bukanlah sebuah hal yang menyebabkan turunnya ayat, akan tetapi suatu peristiwa yang mengiringi turunnya ayat atau terkadang sebelum dan sesudah turunnya ayat untuk menjelaskan keadaan atau menjawab pertanyaan permasalahan umat yang dilontarkan kepada Nabi. Namun, bagi sebagian mufasir (kelompok *ṣūfī* dan *shī'ah*) yang tidak begitu memahami ilmu *asbāb al-nuzūl*, menganggap ilmu *asbāb al-nuzūl* adalah sebuah ilmu sejarah bukanlah ilmu untuk memahami makna al-Qur'an. Mereka memahami al-Qur'an berdasarkan *dhauq* atau *kashf*, tidak seperti para mufassir dan fuqaha yang mengharuskan untuk mengetahui *asbāb al-nuzūl* terutama dalam hal penetapan hukum.

Untuk bagian yang terakhir tersebut misalnya adalah yang dikemukakan al-Zarkashī dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* tentang banyaknya faedah ilmu *asbāb al-nuzūl*: a) mengetahui sisi hukum dari segi hikmahnya sebuah ketentuan hukum yang disyari'atkan, b) mengetahui hukum-hukum yang dikhususkan dari *asbāb al-nuzūl* yang biasa disebut dengan istilah sebab-sebab khusus. dan c) menguatkan sebuah penjelasan dalam memahami al-Qur'an yang biasanya juga dilakukan oleh para sahabat.⁸ Selanjutnya, Zarkashī juga memberi batasan riwayat *asbāb al-nuzūl* yang boleh menjadi sandaran sebagai *dalil naqli*, yaitu sampai pada batas hadith mursal untuk bisa menguatkan periwayatan atau pemahaman ayat al-Qur'an. Namun, tidak masuk akal untuk menyimpulkan semua riwayat *asbāb al-nuzūl* bisa diterima, karena ada persoalan yang membayangi *asbāb al-nuzūl*;

- a. Al-Qur'an tidak diturunkan dalam satu mushaf sekaligus, akan tetapi secara berangsur-angsur selama 20 tahun. Ayat-ayat al-Qur'an pertamakali turun sebagai doktrin akidah, kisah-kisah dan akhlak Islam. Sedangkan ayat-ayat akidah tersebut tidak begitu banyak berhubungan dengan *asbāb al-nuzūl*. *Asbāb al-nuzūl* pada masa ini hanya disajikan untuk memahami arti dari masalah atau hal-hal yang belum pernah mereka dengar atau pelajari.
- b. Disisi lain, berbagai narasi tentang *asbāb al-nuzūl* mencerminkan salah satu dari dua hal: baik realitas historis yang benar-benar terkait dengan sebab turunnya ayat atau ada kaitannya *asbāb al-nuzūl* dengan

⁷ Jābirī (al), *Fahm al-Qur'an al-Hakim al-Tafsir al-Wādiḥ Hasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Thālith*, 369.

⁸ Ibid.

penjelasan ayat atau tidak. Dalam kedua kasus tersebut adalah unsur adat Arab dalam riwayat, dan realitas intelektual dan ideologis, yang dikuasai perawi tidak digunakan untuk sebuah indikasi khusus atau tujuan lain perawi selain sebagai pandangan hukum.⁹

Karenanya, untuk mengetahui kebenaran *asbāb al-nuzūl* tidak cukup hanya berpedoman pada keabsahan sanad saja, akan tetapi juga harus memperhatikan beberapa hal berikut: 1) tidak bertentangan dengan makna yang diberikan oleh apa yang dianggap sebagai "alasan" atau sebab untuk turunnya suatu ayat tertentu dengan makna yang diterima oleh konteks di mana ayat itu turun. Untuk itu harus dipertanyakan kembali segala pengetahuan yang berdasarkan periwayatan, apalagi jika makna yang diungkapkan telah melenceng jauh dari makna sesungguhnya, 2) urutan turunnya ayat dengan *sīrah nabawi* harus sesuai. Kesesuaian antara masalah dan insiden yang terjadi dengan waktu tertentu harus senantiasa dipertimbangkan, dan 3) kesesuaian dengan kondisi sosial masyarakat Arab, ekonomi, intelektual dan peradaban pada masa tersebut.

Kemudian, berlatar langkah-langkah tersebut, al-Jābirī mempresentasikan contoh *asbāb al-nuzūl* yang terkait tentang larangan *khamr*. Dalam hal pengharaman *khamr*, al-Jābirī terlebih dahulu membatasi pada ayat-ayat makkiyah dan madaniyah. Penyebutan istilah *khamr* pertama kali dalam al-Qur'an adalah pada awal periode Makkah, di mana konteks al-Qur'an pada masa itu adalah *al-Qur'an al-da'wah* bukan *al-Qur'an al-tashrī'*. Penyebutan *khamr* tersebut tertuang pada surah Yusuf ayat 36,¹⁰ tentang cerita seorang pemuda yang bersama Yūsuf dalam penjara yang bermimpi memeras *khamr*, kemudian ditafsirkan oleh Yūsuf sebagai menuangkan *khamr* kepada tuannya, dalam artian dia akan dibebaskan dari penjara. Berikutnya disebutkan dalam surah al-Nahl ayat 67,¹¹ *khamr* disebutkan dalam hal memabukkannya (*sakar*) sebagai nikmat yang diberikan Allah kepada manusia. Bahkan dalam surah Muhammad ayat 15,¹² *khamr* digambarkan sebagai kenikamatan surga.

Selanjutnya ayat-ayat yang perlu diperhatikan adalah tentang cerita, kisah fakta dan kutipan *asbāb al-nuzūl* tentang pengharaman *khamr* yang turun pada periode

⁹ Ibid., 370

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٌ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبَأُوا بِيْلَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

Dan bersama dengan dia masuk pula ke dalam penjara dua orang pemuda. Berkatalah salah seorang diantara keduanya: "Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku memeras anggur". Dan yang lainnya berkata: "Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku membawa roti di atas kepalaku, sebahagiannya dimakan burung". Berikanlah kepada kami ta'birnya; sesungguhnya kami memandang kamu termasuk orang-orang yang pandai (mena'birkan mimpi).

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar

terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّرِيبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ

(Apakah) perumpamaan (penghuni) jannah yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tidak berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar yang lezat rasanya bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Rabb mereka, sama dengan orang yang kekal dalam jahannam dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong ususnya?

Madinah, ayat-ayat tersebut turun secara bertahap yaitu menjadi empat tahap sesuai dengan *asbāb al-nuzūl*, sebagai berikut:¹³

Ayat pertama (al-Baqarah: 219), disebutkan dalam suatu riwayat ketika nabi hijrah ke Madinah seorang sahabat melihat penduduk setempat meminum *khamr* dan bertanya tentang apakah *khamr* itu halal atau haram, lalu turunlah surah al-Baqarah ayat 219 yang menjelaskan tentang kerugian dan manfaat dari *khamr*. Mereka memahami dari ayat tersebut bahwa *khamr* dan judi tidak diharamkan hanya saja terdapat dosa yang besar, sehingga mereka masih terus minum *khamr*.

Kemudian turunlah surah selanjutnya yaitu dalam sebuah riwayat yang diriwayatkan Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasā’i dan al-Ḥākim dari ‘Ali bin Abi Ṭālib berkata; “Abd al-Raḥmān bin ‘Auf menyuguhkan kita *khamr* dalam jamuan yang diadakannya lalu datang waktu shalat dan aku ditunjuk sebagai imam masih dalam keadaan mabuk sehingga membaca surah al-Kāfirūn tidak berujung. Kemudian Allah menurunkan ayat: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا ءَأَمَرْتُمْ أَنْ تَفْعَلُوا...¹⁴ Kemudian orang-orang berkata: “ya Rasulallah, kami tidak akan meminum *khamr* ketika mendekati waktu shalat,” kemudian aku mendinginkan mereka.”¹⁵ Pada tahap ini, orang-orang hanya menghindari *khamr* ketika akan tiba waktu shalat.

Selanjutnya ayat ketiga diturunkan, diterangkan dalam riwayat Sa’id bin Abi Waqās dia berkata; pada saat turunnya pengharaman *khamr*: “seseorang dari golongan ansar mengadakan perjamuan dan mengundang kita, kitapun menghadirinya kita makan, minum dan menikmati *khamr*. Perdebatan pun dimulai: seseorang dari golongan *anshar* berkata bahwa golongan *anshar* lebih baik, dari orang Quraish mengatakan sebaliknya, hingga terjadi perdebatan dan salah seorang memukul hidungku. Akupun menemui Nabi dan menceritakan kejadian itu, maka turunlah ayat: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۗ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَوَّةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ”¹⁶

Riwayat berikutnya datang dari Anas bin Mālik, ia berkata; ”saya pernah menuangkan minuman (*khamr*) kepada Abī Ṭalḥah, Abī ‘Ubaidah bin Jarrāḥ, Mu’adh bin Jabal, Suhail bin Baiḍa’ dan Abī Dijānah, minuman tersebut terbuat dari perasan kurma segar dan kurma kering, lalu ada seserang datang menyerukan kepada kita berkata; Sesungguhnya *khamr* telah diharamkan: lalu dia berkata apa yang sudah kita minum tidak bisa dikeluarkan sampai ajal, maka bersucilah, *wudhu* dan mandi lalu pergi ke masjid dan

¹³ Jābirī (al), *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Thālith*, 372.

¹⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 121.

¹⁵ Dikutip al-Jābirī dari al-Suyūṭī dalam al-Lubab dan tafsir al-Ṭabarī. Lihat Jābirī (al), *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Thālith*, 373.

¹⁶ Artinya: “90. Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban

untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. 91. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).” Qs. Al-Māidah [4]: 90-91. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 172–173.

mendengar Nabi membacakan surah al-Maidah ayat 90-91.”

Adapun riwayat lainnya menambahkan, ketika ada orang yang bertanya pada Rasulullah; “Wahai Rasulullah bagaimana dengan hukum orang-orang yang gugur dijalan Allah sedangkan mereka mati dalam keadaan meminum *khamr*? lalu turunlah surah al-Maidah ayat 93⁴⁵”. Dijelaskan disini bahwa meminum *khamr* sebelum turunnya ayat yang mengharamkan *khamr* maka hukumnya masih halal dan boleh diminum sesuai dengan kaedah *uṣul* “segala sesuatu dihukumi mubah selama tidak ada *shari’at* melarangnya”.¹⁷

Riwayat lain juga datang dari ‘Umar bin Khaṭṭāb yang berdoa meminta kepada Allah agar diharamkannya *khamr* hingga tiga kali berdoa sampai pada ayat pengharaman *khamr* QS. al-Maidah. Riwayat ini sangat menarik untuk dibahas karena jika dilihat lagi riwayat ini menyalahi tahapan pengharaman *khamr* yang mengikuti penyesuaian *khamr* terhadap budaya Arab sehingga bisa terlepas dari kebiasaan minum *khamr*. Analisa al-Jābirī atas riwayat tersebut adalah bahwa turunnya riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* dalam ayat-ayat al-Qur’an tersebut tidak mungkin turun secara langsung sekaligus tiga ayat untuk surah-surah yang berbeda pula. Seperti surah al-Baqarah ayat 219 turun sekitar tahun pertama atau kedua Hijriyah, pada ayat tersebut jelas sebuah kalimat tanya-jawab yang dilontarkan oleh sahabat pada Nabi karena melihat fenomena minum-minum yang biasa dilakukan penduduk kota Madinah. Kemudian surah al-Nisā’ ayat 34 turun jauh setelah ayat pertama turun sekitar tahun kelima sampai

keenam Hijriyah karena *khamr* telah banyak mengganggu aktifitas ibadah dan persaudaraan. Dan yang terakhir surah al-Mā’idah ayat 90-91 turun sekitar pada tahun ketujuh Hijriyah untuk mengukuhkan keharaman sebagai sebuah keputusan yang terkait dengan iman dan kewajiban menanggung dosa jika melanggarnya karena setelah penyangkalan-penyangkalan yang dilakukan terhadap ayat-ayat sebelumnya.¹⁸

Dengan mempelajari dan mengkritisi riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl*, menurut al-Jābirī, bisa menjadi argumentasi untuk menolak jika ada riwayat yang bertentangan dengan teks-teks atau ayat-ayat al-Qur’an, jika tanpa adanya riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* tidak mungkin bisa difahami. Sama halnya bagi para ulama ahli fikih dan *uṣl al-fiqh*—setidaknya bagi mayoritas ulama *uṣuliyyin*—mengingat al-Qur’an yang diturunkan bertahap dan terpisah sesuai dengan keadaan, disisi lain wacana Islam (al-Qur’an dan hadith) biasanya turun dalam kasus secara umum, oleh karena itu, manfaat pertama dan mungkin yang paling penting untuk ulama ahli hukum dan lainnya adalah membantu membangun semacam hubungan antara wacana umum dan sebab-sebab khusus (pengecualiannya).¹⁹

Hubungan antara hal umum dan khusus dan seluruh atau sebagian tidak terbatas jika dikaitkan dengan nalar dan logika, akan tetapi harus dengan mengetahui sebab akibat yang terkait dengan wacana. Sistem yang banyak diadopsi oleh ulama secara mekanisme, apapau keahlian tingkat intelektualnya semua menggunakan proses transisi dari umum ke khusus melalui analogi.

¹⁷ Jābirī (al), *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Thālith*, 374.

¹⁸ Ibid., 375.

¹⁹ Ibid., 378.

Menjelaskan pengetahuan yang baru dengan analogi dan bukti-bukti. Seperti menggunakan peribahasa yang mendorong manusia untuk berpikir dan mempelajarinya serta memastikan bukti-bukti yang didapat dari hasil penelitiannya. Untuk melakukan proses analogi ini menurut al-Jābirī sangat membutuhkan *asbāb al-nuzūl*.²⁰

Dalam contoh larangan *khamr* selanjutnya, muncul pertanyaan tentang *nabidh* karena secara bahasa *khamr* dijelaskan komposisinya yang terbuat dari perasan anggur muda yang dicampur dengan anggur masak kering yang difermentasi sehingga terdapat kandungan alkohol didalamnya. Ketika pertanyaan muncul tentang batasan ukuran mengkonsumsi alkohol, para ulama berijtihad dalam ketetapan Ijma' dan menjawab: dengan mengeluarkan fatwa: "apapun yang memabukkan adalah haram baik sedikit maupun banyak", adapun beberapa dari mereka memberi sanad dalam riwayatnya. Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa para ulama fuqaha telah bergeser dari riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai referensinya, kita juga bisa membuktikan bahwa nalar sendiri tidak cukup untuk mencapai tujuan-tujuan shari'ah. Sebagai referensi kedua yang saling melengkapi dan bisa membuktikan bahwa analogi mampu memberikan solusi terhadap isu-isu yang muncul yaitu dengan bukti-bukti nyata. Hal ini karena perkembangan zaman, sementara perkembangan *qiyās* sempit karena dibatasi oleh ketentuan-ketentuan masa lalu. Karena *qiyās* hanyalah langkah awal dari penalaran selanjutnya perlu mengandalkan *asbāb al-nuzūl*, terutama untuk tujuan shari'ah Islam.

Inilah yang dijelaskan al-Shātibī, para *fuqaha'* dan ulama lainnya.

Karena itu al-Jābirī menegaskan bahwa riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* sangat berguna bagi penelitian keilmuan Islam, khususnya bidang hukum untuk kembali pada tujuan shari'ah Islam dan tentunya juga dalam bidang al-Qur'an khususnya bidang penafsiran. Dari pemahaman riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* kita bisa mengetahui peradaban, sejarah dan hukum-hukum yang berlaku di negara Arab pada saat itu. Daripada dari sumber-sumber lain seperti puisi-puisi, legenda dan warisan sastra secara umum dimana unsur imajinasi lebih luas dan bebas. *Asbāb al-nuzūl* disini juga masuk dalam bagian dari ilmu sejarah, seperti kritik yang ditulis Ibn Khaldun atas sejarah awal budaya Arab-Islam sampai pada era modern.²¹

Namun demikian, tidak ada yang menyangkal bahwa riwayat *asbāb al-nuzūl* tidak ada manfaatnya, karena hanya sedikit digunakan di bidang shariat (bidang hukum), dan di dalamnya telah disebutkan tentang poin-poin yang menarik, seperti kelemahan sanad, penempatan yang sembrono, penambahan dan pengurangan, dan perhatian pada hal asing yang aneh dan dikeluarkannya ayat atau bagiannya dari konteksnya yang memberi makna dan kerangka umum yang ada di bawahnya, selain apa yang telah kami sebutkan di atas dalam hal ruang lingkup yang sempit penerapannya dan perlunya mencari bantuan untuk *maqāṣid al-shar'*. Al-Jābirī menegaskan bahwa dengan poin-poin yang menarik ini, yang khusus untuk bidang *tashrī'*, kegunaannya dalam bidang pemahaman al-Qur'an, bidang tafsir secara umum, tidak dapat dipungkiri.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., 379.

Karenanya, dalam hal ini perlu untuk mengungkap tradisi Arab, juga di bidang *tashrī'*. Dan riwayat tentang *asbāb al-nuzūl* menambahkan banyak unsur dari tradisi ini. Dalam hal ini, lebih pantas didasarkan pada persepsi tradisi Arab dari sumber lain, seperti puisi, cerita legenda dan warisan sastra pada umumnya, di mana unsur fiksi hadir dalam bentuk yang lebih luas dan lebih "bebas" daripada dalam riwayat "asbāb al-nuzūl". "asbāb al-nuzūl" merupakan bagian integral dari "sejarah" sebagaimana yang tertulis dalam budaya Arab-Islam sejak awal penulisannya hingga era modern. Bahkan mereka yang mengkritisi kelonggaran para sejarawan terkait kemasukakalan berita yang mereka laporkan, seperti Ibn Khaldun, tidak dapat bergerak melampaui tahap kritik ke tahap penerapan dalam tulisan sejarah mereka. Sebagai contoh, mengacu pada riwayat yang telah disebutkan sebelumnya tentang larangan *khamr*. Dari segi sosio-historis, sangat berguna dalam mengkaji beberapa aspek situasi sosial dan intelektual di sekitar Nabi, yang akan membantu untuk lebih memahami kondisi pada masa transisi dari "jahiliyah" yang ditandai dengan tidak adanya negara dan supremasi hukum kepada era Islam yang membangun negara dengan berdasar pada

akidah dan syariah. Sebagaimana juga berguna untuk mengungkapkan sejauh mana relevansi al-Qur'an dengan realitas kemanusiaan, yang menegaskan apa yang telah kita soroti pentingnya pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* dibidang peradaban Arab-Islam untuk lebih memahami ayat-ayat dan penilaiannya, dan juga dapat mencegah penyelewengan dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, seperti fatwa, tafsir, berita dan lain-lain, dengan memanfaatkan "*asbāb al-nuzūl*" adalah signifikansi untuk tujuan mereka.²²

Dalam penafsirannya, al-Jābirī memang menghindari untuk membahas perdebatan hukum. Singkatnya, ketika hukum *khamr* ditetapkan keharamannya dengan *'illat* karena sifat memabukkan. Maka, menurut al-Jābirī ketetapan hukum haram berdasarkan *ḥikmah* dan hukum kausalitasnya yaitu dikarenakan merusak akal bahkan mengancam keselamatan nyawa diri sendiri dan orang lain. Sedangkan untuk batasan sedikit banyak pengonsumsi tidak layak dibahas lebih lanjut karena menurut al-Jābirī, yang lebih ditekankan al-Jābirī adalah ketika mereka mengkonsumsinya dengan sengaja dan sadar untuk mabuk-mabukkan adalah inti permasalahannya untuk hukum ukuran *khamr*.

Bibliography

- Darwazah, Muḥammad 'Izzah. *'Aṣr al-Nabī Salla Allah 'Alaihi wa Sallam wa Bī'atuhu Qabla al-Bi'tsah min al-Qur'ān*. Dār al-Yaqdzaḥ al-'Arabiyah, 1960.
- . *al-Qur'ān al-Majīd Tanzīluḥ wa Uslūbuḥ wa Athāruḥ*. Beirut: Mansyurāt al-Maktabah al-Aṣriyah, n.d.
- . *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl*. Bairut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.

²² Ibid., 380.

- . *Sīrah al-Rasūl Shuwar Muqtabasah min al-Qur'ān al-Karīm*. Bairut: Mansyurāt al-Maktabah al-Aşriyah, 1367.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahan*. Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1989.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*. al-Qahira: Maktabat Wahbah, 2003.
- . *‘Ilm al-Tafsīr*. al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1977.
- Eyadat, Zaid, Francesca M Corrao, dan Mohammed Hashas. *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. Middle East Today. New York: Palgrave Macmillan US, 2017.
- Fadlillāh, Muhammad Husayn. *Uslūb al-Da'wah fī al-Qur'ān*. Dār al-Zahrā', n.d.
- Farmāwī (al), `Abd al-Ḥayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: dirāsah manhajīyah mawḍū'īyah*. Cairo: Tawzī' Maktabat Jumhūriyat Mişr, 1988.
- Hamlyn, DW. "History of Epistemology." In *The Encyclopedia of Philosophy*, diedit oleh Paul Edwards. 3 ed. New York: Macmillan Pub. Co. & Free Press, 1972.
- Ḥammādah, Ḥusain. *Muhammad Darwazah; Shafahāt min Hayātih wa Jihādih wa Mu'allafātih*. Damaskus: Dār al-Bashā'ir, 1982.
- Ḥanafī, Ḥasan. *al-Yamīn al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*. Mesir: Madbūlī, 1989.
- Hidayat, Komaruddin, dan A Baiquni. *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hermeneutika*. Bandung: Mizan, 2011.
- Hidayatulloh, Miftah Khilmi. "Problematika Kajian Alquran di Era Modern: Studi Pemikiran 'Abīd al-Jābirī." *QUHAS* 7, no. 1 (2018): 25–41.
- Holsti, Cole R. *Content Analysis for the Social Science and Humanities*. Vontower: Departement of Political Science University of British Columbia, 1969.
- 'Alī, As'ad Ahmad. *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab: manhaj lil-yusr al-tarbawī*. Damaskus: Dār al-Su'āl li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, 1979.
- 'Asqalānī (al), Aḥmad ibn 'Alī Ibn Ḥajar. *Fath al-bārī, sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Darussalam, 1997.
- Ibn-Taimīya, Aḥmad Ibn-'Abd-al-Ḥalīm. *Uşūl-i Tafsīr : Muqaddima fī Uşūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1998.
- Iyāzī, Sayyid Muḥammad 'Alī. *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhājuhum*. Teheran: Wuzārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. "حوار حول "مدخل إلى القرآن"" Last modified November 17, 2006. Diakses Juli 20, 2020. <http://www.aljabriabed.net/interviewayyam.htm>.
- . *Agama Negara dan Penerapan Syari'ah*. Diterjemahkan oleh Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

- . *al-Turāth wa-al-Ḥadāthah : Dirāsāt wa-Munāqashāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1991.
- . *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Awwal*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2008.
- . *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Thālith*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2009.
- . *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*. Diterjemahkan oleh Moch Nur Ichwan. Jogjakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- . *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm; al-Juz’ al-Awwal fī al-Ta’rīf bi al-Qur’ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.
- . *Naḥnu wa al-Turāth : Qirā’āt Mu’āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.
- . *Post Tradisionalisme Islam*. Diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- . *Takwīn al-’Aql al-’Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2002.
- James, William. “Pragmatism’s Conception of Truth.” *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4, no. 6 (Mar. 14, 1907) (1907): 141–155. <https://www.jstor.org/stable/pdf/2012189.pdf>.

