

ASBĀB AN-NUZŪL DALAM WACANA TEOLOGI ASY'ARIYYAH

Relasi Pemikiran al-Gazālī dan Konsep *Asbāb an-Nuzūl*

Asbāb an-Nuzūl in the Discourse of Theological Concept of Ash'arite: The Relation of al-Gazālī's Thought and the Concept of Asbāb an-Nuzūl

أسباب نزول الآيات في عقيدة الأشعرية: علاقة أفكار الغزالي بنظرية أسباب النزول

Heriyanto

Institut Agama Islam Negeri Pekalongan

Jl. Kusuma Bangsa No. 9, Panjang Baru, Pekalongan Utara, Pekalongan 51141

Jawa Tengah, Indonesia

hierry87@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini membahas *asbāb an-nuzūl* dilihat dari perspektif teologi Asy'ariyah, khususnya pemikiran al-Gazālī tentang eksistensi *asbāb an-nuzūl* dalam epistemologi penafsiran Al-Qur'an. Al-Gazālī pernah mengkritik keniscayaan kausalitas, namun di sisi lain ia juga menganggap Al-Qur'an bersifat eternal (*qadīm*). Dua tema ini digunakan sebagai kerangka analisis dalam melihat relasi pemikiran al-Gazālī dan konsep *asbāb an-nuzūl*. Dari hasil kajian ditemukan bahwa al-Gazālī dalam memandang hubungan sebab-akibat yang ada dalam peristiwa *asbāb an-nuzūl* dan ayat-ayat yang turun menghendaki hubungan yang bersifat *iqtirāniyyah* (asosiatif), bukan *ta'sīriyyah* (implikatif). Artinya, al-Gazālī menganggap hubungan antara keduanya bukanlah suatu keniscayaan atau belum tentu saling memengaruhi. Konsepsi *asbāb an-nuzūl* dalam teologi al-Gazālī menghendaki peristiwa yang menyebabkan turunnya suatu ayat harus dipahami sebagai entitas yang sudah dikehendaki oleh Allah secara eternal. Dari konsepsi inilah kemudian dalam epistemologi penafsirannya, al-Gazālī menganggap manfaat kajian *asbāb an-nuzūl* hanya bersifat informatif. Ia lebih menekankan pada keumuman lafaznya daripada kekhususan sebab.

Kata Kunci

Asbāb an-nuzūl, teologi, Asy'ariyah, al-Gazālī.

Abstract

This paper discusses asbāb an-nuzūl (reasons of revelation) to be seen from the perspective of Ash'arite theology, particularly, al-Gazālī's thought of the existence of asbāb an-nuzūl in the epistemology of Qur'anic interpretation. Once, Al-Gazālī had ever criticized the inevitability of causality, but on the other hand he also considered the Qur'an as an eternal one (qadīm). These two themes are used as an analytical framework to see the relation of al-Gazālī's thought and the concept of asbāb an-nuzūl. The results of the study found that al-Gazālī in seeing the causal relationships existed in the asbāb al-nuzūl and the descending verses, Gazālī sees the importance of associative relationship (iqtirāniyyah), not implicative relationship (ta'siriyyah). It means that al-Gazālī considers the relationship between the two is not a necessity or not necessarily affect one each other. The concept of asbāb an-nuzūl in al-Gazālī's theology sees an event that causes the revelation of the verses is understood as an entity which God has chosen eternally. It is from this conception that in the epistemology of his interpretation, al-Gazālī considers the benefit of asbāb an-nuzūl study is informative only. He emphasizes more on the word spelling (lafaz) in general rather than the special cause in particular.

Keywords

Asbāb an-nuzūl, theology, Ash'arite, al-Gazālī.

ملخص

يبحث هذا المقال في أسباب نزول الآيات من وجهة نظر عقيدة الأشعرية، وعلى وجه الخصوص أفكار الإمام الغزالي في وجود أسباب النزول في مفهوم تفسير القرآن الكريم. وقد كان الإمام الغزالي ينتقد عن القضية السببية والعلية لا محالة. لكنه رأى بجانب آخر أن القرآن قديم. وهذان موضوعان تم استخدامهما في الإطار النظري لمعرفة الصلة بين أفكار الغزالي ونظرية أسباب النزول. وأكدت نتائج البحث والدراسة، بأن الإمام الغزالي عندما رأى صلة بين السبب والمسبب في حادثة أسباب النزول والآيات المنزلة، فإنه يعتبرها ضمن الصلات الاقتراعية لا التأثيرية. وذلك بمعنى أن الغزالي لا يعتبرها ضمن الصلات التأثيرية لا محالة. لأن نظرية أسباب النزول عند الغزالي توجب فهما بأن وجود الحادثة المسببة لنزول الآية من قضاء الله وقدره. فمن هذا المفهوم، علمنا أن الغزالي في منهج تفسيره يصرح بأن كانت فوائد علم أسباب النزول إعلامية. لأن يقدم عمومة اللفظ من خصوصية السبب. وزاد ذلك وضحا عندما كان الغزالي يقدم التأويل من أسباب النزول في منهج التفسير الذي بناه.

كلمات مفتاحية

أسباب النزول، العقيدة، الأشعرية، الغزالي.

Pendahuluan

Golongan Asy'ariyyah hadir sebagai salah satu aliran penting dalam perpecahan teologi (*'ilm al-kalām*) yang muncul pada akhir abad ke-3 dan awal abad ke-4 H (abad ke-9-10) dengan tokoh pendirinya Abū Ḥasan al-Asy'arī. Al-Asy'arī hidup antara tahun 260-324H/ 874-936 (Ibn Kaṣīr 1996, VII: 581). Dalam sejarah peta pemikiran Islam pada abad ini berkembang tiga aliran besar, yakni Salafiyah, Filosof Islam, dan Mu'tazilah (Imārah 1997: 165-166). Al-Asy'arī pada mulanya termasuk pengikut aliran Mu'tazilah sampai usia 40 tahun, kemudian ia membentuk corak pemikiran yang berbeda dari ketiga aliran tersebut dengan memadukan antara *'aql* dan *naṣṣ* dalam epistemologinya. Metode al-Asy'arī ini banyak diikuti oleh ulama setelahnya seperti al-Baqillānī, al-Juwainī, dan al-Gazālī (Imārah 1997: 171).

Dalam memandang Al-Qur'an, Asy'ariyyah memiliki persepsi yang menarik. Aliran ini menganggap Al-Qur'an bersifat *qadīm* atau *eternal* (al-Asy'arī 1977, 2: 63). Ke-*qadīm*-an Al-Qur'an merupakan konsekuensi logis dari ke-*qadīm*-an Allah Swt, yang bermakna *Zāt* yang telah ada (*maujūd*) sejak dulu sebelum yang lain ada. Karena ke-*qadīm*-an Allah Swt adalah suatu hal yang niscaya, tentu *kalām*-Nya pun bersifat *qadīm* (al-Fadlī 1993: 129).

Pengakuan terhadap konsep eternalitas Al-Qur'an secara tidak langsung akan mengecilkan peran *asbāb an-nuzūl* sebagai peristiwa pendorong (*al-bā'is*) turunnya suatu ayat, ini disebabkan karena serangkaian ayat-ayat tersebut sudah lebih dulu ada sebelum peristiwanya terjadi. Dengan kata lain, peristiwa (kejadian) yang muncul sebelum turunnya suatu ayat tidak dapat dipastikan sebagai satu-satunya sebab yang benar-benar telah memengaruhi kehendak Allah untuk menurunkan ayat tertentu. Di samping itu, dalam kubu Asy'ariyyah juga berkembang ajaran *Islamic occasionalism* yang mengajarkan tentang intervensi Tuhan secara langsung terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia (Bakar 1994: 89-113). Intervensi yang semacam ini setidaknya telah mendistorsi makna penting peran manusia dalam proses penurunan wahyu.

Dari sini kemudian muncul pertanyaan menarik seputar bagaimana sebenarnya para tokoh Asy'ariyyah dengan teologinya yang seperti itu memosisikan *asbāb an-nuzūl* dalam epistemologi tafsir yang mereka bangun? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis akan menilik dari perspektif salah satu tokoh Asy'ariyyah yang cukup fenomenal, yakni al-Gazālī. Hal ini penulis lakukan karena beberapa pertimbangan. *Pertama*, al-Gazālī adalah salah satu tokoh yang sangat berpengaruh dalam mazhab Asy'ariyyah. Kebesaran namanya hampir saja membuat nama pendirinya (al-Asy'arī) terlupakan, para pengikut mazhab ini justru lebih mengenal al-Gazālī de-

ngan *Ihyā'*-nya daripada Abu Ḥasan al-Asy'arī (Subḥī 1985: 165-167).

Kedua, al-Gazālī pernah melakukan kritik tajam terhadap para filosof Islam dan menggugat keniscayaan hukum kausalitas yang ia tuangkan dalam karyanya *Tahāfut al-Falāsifah*. *Ketiga*, dalam perspektif kajian Al-Qur'an, al-Gazālī terlihat selangkah lebih maju daripada para koleganya di kubu Asy'ariyyah. Ini dibuktikan dengan beberapa karyanya yang membicarakan tentang Al-Qur'an dan penafsiran (*ta'wil*), yakni *Jawāhir Al-Qur'an* dan *Qānūn at-Ta'wil*. Tiga pertimbangan tersebut kiranya menjadikan al-Gazālī relevan untuk dikaji dalam konteks pembahasan *asbāb an-nuzūl* perspektif wacana teologi Asy'ariyyah.

Makna Penting *Asbāb an-Nuzūl* dalam Kajian Tafsir

Asbāb an-nuzūl adalah istilah yang secara khusus muncul dalam kajian *'ulūm al-Qur'an*. Walaupun dalam bidang lain, seperti *uṣūl al-fiqh* juga mengenal istilah tersebut, namun embriologinya tetap dari kajian *'ulūm al-Qur'an* (Rasyid 1999: 23). Dalam mendefinisikannya, para ulama bertopang pada dua istilah pembentuknya, yakni *asbāb* yang berarti “sebab” dan *an-nuzūl* yang bermakna “turun”. Maksudnya *asbāb an-nuzūl* adalah suatu peristiwa yang menyebabkan suatu ayat diturunkan pada hari-hari terjadinya peristiwa tersebut untuk menceritakan atau menjelaskan hukum-hukumnya. Dengan kata lain, *asbāb an-nuzūl* juga bisa diartikan sebagai peristiwa yang terjadi pada zaman Nabi, atau sebuah pertanyaan yang ditujukan kepada Nabi, kemudian setelah itu turunlah suatu ayat yang menjelaskannya (az-Zarqānī 1995, 1: 89).

Dalam kajian *'ulūm al-Qur'an*, kedudukan *asbāb an-nuzūl* secara teoretis memegang peranan yang sangat penting, hal ini mengingat ia selalu dijadikan sebagai salah satu pengetahuan yang harus dikuasai oleh seorang mufasir. Hal ini diperlukan sebagai langkah preventif agar tidak terjadi penafsiran Al-Qur'an yang tidak didasarkan pada *siyāq al-qīṣṣah* (konteks cerita) dan proses penurunannya (al-Wāhidī 1969: 4-5).

Penafsiran yang dilakukan tanpa mendasarkan pada konteks *asbāb an-nuzūl* akan bersifat *ahistoris* dan memutus mata rantai sejarah yang sudah terpatri dalam ruh teks-teks Al-Qur'an. Walaupun yang menjadi pertimbangan dalam menentukan kesimpulan-kesimpulan tafsir harus didasarkan pada keumuman *lafaz*, tapi pengkajian *asbāb an-nuzūl* dalam proses penafsiran Al-Qur'an paling tidak dapat memberikan kontribusi dalam memaknai teks dan memahami kandungan-kandungannya.

Para ulama dalam menyoal *asbāb an-nuzūl* ini faktanya terbagi dalam dua kelompok yang berseberangan, sebagian ulama menganggap bahwa pengetahuan tentang *asbāb an-nuzūl* tidak memberikan kontribusi yang

berarti bagi proyek penafsiran Al-Qur'an, sebab yang dijadikan dasar adalah keumuman lafaz, bukan kekhususan sebabnya. Syaḥrūr bahkan menilai Al-Qur'an akan kehilangan sifat universalitasnya jika dipahami dengan *asbāb an-nuzūl* (Syaḥrūr 2000: 93-94). Sementara itu, sebagian yang lain justru menilai bahwa *asbāb an-nuzūl* akan banyak memberikan manfaat bagi seorang mufasir (az-Zarqānī 1995, I: 91). Mereka juga meyakini bahwa dengan mengkaji *asbāb an-nuzūl*, seorang mufasir akan terbantu dalam kegiatan penafsiran Al-Qur'an untuk memahami ayat secara lebih objektif, hal ini dikarenakan banyak sekali manfaat yang akan diperoleh oleh mufasir jika mengetahui *asbāb an-nuzūl*, diantaranya adalah: mengetahui hikmah penurunan ayat, mengetahui pengkhususan ayat, menghilangkan keraguan terhadap nama-nama yang tidak dijelaskan dalam ayat, dan lain-lain (as-Suyūṭī 2002, I: 190).

Dalam catatan az-Žahabī disebutkan bahwa penggunaan *asbāb an-nuzūl* sebagai salah satu metode tafsir sudah dimulai sejak masa-masa awal perkembangan tafsir, yakni pada masa Sahabat. Mereka sudah banyak yang memanfaatkan *asbāb an-nuzūl* dalam melakukan kegiatan penafsiran Al-Qur'an (az-Žahabī 1976, I: 45). Meskipun demikian, faktanya penafsiran-penafsiran yang datang dari warisan era klasik dan pertengahan lebih menekankan pada pendekatan linguistik. Penyebutan *asbāb an-nuzūl* ketika menafsirkan suatu ayat hanya sebagai informasi tambahan. Menurut Mustakim (2012: 183-184), *asbāb an-nuzūl* terkadang dianalisis sedemikian rupa oleh para mufasir klasik dan pertengahan tapi kiranya masih sebatas informasi mengenai kasus-kasus partikular yang dianggap menjadi latar belakang turunnya ayat. Selain itu, para mufasir terdahulu juga kurang tajam ketika memberikan analisis antara teks ayat dengan konteks historis. Artinya, dialektika teks dan konteks saat itu tampak kurang diapresiasi secara baik.

Al-Gazālī dan Pokok-pokok Pemikirannya

Nama lengkapnya adalah Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Ṭā'us Aḥmad aṭ-Ṭūsī asy-Syāfi'ī, lahir pada tahun 450 H/1058 di daerah yang bernama Ṭūs, Khurāsān Iran (Nawawī 2011: 61). Al-Gazālī menyanggah gelar sebagai *hujjat al-Islām* yang menurut Mūsa (1959: 184) prestasi tersebut berkat dua karyanya yang gemilang, yakni *Tahāfut al-Falāsifah* dan *Ihyā' Ulūm ad-Dīn*. Al-Gazālī dinilai sebagai seorang ilmuwan Islam yang ensiklopedis dengan menguasai hampir seluruh khazanah keilmuan dari berbagai disiplin yang berbeda. Kemampuannya mengelaborasi serta mengekspresikan gagasan-gagasan pemikiran pada setiap karyanya, dinilai sangat orisinal, kritis, dan komunikatif (Nawawī 2011: 58-59).

Al-Gazālī memulai pendidikannya sebagaimana layaknya anak-anak orang muslim pada saat itu, yakni menghafal Al-Qur'an, belajar membaca dan menulis, bahasa, ilmu hitung, kemudian baru mendalami fikih dengan berguru kepada ar-Razkānī (al-Ahnāwī, t.th.: 7). Menjelang usia 20 tahun, al-Gazālī kemudian hijrah ke Nisāpur untuk berguru kepada salah seorang teolog sekaligus *faqīh* yang bernama al-Juwainī atau yang sering dikenal dengan sebutan “Imām Ḥaramān”. Di Nisāpur inilah al-Gazālī memulai karir akademiknya dengan menulis beberapa karya di bidang *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* dalam mazhab Syāfi'ī. Bidang studi lain yang didalami al-Gazālī di Nisāpur adalah bidang sufisme. Ia mempelajari teori dan praktik sufi di bawah bimbingan Abū 'Alī al-Farmāzī aṭ-Ṭūsī. Sepeninggal guru-gurunya (al-Juwainī dan al-Farmāzī), al-Gazālī kemudian memutuskan untuk bergabung dengan majelis intelektual yang ada di Mu'askar, Bagdad. Di sinilah al-Gazālī berhasil menunjukkan kapasitasnya sebagai seorang ilmuwan. Hal ini ditandai dengan ketertarikan Niẓām al-Mulk (Perdana Menteri Dinasti Saljuk) untuk menobatkan al-Gazālī sebagai guru besar dan pemimpin madrasah Niẓamiyah di kota Bagdad pada tahun 484 H/1091 M. Selama menjadi guru besar, al-Gazālī aktif memberikan kuliah teologi dan *fiqh Syāfi'ī* (aṣ-Ṣarbāṣī, t.th.: 28-29).

Kemudian, setelah beberapa lama tinggal di Bagdad al-Gazālī melakukan perjalanan ke Makkah untuk melaksanakan haji ke Baitullah. Fase inilah yang kemudian sering dianggap sebagai awal mula orientasi al-Gazālī pada dunia tasawuf. Setelah itu, al-Gazālī berangkat ke Syam dan menetap di Damaskus. Selama di sana al-Gazālī tercatat berhasil menyelesaikan karya monumentalnya (*Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*) yang di kemudian hari karya tersebut menjadi sangat populer di dunia Islam. Menjelang wafatnya, al-Gazālī sempat kembali ke daerah Nisāpur untuk mengajar selama kurang lebih 3 tahun. Kemudian, untuk alasan yang tidak diketahui al-Gazālī kembali ke tanah kelahirannya (Ṭūs) pada tahun 502 H/1109 M. Di sini ia menghabiskan sisa hidupnya dengan aktifitas sufistik sampai wafat dalam usia 53 tahun, yaitu pada tahun 505 H/1111 (al-Ahnāwī, t.th.: 7-8).

Dalam menelusuri pokok-pokok pemikiran al-Gazālī tentang *asbāb an-nuzūl*, maka ada dua hal signifikan yang harus dipaparkan dalam kajian ini. Pokok-pokok pemikiran al-Gazālī tersebut akan penulis gunakan sebagai kerangka analisis dalam kajian yang dilakukan:

a. Eternalitas (*Qadīm*) Al-Qur'an

Konstruksi teologi al-Gazālī tidak berbeda jauh dengan para pendahulunya. Hanya saja al-Gazālī sebagai ilmuwan yang multidisipliner, bertopang pada tiga dimensi keilmuan yang ia kuasai, yakni logika (*mantīq*), filsafat

(*falsafah*), dan tasawuf. Proses integrasi dari beberapa keilmuan tersebut menjadikan al-Gazālī mempunyai corak tersendiri dalam teologinya, yakni disamping menyeimbangkan antara tekstualitas dan rasionalitas, al-Gazālī juga mengedepankan aspek supra-rasionalitas (intuisi).

Sebagai tokoh Asy'ariyyah, al-Gazālī juga menganggap bahwa Allah Swt mempunyai sifat-sifat *qadīm* yang tidak identik dengan zat-Nya dan mempunyai wujud diluar zat. Perbuatan dan daya manusia, menurut al-Gazālī merupakan ciptaan Allah. Al-Gazālī menganggap bahwa *ru'yatullāh* (melihat Allah) mungkin terjadi, karena sesuatu yang memiliki wujud dapat dilihat. Serta keadilan Allah tidak dapat diukur dengan keadilan hamba (manusia).¹

Al-Qur'an dalam persepsi al-Gazālī dianggap sebagai sebuah realitas yang eternal (*qadīm*), bukan sebagai makhluk sebagaimana asumsi Mu'tazilah. Dalam catatannya, al-Gazālī (2003: 92) menyatakan:

“Seluruh orang muslim telah bersepakat bahwa “kalam” adalah salah satu sifat Allah, dan Allah adalah dzat yang “*mutakallim*” (yang dapat berbicara). Sifat kalām yang disandarkan kepada Allah tersebut berupa sifat yang *qadīm*, sebagaimana telah disepakati oleh umat dengan adanya dalil naql yang datang dari para Nabi.”

Dari ungkapan tersebut dapat dipahami bahwa al-Gazālī menganggap *kalāmullāh* adalah sifat yang melekat pada zat Allah, bukan berupa suara maupun huruf, *kalāmullāh* tidak bisa disamakan dengan *kalām* selain Allah, sebagaimana wujud-Nya tidak bisa disamakan dengan wujud yang lain. Al-Gazālī dalam memandang esensi Al-Qur'an membedakan antara istilah *al-Qur'ān*, *al-qirā'ah*, dan *al-maqrū'*. *Al-maqrū'* (yang dibaca) menurut al-Gazālī hakikatnya adalah *kalāmullāh* yang *qadīm*. Adapun *al-qirā'ah* (bacaan) merupakan pekerjaan yang dilakukan *al-qārī'* (pembaca), hal ini dianggap *hadīs*. Sedangkan *al-Qur'ān* hakikatnya adalah *al-maqrū'*, oleh sebab itu dihukumi *qadīm* (al-Gazālī 2003: 97).

Istilah *qadīm* dalam perspektif al-Gazālī sebenarnya merupakan sebuah ungkapan untuk menyatakan sesuatu yang belum didahului oleh yang lain. Ia membuat ilustrasi bahwa huruf *ba'* (ب) dalam *basmalah* ada sebelum huruf *sin* (س), jadi huruf *ba'* tersebut adalah sesuatu yang *qadīm* (al-Gazālī, t.th., 1: 109). Untuk itu karena *kalam* melekat pada zat Allah, dan Allah telah ada sebelum yang lain ada, maka dalam proposisi ini Al-Qur'an sebagai *kalāmullāh* juga harus dihukumi *qadīm*.

Bagi al-Gazālī, *kalām* dalam arti “ucapan” atau “perkataan” dapat muncul dengan dua model: (1) dengan suara dan huruf (*kalām ḥarfī*), (2) de-

¹ Untuk melihat pokok-pokok teologi al-Gazālī, lihat: *al-Iqtisād wa al-I'tiqād*, (al-Gazālī 2003), bandingkan dalam: *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (al-Gazālī, t.th., 1: 89-121).

ngan *kalām nafsi* (al-Gazālī 2003: 93).

Menurut al-Gazālī, *kalāmullāh* adalah *kalām* dalam arti *nafsi* (mental/psikis), penggunaan suara dan huruf hanya sebagai tanda, sebagaimana terkadang *kalām* juga bisa dimengerti dengan gerakan-gerakan dan isyarat (al-Gazālī, t.th., I: 108). Sebelum al-Gazālī, teori *kalām harfi-nafsi* dalam teologi Asy'ariyyah ini sudah pernah digagas oleh pendahulunya, yakni al-Bāqillānī.

Menurut al-Bāqillānī (1957: 251), *kalām* esensinya adalah konsep makna yang ada di pikiran. Adapun suara dan huruf digunakan hanya untuk menggambarkan maksud, ide, dan gagasan yang ada. Lebih lanjut ia mengutip sebuah syair yang cukup terkenal:

إِنَّ الْكَلَامَ مِنَ الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

“Sesungguhnya ucapan (berasal) dari hati, sedangkan lisan hanya sebagai tanda (yang menggantikan) hati.”

Jadi, aliran Asy'ariyyah, khususnya al-Gazālī, memandang *kalāmullāh* yang mendapatkan predikat *qadīm* adalah *kalām nafsi*, bukan *kalām* yang sudah termanifestasikan dalam suara dan huruf (al-Gazālī 2003: 97). Menurut hemat penulis, perbedaan antara Asy'ariyyah dan Mu'tazilah dalam menyoal eternalitas Al-Qur'an ini terletak pada upaya untuk mengesakan Tuhan (*tanzih al-bāri*). Dalam teologi al-Gazālī, postulat “*Al-Qur'an Qadīm*” dipahami sebagai usaha untuk menjaga eksistensi Tuhan, yang mana jika Al-Qur'an dipahami sebagai hal yang *hadīs*, maka konsekuensinya Allah juga akan dianggap *hadīs*. Sementara, Mu'tazilah justru beranggapan bahwa jika Al-Qur'an dipandang sebagai realitas yang *qadīm*, maka akan ada *ta'addud al-qudamā'* (dualisme eternal).

b. Hukum Kausalitas

Kausalitas, dalam khazanah Islam disejajarkan dengan pengertian *sababiyyah* yang sering dipahami sebagai “prinsip-prinsip yang menyatakan bahwa segala peristiwa memiliki sebab” (aṣ-Ṣadr 1989: 261). Menurut tradisi skolastik, sebab merupakan prinsip sehingga sesuatu menjadi ada. Sesuatu yang menjadi “ada” diyakini memiliki sebab untuk keberadaannya. Dengan kata lain, apapun yang mulai ada, menuntut adanya sebuah sebab (*cause*). Karena itu, sebab selalu dikaitkan dengan akibat (*effect*), kemudian disebut sebab-akibat (Nawawī 2011: 36). Kajian tentang hukum kausalitas ini kemudian dikembangkan pula oleh filosof muslim, seperti al-Kindī, al-Farābī, Ibnu Sina, Ibnu Tūfāil, dan Ibnu Rusyd, semua meyakini bahwa segala yang ada harus tunduk pada logika sebab-akibat (Nawawī 2011: 48).

Al-Gazālī mencatat bahwa istilah *sabab* dalam pandangan ulama' di-

identikkan dengan kata *aṭ-Ṭarīq* (jalan) dan *al-ḥabl* (tali); *sabab* adalah “sesuatu yang dengannya (‘indahū) bisa terwujud sesuatu yang lain, tetapi bukan karenanya (la bihī)” (al-Gazālī 1902: 94).

Hukum kausalitas—yang kemudian dipahami sebagai *sunnatullāh*—adalah pokok bahasan yang menjadi inti kritik (*core critical*) al-Gazālī dalam menyusun karyanya *Tahāfut al-Falāsifah*. Yudian W. Asmin (1994: 115) menyebutkan bahwa tujuan al-Gazālī mengkritik kausalitas adalah untuk menegakkan mukjizat Nabi dan Kemahakuasaan Tuhan secara mutlak.

Dalam mengkritik kausalitas, al-Gazālī mula-mula menyatakan bahwa hubungan sebab dan akibatnya tidaklah bersifat niscaya atau tidak pasti (al-Gazālī 1966: 239). Faktor penguat satu-satunya untuk mempercayai hubungan pertalian sebab-akibat adalah pengalaman, yakni apa yang bisa disebut akibat (*effect*) adalah tidak lain hanya kebiasaan (*al-‘ādah*) saja yang sudah melalui observasi empiris. Dengan mengganti istilah *al-‘ādah* dengan *sunnah*, dan *sabab* dengan *syarṭ*, al-Gazālī telah menegaskan penolakannya terhadap logika sebab-akibat yang digagas oleh para filosof, baik dari kalangan muslim maupun Barat (Nawawī 2011: 90).

Al-Gazālī menganggap bahwa relasi sebab-akibat bersifat asosiatif (*iqtirāniyah*), dan hal itu sudah menjadi bagian dari takdir Allah yang sudah ditentukan sejak zaman *azali* (al-Gazālī 1966: 239). Dengan kata lain, kebiasaan-kebiasaan yang diamati manusia—yang kemudian disebut kausalitas—itu pada hakikatnya sudah ditentukan oleh Allah, sehingga klaim keniscayaan kausalitas menurut al-Gazālī tidak bisa diterima. Ia menganggap hubungan sebab-akibat hanya mungkin saja terjadi. Adanya sebab tidak mengharuskan adanya akibat, sehingga mungkin saja ada orang yang terkena api tetapi ia tidak merasakan panas ataupun terbakar, sebagaimana yang terjadi pada Nabi Ibrāhīm a.s.

c. Relasi Hukum Kausalitas dan *Asbāb an-Nuzūl*: Perspektif al-Gazālī

Sebelumnya sudah dipaparkan bahwa al-Gazālī menilai hubungan sebab-akibat bukanlah suatu keniscayaan (al-Gazālī 1966: 239). Adanya sebab belum tentu akan menimbulkan akibat. Hubungan sebab-akibat ini, kata al-Gazālī bukanlah niscaya ataupun mustahil, tetapi hanya bersifat mungkin: bisa terjadi dan bisa tidak terjadi. “Yang terjadi sesudahnya” tidak pernah mengimplikasikan terhadap apa “yang terjadi sebelumnya” (Asmin 1994: 115).

Dalam konteks *asbāb an-nuzūl*, jika logika sebab-akibat ini dipahami sebagai hal yang tidak niscaya, lalu bagaimana hubungan antara peristiwa yang terjadi dengan ayat yang turun? Apakah dinamika penurunan wahyu yang menyesuaikan peristiwa dan kejadian juga menggunakan logika sebab-akibat?

Mengenai persoalan tersebut, Rasyīd (1999: 28) pernah menyatakan bahwa fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia akan mengasumsikan penurunan Al-Qur'an yang tidak harus mempunyai sebab. Sebab-sebab (peristiwa) yang mengiringi turunnya suatu ayat hanya digunakan sebagai wahana untuk mempermudah pemahaman terhadap Al-Qur'an. Dengan pernyataan itu Rasyīd setidaknya telah mengemukakan pandangannya terkait logika sebab-akibat dalam dinamika penurunan wahyu, yang dalam hal ini Rasyīd terlihat tidak mengakui berlakunya hukum kausalitas dalam *asbāb al-nuzūl* dan ayat yang diturunkan, walaupun faktanya ayat turun setelah peristiwanya terjadi dan memiliki hubungan yang erat.

Untuk memastikan hubungan antara peristiwa yang terjadi dan ayat yang turun, para ulama dalam mendefinisikan *asbāb an-nuzūl*, banyak yang menambahkan kriteria "*ayyāma wuqū'ihī*" (di saat terjadinya peristiwa), agar peristiwa yang disinyalir sebagai "*asbāb*" benar-benar memiliki relevansi dengan ayat Al-Qur'an yang turun (as-Suyūṭī 2002: 8). Az-Zarqānī (1995, I: 89) bahkan menegaskan bahwa maksud dari "*ayyāma wuqū'ihī*" adalah peristiwa penyebab turunnya suatu ayat harus terjadi di zaman Nabi. Ini dilakukan untuk menghindari kesalahan yang pernah dilakukan oleh al-Wahidī (1991: 491) yang menganggap cerita tentang upaya penghancuran Kakbah oleh tentara penunggang gajah dari Habsyah sebagai *asbāb an-nuzūl* Surah al-Fīl.

Walaupun demikian, upaya para ulama dalam menjamin relevansi peristiwa yang terjadi dengan ayat yang turun sama sekali tidak menunjukkan pengakuan mereka terhadap keniscayaan kausalitas dalam dialektika penurunan wahyu, mengingat dalam teori yang mereka bangun, ayat bisa saja turun sebelum terjadinya peristiwa. Hal ini sebagaimana yang terjadi ketika perang badar, jauh-jauh hari sebelum peristiwa itu terjadi, sebuah ayat yang membicarakan hal tersebut sudah diturunkan kepada Nabi Muhammad (az-Zarkasyī, t.th., I: 33).

Bagi al-Gazālī sendiri, ia menghendaki hubungan yang ada antara sebab dan akibat bersifat *iqtirāniyyah* (asosiatif). Hal tersebut dapat kita baca dari pandangan al-Gazālī terhadap definisi *as-sabab*, ia menyatakan: "*sesuatu yang dengannya (indahū) bisa terwujud sesuatu yang lain, tetapi bukan karenanya (la bihī)*" (al-Gazālī 1902, I: 94).

Kemudian, dapat dirumuskan bahwa hubungan sebab-akibat dalam perspektif al-Gazālī memiliki dua perbedaan yang mendasar. *Pertama*, hubungan yang bersifat *iqtirāniyyah* (asosiatif), yakni hubungan relasional yang secara bersama-sama membentuk satu kesatuan utuh yang tidak saling mempengaruhi. Kata "*indahū*" yang ada dalam definisi *as-sabab* diatas menunjukkan pengertian hubungan sebab-akibat jenis ini. Dengan kata lain adanya sebab tidak harus menimbulkan akibat, begitu juga

sebaliknya, munculnya sebuah akibat tidak mengharuskan adanya sebab. *Kedua*, hubungan yang bersifat *ta'sīriyyah* (implikatif), yaitu hubungan sebab-akibat yang saling mempengaruhi. Hubungan ini dapat kita amati dari kata *biḥī* dalam definisi *as-sabab* tersebut, huruf *ba'* dalam kata *biḥī*, mengindikasikan adanya hubungan implikatif dari keduanya (sebab-akibat). Lebih lanjut al-Gazālī (1966: 239) menyatakan:

“Sesungguhnya proses asosiasi (*al-iqtirān*) antara apa yang diyakini menurut kebiasaan sebagai ‘sebab’ dan apa yang diyakini sebagai ‘akibat’, dalam pandangan kami bukanlah suatu hal yang niscaya. Akan tetapi, keduanya bukan berarti yang demikian ini akan seperti itu, dan yang seperti itu akan demikian. Menetapkan salah satunya bukan berarti menetapkan yang lain, menafikan salah satunya bukan berarti menafikan yang lain. Adanya salah satu belum tentu menjadikan yang lain ada, tidak adanya salah satu juga belum tentu menjadikan yang lain tidak ada. Seperti; haus-minum, lapar-makan, sembuh-minum obat, dan lain sebagainya. Hubungan atau asosiasi perkara-perkara tersebut sudah ditakdirkan oleh Allah Swt dengan cara menciptakannya secara merata, bukan karena hal itu merupakan keniscayaan yang ada pada dirinya sendiri.”

Dalam menyusun argumentasi mengenai kausalitas tersebut al-Gazālī memang tidak membicarakan tentang *asbāb an-nuzūl* secara eksplisit, tetapi penulis meyakini bahwa ungkapan ini juga menyoal diskursus sebab-akibat yang ada dalam *asbāb an-nuzūl* dan ayat yang turun, karena al-Gazālī dalam ungkapannya tidak membatasi istilah “sebab” dengan ketentuan yang bersifat khusus. Artinya istilah sebab-akibat yang dibicarakan al-Gazālī tersebut berlaku secara umum, tidak terkecuali *asbāb an-nuzūl* juga masuk di dalamnya.

Dari konsep teoritik di atas, al-Gazālī paling tidak sudah menjelaskan persepsinya secara implisit tentang *asbāb an-nuzūl*. Tawaran definisinya tentang *as-sabab* telah mengimplikasikan konsepsi al-Gazālī tentang penolakan terhadap keniscayaan kausalitas. Tak pelak, sebagai konsekuensinya kesimpulan tersebut juga harus menganggap hubungan antara peristiwa *asbāb an-nuzūl* dan ayat yang turun bukanlah suatu keniscayaan.

d. Konsepsi *Asbāb an-Nuzūl* dalam Teologi al-Gazālī

Pertanyaan menarik yang harus terjawab dalam tahap ini adalah jika *asbāb an-nuzūl* dipahami sebagai peristiwa yang mendahului turunnya sebuah ayat, lalu bagaimana kedudukan eternalitas (*qadīm*) Al-Qur'an dalam perspektif teologi al-Gazālī? Al-Gazālī secara eksplisit memang tidak pernah menyoal kajian *asbāb an-nuzūl* dalam karya-karya teologinya. Namun demikian, definisi “*as-sabab*” yang pernah ia sampaikan dan argumentasi

penolakannya terhadap keniscayaan kausalitas akan membantu untuk merumuskan jawaban dari pertanyaan ini.

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan, bahwa kerangka filosofis yang dikonstruksi al-Gazālī mengenai hukum kausalitas menyebabkan hubungan sebab-akibat yang ada dalam dinamika penurunan wahyu juga harus dipandang sebagai relasi yang tidak niscaya. Eksistensi suatu peristiwa tidak dapat dipastikan sebagai sebab turunnya suatu ayat. Pandangan filosofis al-Gazālī ini sebenarnya terbangun atas konsep teologinya yang menganggap bahwa asosiasi antara sesuatu yang diyakini sebagai sebab dan sesuatu yang dianggap sebagai akibat hakikatnya sudah ditakdirkan oleh Allah (al-Gazālī 1966: 239). Ini juga berlaku bagi peristiwa-peristiwa *asbāb an-nuzūl*. Eksistensinya di dunia merupakan perwujudan dari takdir yang jauh-jauh hari sebelumnya sudah direncanakan. Sehingga, munculnya peristiwa yang terjadi pada manusia, dalam teologi al-Gazālī, belum tentu dapat dianggap telah mendorong suatu ayat diturunkan dari langit.

Istilah “takdir” dalam ungkapan al-Gazālī setidaknya telah mengasumsikan adanya campur tangan Tuhan dalam setiap aktifitas manusia. Konsep ini erat kaitannya dengan ajaran Okasionalisme yang berkembang dalam aliran Asy’ariyyah. Ajaran Okasionalisme adalah bentuk kepercayaan adanya intervensi langsung dari Tuhan pada semua kejadian yang ada di alam. Asy’ariyyah kemudian mengembangkan kepercayaan ini dalam teori atomistik (*maḥab az-ḥurriyyah*) mereka (Bakar 1994: 89–113).

Ajaran tersebut secara tidak langsung akan menegaskan peran manusia dalam setiap peristiwa yang terjadi. Manusia diposisikan sebagai subjek yang pasif, walaupun manusia sendiri yang melakukan perbuatannya tetapi ide, gagasan, kekuatan, dan perbuatan tersebut sudah *all in* dalam takdir Tuhan. Oleh karena itu, mekanisme penurunan Al-Qur’an yang sekilas tampak menggunakan dialektika sebab-akibat, dalam perspektif al-Gazālī bisa terjadi karena adanya *irādatullāh* (kehendak Allah) yang bersifat eternal. Tanpa itu kiranya tidak akan mungkin terjadi. Ia kemudian menulis:

إِنَّ كُلَّ الْخَوَارِثِ حَدَثَتْ بِإِرَادَةِ قَدِيمَةٍ تَعَلَّقَتْ بِهَا

“Setiap hal-hal baru terjadi karena adanya *irādah* (kehendak) Allah yang *qadīm*, yang (semuanya) bergantung padanya” (al-Gazālī 2003: 88).

Pandangan al-Gazālī tersebut telah merepresentasikan penolakannya terhadap independensi peristiwa-peristiwa *asbāb an-nuzūl*, maksudnya peristiwa itu tidak terjadi dengan sendirinya, melainkan memang sudah dikehendaki oleh Allah sebelumnya. Dalam konteks lain, al-Gazālī (2003: 84) menguatkan argumentasinya dengan menyatakan:

إِنَّ تَعَلُّقَ الْإِرَادَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِإِيجَادِ الشَّيْءِ أَوْ إِعْدَامِهِ هُوَ تَعَلُّقٌ قَدِيمٌ وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ

حَادِثًا. إِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا لَكَانَ اللَّهُ غَيْرَ عَالِمٍ بِبَعْضِ مَا يُرِيدُ وَفِعْلِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَهَذَا مُحَالٌ

“Sesungguhnya hubungan antara kehendak Tuhan dengan penciptaan sesuatu atau peniadaannya merupakan hubungan yang bersifat qadim, hal itu tidak mungkin bersifat hadis. Jika hubungan tersebut dianggap sebagai “yang hadis”, maka berarti Allah tidak mengetahui apa-apa yang ia kehendaki dan akan dilakukan-Nya pada waktu mendatang, dan ini mustahil.”

Konsekuensi dari statemen ini akan memandang bahwa *asbāb an-nuzūl* adalah bagian dari “*al-hawādīs*” (perkara yang baru), yang muncul dari *af’āl al-‘ibād* (perbuatan manusia). Selain itu, al-Gazālī juga menganggap hubungan yang ada antara peristiwa yang menjadi “sebab” dengan ayat yang menjadi “akibat” adalah relasi yang tidak dapat dilepaskan dari lingkaran ilmu Allah. Artinya peristiwa-peristiwa yang kemudian disinyalir menjadi penyebab turunnya suatu ayat pada dasarnya sudah diketahui oleh Allah terlebih dahulu, sehingga eksistensinya amat bergantung pada pemahaman takdir secara konseptual.

Dari paparan tersebut, peristiwa *asbāb al-nuzūl* dalam pandangan al-Gazālī kemudian dapat kita petakan menjadi dua entitas yang berbeda, yakni (1) peristiwa yang masih berupa ide dan konsep dalam skenario takdir, peristiwa ini bersifat eternal, (2) dan peristiwa yang sudah teraktualisasikan dalam kehidupan yang sebenarnya, peristiwa yang demikian dianggap sebagai hal yang temporal. Dari perbedaan ini kemudian dapat disimpulkan bahwa peristiwa *asbāb an-nuzūl* yang terekam dalam sejarah penurunan Al-Qur’an merupakan bentuk aktualisasi dari takdir yang sudah Allah tentukan sebelumnya. Sehingga, selain gagasan *kalām nafsi-harfi* versi al-Gazālī, pandangan terhadap *asbāb an-nuzūl* tersebut secara tidak langsung akan menyebabkan diakuinya *asbāb an-nuzūl* dalam tataran *fikri* (ide/konsep) dan *asbāb an-nuzūl wāqī’i* (faktual). Oleh karena itu, adanya sebab maupun tidak dari ayat-ayat yang turun, tidak akan menyebabkan status ke-*qadīm*-an Al-Qur’an menjadi hilang. Dengan kata lain, Al-Qur’an dan *asbāb an-nuzūl*-nya pada dasarnya sama-sama memiliki sifat *qadīm* dalam eksistensinya yang metafisis.

Implikasi Pemikiran al-Gazālī terhadap Epistemologi Tafsīr

Bahasan dalam poin ini sebenarnya berupaya untuk menggambarkan bagaimana al-Gazālī dengan pemikiran filsafat dan teologi seperti itu memandang eksistensi *asbāb an-nuzūl* dalam epistemologi penafsiran Al-Qur’an. Namun demikian, sebelum melangkah lebih jauh penting kiranya untuk memaparkan terlebih dahulu pandangan al-Gazālī mengenai teori *qiyās* (analogi) dan *ta’wil*. Kajian *qiyās* dan *ta’wil* versi al-Gazālī ini sedikit

banyak dapat menggambarkan pengaruh pemikiran filsafat dan teologi al-Gazālī dalam epistemologi tafsīr yang ia bangun.

Kajian tentang *qiyās* memang banyak dibahas dalam ranah *Uṣūl al-Fiqh*, tetapi karena yang dijadikan objek *qiyās* adalah dalil-dalil yang ada dalam Al-Qur'an, maka tidak berlebihan jika menganggap *qiyās* sebagai bagian dari epistemologi tafsīr. Teori *qiyās* secara khusus dibahas al-Gazālī dalam karyanya yang berjudul: *Asās al-Qiyās*. Al-Gazālī dengan tegas mendeklarasikan bahwa karyanya tersebut ditujukan sebagai jawaban atas tuduhan dan serangan beberapa ulama golongan Syi'ah dan Mu'tazilah yang menganggap prinsip yang dianut dalam *qiyās* tidak lain murni memosisikan akal sebagai penentu hukum (al-Gazālī 1993: 1), sementara hal ini sangat bertentangan dengan prinsip yang dianut oleh paham Asy'ariyyah, yang menjadikan wahyu sebagai pemilik otoritas penuh terhadap proses penetapan hukum.

Mengenai hal ini, al-Gazālī menanggapi dengan menyatakan bahwa hukum-hukum *Syara'* pada hakikatnya bersifat *tauqīfī* (al-Gazālī 1993: 2), artinya semua hukum sudah ditetapkan oleh Allah Swt dalam berbagai *naṣ syar'ī*, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Pemahaman *qiyās* yang didasarkan hanya pada prinsip kesamaan *illat* (alasan) hukum antara *al-Aṣl* (hukum asal) dan *al-Far'u* (hukum cabang) saja, secara filosofis tidak dapat dibenarkan oleh logika. Sebab, menurut al-Gazālī, dua substansi yang berbeda tidak mungkin memiliki satu sifat. Artinya dua hal yang berbeda tidak mungkin berdiri pada tempat yang sama secara bersamaan (al-Gazālī 1993: 14). Jika *illat* hukum *al-Aṣl* dipakai untuk menentukan status hukum *al-Far'u*, maka berarti *al-Aṣl* sudah tidak punya tempat lagi dalam *illat* tersebut. Hal ini menurut al-Gazālī tidak bisa disebut sebagai penyamaan (*ilhāq*), karena *al-Aṣl*-nya sudah tidak ada atau bisa dikatakan sudah digeser oleh *al-Far'u*.

Al-Ghazālī menganggap bahwa prinsip kesamaan dan kemiripan harus terdiri dari dua substansi yang berbeda (al-Gazālī 1993: 15). Maksudnya, dua orang yang sama atau mirip, esensinya adalah dua orang yang berbeda, bukan satu orang. Dua orang yang berbeda tidak mungkin berada dalam satu waktu dan satu tempat secara bersamaan. Jadi, dalam perspektif al-Gazālī *qiyās* bukanlah proses penyamaan hukum suatu perkara dengan perkara lain, karena hal tersebut secara logika tidak mungkin bisa terjadi. Al-Gazālī menghendaki dalam proses *qiyās* yang dijadikan dasar adalah keumuman hukum yang diambil dari *illat*-nya, bukan proses penyamaan antara *al-Aṣl* dan *al-Far'u* karena kesamaan *illat* (al-Gazālī 1993: 16).

Sebagai contoh dalam *qiyās* yang dilakukan pada air hasil perasan anggur (*an-nabīẓ*), yang dalam hal ini *naṣ* hanya berbicara tentang *khamr* dengan *illat*: karena memabukkan (*muskir*). Dalam pandangan al-Gazālī,

qiyās pengharaman *an-nabīz* kepada hukum *khamr* bukanlah karena *illat*-nya yang sama tetapi karena sifat keumuman (*'umūmiyyah*) *illat* tersebutlah yang menjadikan *an-nabīz* juga dihukumi haram. Maksudnya, walaupun tidak disamakan atau dimirip-miripkan, secara otomatis sifat *'umūmiyyah* itu akan berimplikasi dengan sendirinya terhadap hukum-hukum lain di luar *khamr* yang memiliki *illat* sama atau sejenis (al-Gazālī 1993: 27).

Dalam kesempatan itulah al-Gazālī tampil sebagai seorang Ulama' yang mendasarkan teori *qiyās* dengan perspektif filsafat dan teologinya. Keraguannya terhadap penyamaan dua hukum dengan satu *illat* adalah bagian dari implikasi filsafat, sementara penegasannya terhadap detensivitas (*tauqifiyyah*) hukum adalah manifestasi dari teologinya, yang mana meng-hendaki penegasan otoritas wahyu dalam *ijtihād* yang dilakukan.

Selain *qiyās*, dimensi teologis pemikiran al-Gazālī juga nampak ketika membicarakan tentang teori *ta'wil*. Al-Gazālī cenderung lebih memilih terminologi *ta'wil* daripada *tafsīr*. *Ta'wil* bagi al-Gazālī (1992: 21) merupakan jalan yang harus ditempuh ketika hasil pemahaman Al-Qur'an bertentangan dengan akal (rasio). *Ta'wil* yang ditawarkan oleh al-Gazālī adalah *ta'wil* yang mengkonvergensi antara wahyu, akal, dan intuisi sekaligus (al-Gazālī 2013: 129-130).

Munculnya peranan intuisi (*ẓāuq*) dalam pandangan al-Gazālī ini merupakan bentuk manifestasi epistemologi *intuitif*-nya. *Ta'wil* yang didapatkan dari perolehan intuitif ini merupakan implikasi dari pengakuan al-Gazālī terhadap konsep *al-kasyf* dalam menemukan hakikat kebenaran. Konsep epistemologi tersebut kemudian dalam persepsi al-Gazālī lebih dikenal dengan istilah *ma'rifat* atau *mukāsyafah*, yang mana berarti: "terbukanya rahasia-rahasia ketuhanan dan tersingkapnya aturan Tuhan yang meliputi segala sesuatu yang ada" (al-Gazālī, t.th., 1: 20). Hal ini oleh Mitsa (2005: 24) dianggap sebagai orientasi perdebatan teologis pada masa itu yang kemudian mempengaruhi pemikiran al-Gazālī tentang konsep *ma'rifat*nya yang bernuansa ketuhanan.

Dalam memandang *asbāb an-nuzūl*, al-Gazālī mengakui bahwa pengetahuan tentang *asbāb an-nuzūl* akan memberikan manfaat dan kegunaan yang banyak dalam memahami Al-Qur'an, yakni dapat mengetahui proses penurunan wahyu, sejarah, cerita, dan perkembangan Syari'at Islam (al-Gazālī 1902: 61). Walaupun demikian, manfaat pengetahuan *asbāb an-nuzūl* tersebut tidak diposisikan al-Gazālī sebagai hal yang dapat memengaruhi penafsiran, hal ini karena al-Gazālī lebih cenderung mengakui ka'idah: "*al-'ibrah bi 'umūm al-laḥẓi la bi khusūṣ as-sabab*" (yang dipertimbangkan dalam proses *istinbāt* adalah keumuman lafaznya, bukan kekhususan sebab). Sebagaimana al-Gazālī (1902: 60) pernah menyatakan:

وَرُودُ الْعَامِّ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ لَا يُسْقِطُ دَعْوَى الْعُمُومِ

“Berlakunya lafaz yang umum atas sebab-sebab yang khusus tidak menggurkan klaim atas keumumannya”.

Kaidah tersebut secara tidak langsung telah memisahkan teks dari konteks sejarahnya. Seberapapun penting *asbāb an-nuzūl*, dengan kaidah ini upaya apapun terhadap pengkajiannya akan dipandang sebelah mata dan tidak menuai signifikansinya dalam *tafsīr*. Implikasi dari kaidah ini akan berujung pada penolakan terhadap *asbāb an-nuzūl* sebagai bagian dari pendekatan *tafsīr*, dan lebih dipahami sebagai wawasan informatif daripada sebuah pendekatan metodologis. Kecenderungan penulisan kitab-kitab *asbāb an-nuzūl* yang terpisah dari kitab *tafsīr* sedikit banyak telah membuktikan adanya penegasian *asbāb al-nuzūl* dari berbagai cakupan pendekatan yang ada dalam kajian *tafsīr*.

Mengenai ini, al-Gazālī (1902: 60) menyatakan bahwa yang patut dijadikan *hujjah* adalah lafaz dari *Syārī’* (Allah), bukan pertanyaan ataupun sebab-sebab tertentu yang mendorong turunnya suatu ayat. Dari ungkapan tersebut, al-Gazālī nampak sekali kurang apresiatif terhadap eksistensi *asbāb an-nuzūl* sebagai metode pendekatan *tafsīr*. Dalam hal ini al-Gazālī sama saja tidak memberikan kesempatan untuk mengembangkan sisi normativitas *asbāb an-nuzūl* tersebut. Aspek historisitas wahyu yang diperjuangkan dalam kajian *asbāb an-nuzūl* versi al-Gazālī tidak akan memengaruhi kesimpulan-kesimpulan interpretasi yang bersifat normatif (hukum).

Di sini, penulis menilai bahwa Asy’ariyyah, khususnya al-Gazālī, melalui pengakuan mereka terhadap otoritas “keumuman lafaz”, telah meletakkan dasar tekstualitas yang ketat dalam proyek penafsiran. Padahal, teori *qiyās* mereka seharusnya membuka ruang gerak yang bebas terhadap historisitas teks sebagai alat untuk memproduksi makna. Karena proses *ta’līl-hukmi* tidak akan maksimal tanpa melihat fakta-fakta proses penurunan wahyu. Tawaran pendekatan sejarah dari siapa pun—termasuk *double movement*-nya Fazlur Rahman—tidak akan direspon dengan baik jika kaidah “*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓi*” masih berlaku rigid dan tidak ada upaya reformulasinya.

Paradigma yang dibangun oleh al-Gazālī berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* ini, menurut penilaian penulis, telah terpengaruh oleh konstruk teologinya. Paling tidak paradigma al-Gazālī ini lahir dari persepsinya tentang eternalitas Al-Qur’an. Hal ini terbukti, ketika ditanya tentang manfaat kenapa ayat harus diakhirkan menunggu peristiwa terjadi jika memang ayat-ayat tersebut berbicara tentang konsep-konsep yang umum? Pertanyaan tersebut dijawab oleh al-Gazālī (1902: 61) dengan menyatakan:

وَلِمَ قُلْتُمْ لَا فَايِدَةَ فِي تَأْخِيرِهِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِفَايِدَتِهِ؟ وَلِمَ طَلَبْتُمْ لِأَفْعَالِ اللَّهِ فَايِدَةً؟ بَلِ
 لِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يُنْشِئَ التَّكْلِيفَ فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ، وَلَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ. ثُمَّ تَقُولُ: لَعَلَّهُ عَلِمَ أَنَّ
 تَأْخِيرَهُ إِلَى الْوَاقِعَةِ لُطْفٌ، وَمَصْلَحَةٌ لِلْعِبَادِ دَاعِيَةٌ إِلَى الْإِنْقِيَادِ، وَلَا يَحْضُلُ ذَلِكَ بِالتَّأْخِيرِ،
 وَالتَّأْخِيرِ

“Kenapa kalian menganggap pengakhiran tersebut tidak ada manfaatnya? Padahal Allah Swt lebih tahu tentang manfaatnya. Dan kenapa kalian mencari manfaat dari pekerjaan-pekerjaan Allah Swt? Padahal itu merupakan hak Allah Swt, terserah Dia membebankan *taklif* kapan pun sesuai keinginan-Nya. Allah tidak dimintai pertanggungjawaban atas apa yang Dia kerjakan, barangkali Dia telah tahu dalam pengakhiran penurunan suatu ayat yang disesuaikan dengan peristiwa tersebut merupakan sebuah kelembutan dan dapat memberikan kemaslahatan kepada hamba-hamba Allah Swt serta dapat mendorong agar mudah diamalkan, dan ini tidak ada hubungannya dengan *taqdīm* (pendahuluan) maupun *ta'khīr* (pengakhiran)”.

Dari ungkapan inilah al-Gazālī terlihat mengedepankan teologinya dalam memandang esensi *asbāb an-nuzūl*. Artinya al-Gazālī telah menegaskan bahwa semua peristiwa yang terjadi di dunia pada dasarnya telah didahului dengan *ilmullāh* yang *qadīm*. Penolakan al-Ghazālī terhadap upaya mempertanyakan eksistensi *asbāb an-nuzūl* ini mengasumsikan penolakannya untuk memakai *asbāb an-nuzūl* sebagai metode pendekatan *tafsīr*. Hal itu tentu karena dalam teologi yang dikonstruksi al-Gazālī, peristiwa *asbāb an-nuzūl* diyakini sudah ditakdirkan oleh Allah jauh-jauh hari sebelumnya. Dengan demikian, menggunakan *asbāb an-nuzūl* sebagai pendekatan *tafsīr* menjadi tidak relevan untuk dilakukan.

Oleh karena itu, wajar saja jika dalam teori *ta'wīl* yang digagas al-Gazālī, penulis tidak menemukan perhatian khusus darinya mengenai kajian *asbāb an-nuzūl*. Ia justru lebih tertarik dengan *ta'wīl* intuitifnya, yang lebih mengedepankan epistemologi *al-kasyf*. Metode inilah yang di kemudian hari diterjemahkan oleh Ābid al-Jābirī sebagai epistemologi *irfānī*.

Penutup

Al-Gazālī adalah pemikir yang tidak mengakui keniscayaan sebab-akibat. Al-Gazālī telah menyatakan bahwa relasi antara sebab-akibat yang terjadi di alam, pada dasarnya sudah menjadi ketentuan (*taqdīr*) yang ditetapkan oleh Allah. Pernyataan ini mengasumsikan bahwa *asbāb an-nuzūl* juga sudah ditakdirkan. Adanya peristiwa yang terjadi pada manusia (sebab), dalam konsepsi al-Gazālī, belum tentu mendorong suatu ayat (akibat) akan diturunkan dari langit, sebagaimana suatu ayat yang turun juga belum tentu memiliki sebab pendorongnya. Jadi, relasi antara hukum kausalitas dan

asbāb an-nuzūl dalam persepsi al-Ghazālī bersifat asosiatif (*iqtirāniyah*).

Konsepsi *asbāb an-nuzūl* dalam teologi al-Gazālī menghendaki peristiwa yang menyebabkan turunnya suatu ayat, harus dipahami sebagai entitas yang sudah dikehendaki oleh Allah secara eternal. Al-Gazālī juga menyatakan bahwa hubungan yang ada antara peristiwa yang menjadi “sebab” dengan ayat yang menjadi “akibat” hakikatnya adalah hubungan yang bersifat eternal. Konsep ini sangat erat kaitannya dengan gagasan *kalām nafsi-ḥarfi* versi al-Gazālī. Persepsinya tentang esensi *kalām* yang dianggap eternal dan artikulasi *kalām* dalam suara atau huruf yang dinilai sebagai hal temporal, sebenarnya tidak jauh berbeda dengan eternalitas peristiwa *asbāb an-nuzūl* dan temporalitasnya.

Karena konsepsi teologi al-Gazālī dalam memandang *asbāb an-nuzūl* esensinya adalah peristiwa-peristiwa yang eternal atau telah diketahui Allah lebih dulu, maka dalam epistemologi penafsirannya, al-Gazālī menganggap manfaat kajian *asbāb an-nuzūl* hanya bersifat informatif. Ia lebih menekankan pada keumuman lafaz-nya daripada kekhususan sebab. Dengan perspektifnya tersebut, al-Gazālī telah meletakkan dasar tekstualitas yang ketat dalam proyek penafsiran, padahal teori *qiyās* yang diakui oleh *Uşūlliyūn* dari kubu Asy’ariyah, khususnya al-Gazālī, seharusnya membuka ruang gerak yang bebas terhadap historisitas teks dan dapat memosisikan aspek sejarah sebagai alat untuk memproduksi makna.

Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak, khususnya mitra bestari yang telah menelaah artikel ini.

Daftar Pustaka

- Al-Ahnāwī, Ahmad Fu'ād. T.th. "*Taqdīm*" dalam Abdul Karim al-'Usmān. *Sirāh al-Gazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fihī*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Al-Asy'arī, Abū Hasan. 1977. *Al-Ibānah 'An Uṣūl ad-Diyānah*. Kairo: Dār al-Anshār.
- Asmin, Yudian W. 1994. "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam". *Al-Jami'ah*, No. 57, 1994.
- Bakar, Osman. 1994. "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'ariyah" dalam *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muhammad. 1957. *Kitāb at-Tamhīd*. Beirut: Maktabah al-Syarqiyah.
- Dunya, Sulaimān. 1971. *Al-Haqīqah fī Nazr al-Ghazālī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Faḍlī, Abd al-Hādī. 1993. *Khulāṣat Ilmi al-Kalām*. Beirut: Dār Mu'arrikh al-Arabī.
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad. 1902. *Al-Mustaṣfā*. Mesir: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah.
- . 1966. *Tahāfut al-Falāsifah*, Sulaimān Dunyā (Ed.). Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- . 1992. *Qānūn at-Ta'wīl*. Damaskus: T.p
- . 1993. *Asās al-Qiyās*. Riyāḍ: Maktabah al-Ubaikan.
- . 2003. *Al-Munqiz min ad-Dalal*. Beirut: Dār al-Andalus.
- . 2003. *Al-Iqtisād wa al-Itiqād*. Beirut: Dār Kutaiba.
- . T.th. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Semarang: Toha Putra.
- Imārah, Muhammad. 1997. *Tayyārāt al-Fikrī al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Syurūq.
- Kašīr, Ibnu. 1996. *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Mitsa, F. 2005. *Al-Ghazālī wa al-Ismā'iliyyūn: al-'Aql wa Sulṭah fī Islām al-Aṣr al-Wasīf*. Beirut: Dār as-Sāqī.
- Mūsa, Muhammad Yūsuf. 1959. *Baina al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'yi Ibnu Rusyd wa Falāsifah 'Aṣr al-Wasīt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Nawawī, Ahmad. 2011. *Perspektif Teologi dan Filsafat - al-Ghazālī dan Hume : Kritik Dekonstruktif Nalar Kausalitas Dalam Teologi dan Filsafat*. Malang: Madani.
- Rāsyid, Imaduddin Muhammad. 1999. *Asbāb an-Nuzūl wa Asāruhā fī Bayāni al-Nuṣūṣ*. Damaskus: Dār al-Syihāb.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddin Abī Abd. Rahman. 2002. *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Ṣāqāfiyyah.
- . T.th. *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Saudi Arabia: Markaz ad-Dirasah al-Qur'aniyyah.
- Subhī, Ahmad Mahmūd. 1985. *Fī 'Ilmi al-Kalām-Dirāsah Falsafiyah li Arā'i al-Firāq al-Islāmīyah fī Uṣhūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Nahdlah al-'Arabiyah.
- Syahrur, Muhammad. 2000. *Nahwa Uṣhūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Ahalli.
- Aṣ-Ṣadr, Muhammad Bāqir. 1989. *Falsafatunā - Dirāsah Mauḍū'iyah fī Mu'tarak al-Shirā' al-Fikr al-Qā'im baina Mukhtalāf al-Tayyārāt al-Falsafiyah wa Khaṣṣah al-Falsafah al-Islāmīyah wa al-Māddiyah ad-Diyāliktiyyah (al-Markisiyyah)*. Beirut: Dār at-Ta'āruf al-Maṭbū'at.
- Al-Wāhidī, Abī al-Hasan 'Alī Ahmad. 1991. *Asbābu Nuzūl Al-Qur'an*. Beirut: Dār al-

Kutub 'Ilmiyah.

Az-Žahabī, Muhammad Husaīn. 1976. *At-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Az-Zarkasī, Muhammad bin Abdullāh. T.th. *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Dār at-Turās.

Az-Zarqānī, Muhammad Abd. Aẓīm. 1995. *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī.