

Analisis Wacana Tafsir *Fahm al-Qur'an al-Hakim* Karya Muhammad 'Abid al-Jabiri

Ulin Nuha

ulin.nuha@iiq.ac.id

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Abstract

*This article wants to explain Muhammad 'Abid al-Jabiri's thoughts in the study of the interpretation of the Qur'an. In this case the author focuses his study on the book *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadhih* by al-Jabiri. This article wants to answer the question about what discourse and ideology are behind the interpretation of al-Jabiri and the tartib nuzuli pattern. This research is a library research. The main primary data source used is the interpretation of *Fahm al-Qur'an al-Hakim*. The theory used as a scalpel is Van Dijk's version of critical discourse analysis by examining its five characteristics: action, context, history, power, and ideology. The results of this research show that the interpretation of al-Jabiri with the tartib nuzuli system is a response to religious ideology which has given rise to two bad excesses: the attitude of easily disbelieving people and the emergence of interpretations of religious texts, in this case the Qur'an, recklessly. For this reason, he read the Koran using a fasl-wasl methodology which according to him could free it from ideological or sectarian interests. The effort he calls an actual reading of the Qur'an for himself and for the reader.*

Keyword: al-Jabiri, tartib al-nuzuli, sirah nabawiyah, discourse

Abstrak

Tulisan ini ingin menjelaskan pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri dalam kajian ilmu tafsir al-Qur'an. Dalam hal ini penulis

memfokuskan kajiannya pada kitab *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tartib al-Nuzu>l karya al-Ja>biri>*. Artikel ini ingin menjawab pertanyaan tentang wacana dan ideologi apa yang ada di balik penafsiran *al-Ja>biri>* dan pola *tartib nuzu>li*. Penelitian ini bersifat kajian kepustakaan (*library research*). Sumber data primer utama yang digunakan berupa tafsir *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*. Teori yang dipakai sebagai pisau bedah adalah analisis wacana kritis versi Van Dijk dengan menelaah lima karakteristiknya: tindakan, konteks, historis, kekuasaan, dan ideologi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran *al-Ja>biri>* dengan sistem *tartib nuzu>li>* merupakan respon atas ideologi agamis yang memunculkan dua ekses buruk: sikap mudah mengkafirkan orang dan munculnya interpretasi teks-teks keagamaan, dalam hal ini *al-Qur'an*, secara sembrono. Untuk itu, ia melakukan pembacaan atas *al-Qur'an* dengan metodologi *fas}l-was}l* yang menurutnya dapat membebaskan dari bentuk kepentingan yang bersifat ideologis maupun sektarian. Upaya yang ia sebut sebagai pembacaan terhadap *al-Qur'an* yang aktual bagi dirinya serta bagi si pembaca (*mu'a>s}iran li nafsih wa mu'a>s}iran li al-qa>ri'*).

Kata kunci: *al-Ja>biri>*, *tartib al-nuzu>l*, *si>rah nabawiyah*, wacana

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab paripurna yang diturunkan oleh Allah Swt ke bumi. Kitab ini diturunkan kepada Nabi terakhir, Muhammad Saw. Al-Qur'an menghimpun aturan-aturan langit (Allah) yang diperuntukkan bagi kebaikan bumi (makhluk). Ia menjadi mukjizat bagi Rasul-Nya, sebagai bukti kenabiannya, dan menjadi dalil atas kebenaran dan keamanahannya.¹

¹ Muh}ammad bin Alawi> al-Ma>liki>, *Zubdah al-Itqa>n fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 3.

Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat yang menggunakan bahasa di mana kitab tersebut diturunkan, yakni bahasa Arab. Kitab ini turun ke bumi tidak dalam ruang hampa, melainkan bersama konteks yang menyertainya kala itu. Karenanya, untuk memahami kitab ini tidak bisa hanya mengandalkan terjemahan bahasa belaka, melainkan dibutuhkan seperangkat ilmu khusus yang populer disebut dengan ilmu tafsir.

Secara bahasa, kata tafsir berarti *al-baya'n* atau penjelasan. Adapun secara istilah, terdapat banyak definisi yang dikemukakan oleh para ulama, yang pada intinya mengerucut pada pengertian bahwa tafsir adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah Swt sesuai dengan kadar kemampuan manusia. Dalam ilmu ini terdapat kaidah-kaidah atau ketetapan yang membantu seorang penafsir untuk menarik makna/ pesan-pesan al-Qur'an, dan menjelaskan apa yang *mushkil* dari kandungan ayat-ayatnya.²

Selama ini, terdapat empat model penyajian kitab-kitab tafsir yang populer di kalangan para penikmat tafsir. Dalam bahasa Quraish Shihab, empat model ini disebut dengan 'metode tafsir'.³ Sementara Afifuddin Dimyathi memasukkannya ke dalam bab 'Uslu>b Tafsir'.⁴ Keempat model tersebut adalah: 1) Tafsir *Tah}li>li>/ Analisis*, 2) Tafsir *Ijma>li>/ Global*, 3) Tafsir *Muqa>rin/ Perbandingan*, dan 4) Tafsir *Maud}u>'i>/ Tematik*.

Tafsir *Tah}li>li>* adalah tafsir yang berusaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai sisinya dengan tata urutan sebagaimana dalam mus}h}af. Sedangkan Tafsir *Ijma>li>*, ia tidak berbeda jauh dari model Tafsir *Tah}li>li>*, hanya saja jenis yang kedua ini lebih ringkas dan menjelaskan makna ayat secara global. Adapun Tafsir *Muqa>rin* lebih identik dengan perbandingan pendapat para ulama tafsir dalam memaknai suatu ayat atau beberapa ayat yang saling berhubungan, serta menimbang-nimbang satu

² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Lentera Hati, 2015), 9.

³ Shihab, 377-378.

⁴ M. Afifuddin Dimyathi, *Ilm al-Tafsir Us}u>luh wa Mana>hijuh* (Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016), 188.

pendapat dengan pendapat lainnya. Sementara Tafsir *Maud'u'i* lebih diarahkan untuk menyingkap pembahasan suatu tema tertentu, lalu mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan menghimpun ayat-ayat yang membicarakan, menganalisis ayat demi ayat, lalu menghimpun pemahaman secara keseluruhan dari ayat-ayat tersebut.⁵

Dari segi penyajian, keempat model ini dapat dikelompokkan ke dalam dua jenis. *Pertama*, tafsir yang penyajian ayatnya berurutan sebagaimana tata urutan mushaf al-Qur'an. Jenis pertama ini terdapat dalam Tafsir *Tahli*, *Ijma*, dan *Muqarrin*. *Kedua*, tafsir yang hanya mengambil ayat-ayat tertentu yang memiliki kesamaan tema pembahasan. Jenis yang kedua ini terdapat dalam Tafsir *Maud'u'i*.

Melihat perkembangan penulisan tafsir yang ada hingga dewasa ini, agaknya perlu ditambah model penyajian tafsir yang lain dari jenis-jenis yang telah penulis sebutkan di atas. Model yang lain tersebut adalah Tafsir *Tartib al-Nuzul*, yaitu penyajian tafsir dengan tata urutan waktu turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Jenis yang satu ini memang belum banyak disentuh oleh para ulama. Di antara sedikit ulama yang menggunakan model penafsiran berdasarkan *Tartib al-Nuzul* ini adalah Muh}ammad A'bid al-Ja'biri, seorang pemikir berkebangsaan Maroko yang menulis kitab tafsir berjudul *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*, dengan tambahan judul kecil *al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} Hasb Tartib al-Nuzul*.

Kemunculan karya al-Ja'biri ini tentu tidak datang begitu saja, melainkan ada konteks dan wacana yang mengitarinya. Tulisan ini akan menjawab pertanyaan wacana dan ideologi apa yang ada di balik penafsiran Muh}ammad 'A'bid al-Ja'biri dalam *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*.

Kajian tentang *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} Hasb Tartib al-Nuzul* karya al-Ja'biri telah dilakukan

⁵ Shihab, 378-393.

oleh banyak akademisi. Misalnya tulisan Aulan Ni'am dengan judul "Metode Penafsiran Kontemporer Abid al-Jabiri"⁶, tulisan Ah. Haris Fahrudi dengan judul Kritik Atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad 'Abid al-Jabiri"⁷, serta tulisan Zulkarnaen dan Abdul Azis dengan judul "Pemahaman al-Qur'an dalam Perspektif Hermeneutika Abid al-Jabiri".⁸

Tulisan-tulisan di atas menjadikan kitab *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m* sebagai objek materialnya, sebagaimana yang penulis teliti pada artikel ini. Teori-teori dan kesimpulan penelitiannya pun sedikit banyak akan menjadi rujukan penulis dalam artikel ini. Titik bedanya terletak pada arah penelitian, di mana artikel ini akan difokuskan pada analisis wacana dibalik penafsiran al-Ja>biri>.

Metode Penelitian

Penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (*library research*). Data yang digali adalah hal-hal yang terkait dengan sosok Muh}ammad A<bid al-Ja>biri> dan karya tafsirnya yang berjudul *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} Hasb Tarti>b al-Nuzu>l*. Karya tersebut menempati posisi sumber primer dalam penelitian ini. Sementara sumber sekunder berkisar pada karya-karya al-Ja>biri> yang lain serta tulisan-tulisan yang membahas tentangnya.

Adapun pendekatan yang dipakai untuk membedah sumber primer tersebut adalah analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) yang akan menempati ruang analisis secara mikro guna menyingkap ragam kepentingan dan ideologi dalam tafsir al-Ja>biri>. Analisis wacana kritis adalah sebuah upaya atau proses (penguraian) untuk memberi penjelasan dari sebuah teks (realitas

⁶ Aulan Niam, "Metode Penafsiran Kontemporer Abid Al-Jabiri," *Jurnal Ulunnuha*, 10.1 (2021), 1–12 <<https://doi.org/10.15548/ju.v10i1.2251>>.

⁷ Ah. Haris Fahrudi, "Kritik Atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad 'Abid al-Jabiri," *MIYAH: Jurnal Studi Islam*, 18.01 (2022), 85–113.

⁸ Zulkarnaen dan Abdul Azis, "Pemahaman al-Qur'an dalam Perspektif Hermeneutika Abid al-Jabiri," *Modeling: Jurnal Program Studi PGMI*, 11.1 (2024), 263–79.

sosial) yang mau atau sedang dikaji oleh seseorang atau kelompok dengan tujuan tertentu untuk memperoleh apa yang diinginkan. Analisis ini mengandaikan adanya kepentingan yang harus disadari dalam sebuah konteks.⁹

Dalam analisis wacana kritis, wacana tidak semata-mata dipahami sebagai studi bahasa. Analisis wacana kritis meniscayakan peneliti mengaitkan bahasa dalam teks dengan konteksnya. Konteks di sini berarti bahasa dipakai untuk tujuan dan praktik tertentu. Analisis wacana kritis lebih menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas sesuai dengan pikirannya, tetapi ia dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat.¹⁰

Menurut Teun A. Van Dijk, analisis wacana kritis tidak memiliki kesatuan kerangka teoritis atau metodologi tertentu, tetapi tergantung pada pemusatan pikiran dan ketrampilan yang berguna untuk menganalisis teks yang didasari latar belakang ilmu pengetahuan dan daya nalar.¹¹ Dalam penelitian ini, analisis wacana kritis akan dipakai untuk menganalisis penafsiran al-Jabiri.

Meskipun tidak memiliki metodologi yang baku, analisis wacana kritis dapat ditelisik melalui karakteristiknya. Teun A. Van Dijk menjelaskan lima karakteristik penting yang terdapat dalam analisis ini: 1) tindakan, yang memandang seseorang berbicara atau menulis dengan menggunakan bahasa untuk berinteraksi dengan orang lain; 2) konteks, yakni wacana diproduksi, dimengerti, dan dianalisis dalam bingkai konteks dan situasi tertentu; 3) historis, yang menempatkan wacana dalam konteks historis tertentu; 4) kekuasaan, yang memandang wacana sebagai bentuk pertarungan kekuasaan; 5) ideologi, yang memahami teks atau ucapan berafiliasi pada ideologi

⁹ Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis* (Bandung: Yrama Widya, 2013), 49.

¹⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 7.

¹¹ Darma, 54.

tertentu.¹²

Dalam studi tafsir, warna ideologis ini, kata Islah Gusmian, mesti disadari oleh pengkaji. Dilihat dari episteme yang terbangun dan arah gerakannya, satu teks tafsir tidak lepas dari ruang sosial, di mana dan oleh siapa tafsir itu muncul. Ruang sosial ini, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya tafsir, sekaligus merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang dibawa oleh penafsir.¹³

Pembahasan

Riwayat Singkat Muh}ammad 'A<bid al-Ja>biri>

Al-Ja>biri> memiliki nama lengkap Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, lahir di kota Fejj (Fekik), Maroko Tenggara pada tahun 1935. Ia adalah anak satu-satunya dari hasil pernikahan antara Muhammad dan al-Wazinah. Dari keluarga ibunya, ia adalah keturunan dari Sayyid Abd al-Jabba>r al-Fajji, seorang ulama besar yang memiliki beberapa karya dan manuskripnya masih tersimpan di perpustakaan pribadi salah seorang orientalis Perancis.¹⁴

Al-Ja>biri> memperoleh pendidikan pertama di kampung halamannya melalui pendidikan tradisional yang diadakan di masjid asuhan Muhammad Faraj¹⁵ sambil menyelesaikan pendidikan dasar formalnya di Sekolah Agama dan sempat merasakan pendidikan di sekolah dasar Perancis selama dua tahun. Setelah itu, ia melanjutkan ke cabang Sekolah Swasta Nasionalis (*Madrash H}urrah Wat}aniyyah*) yang didirikan oleh Muhammad bin Faraj dan tokoh

¹² Teun A. Van Dijk, "Discourse as Interaction in Society," in *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisciplinary Introduction*, ed. oleh Teun A. Van Dijk, Vol. 2 (London: Sage Publication, 1997).

¹³ Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia," *Empirisma*, 24.No. 1 (2015), 5.

¹⁴ Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *H}afriyya>t fi> al-Dha>kirah min Ba'i>d* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyah, 1997), 26.

¹⁵ Ia adalah salah seorang tokoh gerakan al-Salafiyyah al-Nahd}awiyah yang basis pergerakannya adalah semangat nasionalisme dan berupaya untuk melakukan modernisasi dan reformasi agama. al-Ja>biri>, *H}afriyya>t fi> al-Dha>kirah min Ba'i>d.*, 76.

Gerakan Kemerdekaan lain yang ada di Fejj. Ia belajar di sekolah tersebut dan menyelesaikannya pada tahun 1949.

Keilmuan al-Ja>biri> semasa kecil dibentuk oleh tiga basis intelektual. *Pertama*, basis konservatif yang terbentuk dari lingkungan keluarga pihak ibu. Kakeknya dari jalur ibu adalah tokoh masyarakat yang masih berpegang teguh dengan model pengajaran kuno. Keluarga ibu pula yang mengenalkannya dengan khazanah pengetahuan Islam klasik. *Kedua*, basis pendidikan Barat, di mana al-Ja>biri> sempat mengenyam sekolah Perancis untuk pribumi atas prakarsa pamannya dari jalur ayah. Keluarga dari jalur ayah ini terbuka terhadap hal-hal baru meskipun datang dari Barat. *Ketiga*, basis reformasi Islam di mana ia kagum pada sosok Muhammad Faraj. Dari sosok ini, al-Ja>biri> mengenyam pendidikan yang mengombinasikan pelajaran agama dan umum.¹⁶

Pendidikan *Takmi>li>* (Sekolah Lanjutan yang setingkat dengan SLTP) ia dapatkan di tanah kelahirannya Fejj. Setelah menyelesaikan sekolah *al-Takmi>li*, antara tahun 1950-1951, ia melanjutkan pada tingkatan *I'da>diyah* di Madrasah al-H}urrah al-Wat}aniyyah al-Ma'rabiyyah yang berafiliasi kepada Sekolah Swasta Nasional yang didirikan oleh Gerakan Kebangsaan.¹⁷

Al-Ja>biri> memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syria, pada tahun 1959, akan tetapi satu tahun kemudian ia pindah ke Universitas Rabat yang baru didirikan. Pada tahun 1967, ia menyelesaikan studi S2 dan pada tahun yang sama ia mulai mengajar filsafat di Universitas Muhammad al-Khamis, Rabat. Sambil mengajar filsafat, ia melanjutkan studi S3 di Universitas yang sama dan selesai pada tahun 1970 dengan disertasi mengenai Ibnu Khaldun.¹⁸

¹⁶ Tartib Al-nuzul, Muhammad Najib, dan Hasan Hanafi, "Epistemologi tafsir al-jabiri kritik atas Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadhih Hasba Tartib al-Nuzul," *al-Itqan Jurnal Studi al-Qur'an*, 1.2 (2015), 5-6.

¹⁷ al-Ja>biri>, *H}afriyya>t fi> al-Dha>kirah min Ba'i>d.*, 141.

¹⁸ Aulan Niam, "Metode Penafsiran Kontemporer Abid Al-Jabiri," *Jurnal Ulunnuha*, 10.1 (2021), 4 <<https://doi.org/10.15548/ju.v10i1.2251>>.

Selama studi, al-Jabiri selalu aktif berpolitik. Karena keterlibatannya itu, ia dan beberapa temannya dipenjarakan pada tahun 1964 atas tuduhan konspirasi melawan hukum negara. Namun, tak lama kemudian, dia dibebaskan dan pada tahun yang sama ia mulai mengajar filsafat di sekolah menengah.¹⁹

Al-Jabiri banyak menulis buku yang menjadikan namanya dikenal baik di kancah nasional maupun internasional. Diantara karya-karyanya secara berurutan adalah *Nahnu wa al-Turaṭh, Takwīn al-Aql al-Arabi, al-Khitāb al-Arabi al-Mu'aṣṣir, Bunyah al-Aql al-Arabi, al-Aql al-Siyāsī al-Arabi, al-Turaṭh wa al-Hadaṭh, Qadāya fī al-Fikr al-Mu'aṣṣir, al-Aql al-Akhlaqī al-Arabi, Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm, Fahm al-Qur'ān al-Hākiṃ*, dan beberapa karya lainnya.

Awalnya, al-Jabiri adalah seorang pengagum pemikiran Karl Marx. Alasannya karena ketika itu pemikiran-pemikiran marxisme sedang tumbuh subur di tanah Arab, juga karena afiliasi politik al-Jabiri terhadap politik yang memiliki semangat radikal. Kekaguman itu mulai luntur pada tahun 60-an setelah ia membaca karya Yves la Coste tentang Ibn Khaldūn sebagai reaksi terhadap Marxisme, paling tidak terhadap konsep materialisme historis Karl Marx. Al-Jabiri mulai berpindah fokus bacaan tentang Ibnu Khaldūn. Ia membandingkan efektivitas pendekatan terhadap kajian sejarah keislaman melalui perspektif Marxian dengan khaldunian yang kemudian diteruskan dengan menulis *Al-Asabiyyah wa al-Dawlah Haula Fikr Ibn Khaldun*.²⁰

Corak pemikiran al-Jabiri adalah elektis. Ia berusaha menggabungkan antara otoritas tradisi yang bersumber dari Islam dengan modernitas. Pemikiran semacam ini bertumbuh

¹⁹ Muhammad Fadli Rahman, "Tafsir Nuzuli Muhammad 'Abid Al-Jabiri," *Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadith Studies*, 1.2 (2022), 64-65. <<https://doi.org/10.30984/mustafid.v1i2.408>>.

²⁰ Niam, 4.

kembang dalam dinamika pemikiran Arab sebagai reaksi dari dua ekstrimitas pemikiran yang terjadi saat itu.²¹

Al-Ja>biri> mulai menyentuh diskursus al-Qur'an pada masa-masa akhir hidupnya. Sebelum itu, ia lebih banyak menulis tentang filsafat dan kritik nalar Arab. al-Ja>biri> meninggal pada tanggal 3 Mei 2010. Ia meninggal dunia di Casablanca dalam usia 75 tahun.²²

Sekilas tentang Tafsir *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*

Tafsir *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m* terdiri dari tiga jilid cukup tebal dengan ukuran huruf yang cukup rapat. Dalam kata pengantaranya di jilid pertama, al-Ja>biri> menguraikan apa yang menjadi latar belakang penulisan dari tafsir ini. Menurutnya, 'memahami al-Qur'an' sangatlah penting dan diperlukan setiap waktu. Al-Qur'an senantiasa berdialog (*khithab*) dengan umat manusia, kapan pun dan dimana pun. Sehingga hal itu mengharuskan mereka untuk mencari pemahaman baru dari al-Qur'an seiring dengan kebaruan keadaan di setiap masa. Maka pertanyaan yang muncul kemudian, 'bagaimana cara kita memahami al-Qur'an?'²³

Al-Ja>biri> menegaskan bahwa 'memahami al-Qur'an' bukanlah sekedar membaca teksnya dengan deretan penafsiran yang ditulis oleh para ulama yang tak terhingga jumlahnya, melainkan kita juga harus melakukan "*fas}l*" (keberjarakan) teks dari tafsir-tafsir tersebut, bukan untuk membuangnya, tetapi untuk mengaitkannya dengan masa dan tempat di mana tafsir tersebut ditulis. Sehingga dengan itu akan dihasilkan "*was}l*" (ketersambungan) antara kita

²¹ Niam, 5.

²² Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muh}ammad 'A<bid al-Ja>biri>* (Yogyakarta: LKiS, 2018), 64.

²³ Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tartib al-Nuzu>l* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyyah, 2008), i, 9-10.

yang hidup di era sekarang dengan teks al-Qur'an sebagaimana pemahaman aslinya.²⁴

Fas}l dan *Was}l* adalah dua istilah yang digunakan oleh al-Ja>biri> sebagai piranti dalam membaca sebuah teks. Bahwa dalam membaca teks, pembaca harus menjaga jarak dengan apa yang dia baca untuk memperoleh objektifitas sebuah makna. Dalam *Fas}l*, al-Jabiri melakukan tiga langkah: 1) kritik struktural, yaitu dengan memilah hal-hal yang *thawa>bit* (tetap) dan *tahawwula>t* (berubah-ubah). 2) analisis sejarah, dan 3) analisis ideologi. Setelah melakukan *fas}l*, maka selanjutnya adalah *was}l* dengan mengambil sikap dengan mempertimbangkan analisis-analisis yang terdapat dalam *fas}l*.²⁵

Untuk mencapai pemahaman yang diidealkan oleh al-Ja>biri> tersebut, terlebih dahulu harus dipahami sketsa sejarah al-Qur'an. Bahwa al-Qur'an tidak datang secara tiba-tiba dalam satu mush}af yang berjumlah tiga puluh juz, melainkan terdapat rentang waktu sepanjang 23 tahun di mana al-Qur'an mengalami pembentukan (*takwi>n*). Dalam masa itu, ayat demi ayat turun dan kebanyakan dilatarbelakangi oleh *asba>b al-nuzu>l* (sebab turun), yang merupakan realitas kehidupan sosial masyarakat, yang menjadikan turunnya al-Qur'an berangsur-angsur dan selaras dengan perjalanan dakwah Muhammad saw dan realita sejarah kenabian (*si>rah nabawiyah*).²⁶

Dengan demikian, menurut al-Ja>biri>, cara untuk memahami al-Qur'an adalah berinteraksi dengannya berdasarkan urutan turunnya al-Qur'an (*tarti>b al-nuzu>l*). Karena itulah, ia menulis tafsir dengan tata urutan waktu turunnya ayat-ayat al-Qur'an dengan judul *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-*

²⁴ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 10

²⁵ Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *Nah}nu wa al-Tura>th* (Beirut: al-Markaz al-Thaqaf}i al-Arabi, 1993), 23-26.

²⁶ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 10.

Wa>d}ih} Hasb Tarti>b al-Nuzu>l. Kata '*fahm*' pada awal judul tersebut dimaksudkan sebagai pemahaman al-Qur'an secara proporsional dan objektif sebagaimana upaya yang ia lakukan. Adapun kata '*Hasb Tarti>b al-Nuzu>l*' merujuk pada pola urutan surah yang ditafsirkan olehnya, yakni berdasarkan kronologi urutan turunnya. Sedangkan kata '*al-Wa>d}ih}*' yang berarti 'jelas' merujuk pada metode penulisan tafsir ini, dimana al-Ja>biri> menggunakan teknis penulisan ilmiah disertai tanda-tanda baca yang biasa dipakai dalam tulisan-tulisan kontemporer. Kata '*al-Wa>d}ih}*' juga merujuk pada pengelompokan sub-sub judul di setiap penafsirannya.²⁷

Tata urutan surah-surah al-Qur'an secara kronologis selanjutnya digunakan oleh al-Ja>biri> sebagai pijakan dalam menafsiri al-Qur'an. *Goal* yang hendak dituju olehnya adalah memperoleh gambaran kronologis dakwah Nabi Muhammad saw dengan cara mencocokkan kronologi *takwi>n* (pembentukan) teks al-Qur'an dengan kronologi perjalanan kenabian. Untuk memperoleh hal itu, al-Ja>biri> menyusun sistematika penulisan tafsirnya dengan cukup rapi.

Al-Ja>biri> tidak menafsiri kata per kata dari ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana kebanyakan para ulama, akan tetapi ia menafsirinya dengan memberi uraian secara utuh dari setiap surah al-Qur'an. Dalam hal ini, al-Ja>biri> membagi materi tafsir dari setiap surah menjadi tiga bagian: *Taqdi>m* (pengantar), *Hawa>mish* (komentar), dan *Ta'li>q* (ulasan). Di antara *Taqdi>m* dan *Ta'li>q*, al-Ja>biri> mencantumkan *Nas} al-Su>rah* atau teks surah yang akan ditafsiri.

Pada poin pertama, yakni *Taqdi>m*, al-Ja>biri> memberikan pemaparan singkat mengenai surah yang akan ditafsiri. Pemaparan ini dapat kita temukan di setiap surah. Lebih khusus lagi, dalam *taqdi>m* ini, al-Ja>biri> sangat memperhatikan riwayat-riwayat tentang surah yang sedang ditafsiri, atau seputar ayat-ayat yang

²⁷ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 15-17.

sedang dikaji, atau terkait *Asba>b al-Nuzu>l*, atau sekedar pemahaman suatu ayat yang bersumber dari riwayat. Dalam mengutip tafsir ulama-ulama terdahulu, al-Ja>biri> tidak memberikan keterangan lengkap seperti sumber, penerbit, jilid, halaman, dan lain-lain, melainkan cukup dengan menyebutkan pengarangnya, seperti al-T}abari, al-Zamakhshari, al-Ra>zi, dan lain-lain. Dalam banyak kesempatan, al-Ja>biri> terkadang mengutip pendapat atau riwayat dengan menggunakan redaksi, "*Yaqu>l al-Mufassiru>n*" (berkata para mufassir). Jika demikian maka yang dimaksudkan adalah mayoritas para mufassir. Biasanya pendapat atau riwayat tersebut dapat ditemukan dalam *Tafsi>r al-T}abari*.²⁸

Selanjutnya, poin kedua yang dipakai al-Ja>biri> dalam tafsirnya adalah memberikan *Hawa>mish* (komentar atau catatan kaki) dari surah-surah yang sedang ditafsiri. *Hawa>mish* ini terletak di halaman bagian bawah dan berisi keterangan-keterangan penting agar dapat diperhatikan oleh para pembaca. Sedangkan pada poin ketiga, yakni *Ta'li>q* (ulasan), al-Ja>biri> bermaksud menutup bahasan tafsir dari setiap surah dengan ulasan-ulasan atau ringkasan serta pendapatnya tentang surah yang sedang dikaji.²⁹

Al-Ja>biri> mengelompokkan surah-surah yang telah berurutan berdasarkan *tarti>b al-nuzu>l* ke dalam beberapa tingkatan atau periodisasi. Dari pengelompokan ini, pembaca dapat merasakan adanya ketersambungan atau mata rantai antara satu surah dengan yang lainnya. Adapun periodisasi yang ditulis oleh al-Ja>biri> ini meliputi periode Makkah yang terdiri dari enam *marhalah* (tingkatan) dan periode Madinah yang terdiri dari satu tingkatan saja.

Dari setiap *marhalah* itu, al-Ja>biri> selalu membukanya dengan sebuah pengantar yang biasanya ringkas yang ia beri judul *istihla>l* (pembuka). Sedangkan pada akhir *marhalah*, sebelum

²⁸ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 16.

²⁹ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 17.

masuk ke *marhalah* berikutnya, al-Ja>biri> menutupnya dengan pembahasan yang cukup panjang yang ia beri judul *istit}ra>d wa istishra>f* (pembahasan menyeluruh). Pada pembahasan penutup ini, ia menguraikan secara panjang lebar tema-tema yang berkaitan dengan isi dari materi setiap *marhalah* secara keseluruhan.³⁰

Sebagai contoh, pada *marhalah* pertama yang membahas tentang kenabian dan ketuhanan, al-Ja>biri> membahas tema akidah yang merupakan ciri khas ayat-ayat Makkiyyah. Dalam kesimpulannya, secara keseluruhan *marhalah* pertama ini membahas tentang tiga tema atau istilah: *al-Rabb*, *Allah*, dan *al-Rah}ma>n*. Selanjutnya ia menguraikan tema itu dari berbagai sisi. Ia juga berkesimpulan bahwa pada *marhalah* itu belum terdapat penggunaan istilah *al-mu'minu>n* atau *al-muslimu>n*. Lalu bagaimana al-Qur'an menyebut para pengikut Rasulullah saw pada *marhalah* itu? Sebagai ganti mukmin dan muslim, al-Qur'an menyebutnya dengan istilah '*man tazakka>*'. Istilah ini terpakai di banyak ayat dari *marhalah* pertama ini.³¹

Dari sistematika penulisan yang ditawarkan sebagaimana penulis uraikan di atas, al-Ja>biri> merasa bahwa dengan cara seperti itu ia tidak hanya memperoleh urutan *takwi>n* (pembentukan) teks al-Qur'an secara kronologis, melainkan juga memperoleh gambaran proses dakwah Nabi dan perjalanan kenabiannya di muka bumi. Melalui kitabnya tersebut ia merasa sedang 'membaca al-Qur'an dengan *si>rah Nabi* dan membaca *si>rah Nabi* melalui al-Qur'an.'³²

Tafsir Berdasarkan *Tarti>b Nuzu>li*

Al-Ja>biri> berupaya merekonstruksi *tarti>b al-nuzu>l* dengan menawarkan landasan metodologi yang berbeda dari yang

³⁰ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Ta}fsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 18.

³¹ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Ta}fsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 123-124.

³² al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Ta}fsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, i, 18.

lainnya. Ia tidak hanya menelusuri riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang urutan al-Qur'an berdasarkan kronologi kesejarahan, namun juga mengonfirmasikannya dengan sejarah kenabian (*si>rah nabawiyyah*).

Untuk itu, al-Ja>biri> menetapkan langkah-langkah dengan menentukan deferensiasi antara ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyyah. Dalam hal ini terdapat surah-surah yang dikategorikan sebagai surah Madaniyyah, namun dari segi konten dan uslubnya lebih mengarah ke kategori surah Makkiyyah. Ditambah lagi terdapat pendapat-pendapat yang memenangkan sisi Makkiyyah-nya. Maka dalam hal ini, surah-surah tersebut harus digolongkan ke dalam surah Makkiyyah, selama petunjuk-petunjuk yang mengarahkannya kepada periode Madinah tidak ada.³³

Al-Ja>biri> juga melakukan penyesuaian surah-surah al-Qur'an dengan realitas perjalanan kenabian. Dalam hal ini, ia melakukan pemilahan surah-surah yang berisi dua bagian berbeda. Dalam artian terdapat beberapa surah yang ayat awalnya turun pada awal kenabian, sedangkan sisanya turun pada periode belakang. Sebagai contoh adalah surah al-Alaq, di mana lima ayat awalnya menjadi ayat yang pertama kali turun, sedangkan ayat-ayat yang lain turun agak belakangan. Maka dalam hal ini, al-Ja>biri> pun meletakkannya sebagaimana adanya, yakni meletakkan bagian awal surah tersebut di bagian awal urutan, dan meletakkan sisa ayatnya pada urutan sebagaimana mestinya.³⁴

Al-Ja>biri> juga mengidentifikasi masa-masa dakwah Nabi secara sembunyi dan terang-terangan. Ia membaginya menjadi tiga masa: 1) masa dakwah dengan sembunyi, 2) masa dakwah terang-terangan, dan 3) masa penentangan terhadap berhala-berhala

³³ Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyah, 2006), 246.

³⁴ al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 246.

Quraishy. Dari pembagian ini, al-Ja>biri> kemudian mencocokkannya dengan ayat-ayat yang mengindikasikan masa-masa itu.³⁵

Adapun rincian hasil dari pengurutan itu berdasarkan pembagian *marhalah* adalah sebagai berikut:

1. Tentang kenabian dan ketuhanan. Periode ini terdiri dari 27 surah berurutan, yaitu Al-Alaq, Al-Muddatssir, Al-Masad, Al-Takwir, Al-A'la, Al-Lail, Al-Fajr, Al-Dhuha, Al-Syahr, Al-Ashr, Al-Adiyat, Al-Kautsar, Al-Takatsur, Al-Ma'un, Al-Kafirun, Al-Fil, Al-Falaq, Al-Nas, Al-Ikhlash, Al-Fatihah, Al-Rahman, Al-Najm, Abasa, Al-Syams, Al-Buruj, Al-Tin, dan Quraishy.
2. Tentang kebangkitan, pembalasan, dan hari kiamat. Periode ini terdiri dari 10 surah berurutan: Al-Qari'ah, Al-Zalzalah, Al-Qiyamah, Al-Humazah, Al-Mursalat, Qaf, Al-Balad, Al-Qalam, Al-Thariq, dan Al-Qamar.
3. Membatalkan perilaku syirik dan kebodohan dalam menyembah berhala. Periode ini terdiri dari 14 surah berurutan: Shad, Al-A'raf, Al-Jin, Yasin, Al-Furqan, Fathir, Maryam, Thoha, Al-Waqi'ah, Al-Syu'ara', Al-Naml, Al-Qashash, Yunus, Hud, dan Yusuf.
4. Dakwah terang-terangan dan menjalin hubungan dengan berbagai golongan. Periode ini terdiri dari 5 surah berurutan: Al-Hijr, Al-An'am, Al-Shaffat, Luqman, dan Saba'.
5. Pengepungan Nabi dan keluarganya dan hijrahnya kaum muslimin ke tanah Habasyah. Periode ini terdiri dari 8 surah berurutan: Al-Zumar, Ghafir, Fussilat, Al-Syura, Al-Zukhruf, Al-Dukhan, Al-Jatsiyah, dan Al-Ahqaf.
6. Pasca pengepungan: mempererat hubungan dengan banyak suku dan persiapan hijrah ke Madinah. Periode ini terdiri dari 25 surah berurutan: Nuh, Al-Dzariyat, Al-Ghasyiyah, Al-Insan, Al-Kahf, Al-Nahl, Ibrahim, Al-Anbiya', Al-Mukminun, Al-Sajdah, Al-Thur, Al-Mulk, Al-Haqqah, Al-Ma'arij, Al-Naba', Al-

³⁵ al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 248-250.

Nazi'at, Al-Infithar, Al-Insyiqoq, Al-Muzammil, Al-Ra'd, Al-Isra', Al-Rum, Al-Ankabut, Al-Muthaffifin, dan Al-Hajj.

7. Kehidupan Nabi di Madinah. Periode ini terdiri dari 24 surah berurutan: Al-Baqarah, Al-Qadr, Al-Anfal, Alu Imran, Al-Ahzab, Al-Mumtahinah, Al-Nisa', Al-Hadid, Muhammad, Al-Thalaq, Al-Bayyinah, Al-Hasyr, Al-Nur, Al-Munafiqun, Al-Mujadilah, Al-Hujurat, Al-Tahrim, Al-Taghabun, Al-Shaf, Al-Jumu'ah, Al-Fath, Al-Ma'idah, Al-Taubah, dan Al-Nashr.

Demikian urutan surah yang direkonstruksi oleh al-Ja>biri>. Dari pemetaan itu ia mengikat penafsiran dari setiap surah pada tema tingkatan di mana surah tersebut berada. Al-Ja>biri> mengaitkan penafsiran itu dengan si>rah kenabian Muhammad Saw. Untuk itu kehadiran *asba>b al-nuzu>l* menjadi amat penting bagi tafsir ini sebagai perangkat analisis historis untuk menemukan konteks dari ayat yang dikaji untuk selanjutnya ditemukan maksud dan tujuan dari pesan yang sebenarnya.³⁶

Al-Ja>biri> menyontohkan kronologi pengharaman khamr. Sebagaimana jamak diketahui, kronologi itu terbagi dalam 4 tahap:³⁷ *Pertama*, pasca Nabi hijrah ke Madinah, penduduknya menanyakan status kehalalan khamr. Maka turunlah QS. al-Baqarah: 219 yang menjelaskan adanya aspek manfaat dan dosa di dalamnya, kendati sisi dosa lebih besar dari pada kemanfaatannya. Mereka lantas berujar, “Biarkan kami mengambil sisi manfaat tersebut.” Lalu Nabi Saw mendiamkannya. Ketika mereka sadar setelah melihat sisi negatifnya, maka turunlah ayat selanjutnya.

Kedua, saat dalam jamuan makan di rumah Abd al-Rahman ibn Auf, Ali ibn Abi Talib bersama beberapa sahabat disuguhi khamr. Karena telah datang waktu salat, mereka tidak jadi menenggaknya. Lalu turunlah QS. Al-Nisa': 43 yang menjelaskan adanya larangan

³⁶ Mohammad Yahya, “Hermeneutika M. Abed Al-Jabiri Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam (Kasus Nasakh dan Nikah Mut'ah),” *As-Salam*, 3.1 (2013), 23–42.

³⁷ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Ta>fsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, iii, 373-375.

melaksanakan sholat dalam keadaan mabuk. Mereka lantas berujar kepada Nabi, “Ya Rasulallah, kami tidak meminum khamr tersebut ketika mendekati waktu salat.” Nabi mendiamkan hal tersebut.

Ketiga, diriwayatkan dari Sa'd ibn Abi Waqqas, bahwa suatu ketika salah seorang sahabat Anshar mengadakan pesta, di mana kebanyakan orang yang menghadiri jamuan itu sedang mabuk, sehingga apa yang mereka ucapkan tak beraturan. Seseorang dari kalangan Anshar berkata, “Anshar paling baik.” Seorang lain dari Quraisy menimpali, “Suku Quraisy lebih baik.” Seorang pemabuk lantas mencincang seekor hewan sembelihan dengan cara yang kejam. Sa'd ibn Abi Waqqas mendatangi Nabi dan menceritakan hal itu. Lalu turun ayat QS. al-Maidah: 90-91 yang berisi larangan tegas bagi orang beriman menenggak khamr, berjudi, menyembah berhala, dan mengundi nasib menggunakan anak panah.

Keempat, dalam satu riwayat ada seorang lelaki bertanya kepada Nabi, “Wahai Rasul, bagaimana status kami yang ketika wafat dalam keadaan menenggak khamr?” Lalu turunlah QS al-Maidah: 93 yang berisi pemaafan atas kesalahan orang-orang beriman yang melakukan keburukan, dalam hal ini menenggak khamr. Dengan catatan, mereka tetap masih bertaqwa, beriman kepada Allah, dan mengerjakan amal saleh.

Satu per satu *sabab al-nuzul* di atas dianalisa oleh al-Jabiri. Pada QS. Al-Baqarah: 219 misalnya terdapat redaksi “qul” yang digunakan pula pada ayat-ayat setelahnya; ayat 220-222. Redaksi *fi'l amr* ini jamak dipahami sebagai tanda pensyariaan (*tasyri'*) sebagaimana pada QS. al-Baqarah: 168. Al-Jabiri juga berpandangan bahwa dengan melihat sisi *asbab al-nuzul* suatu ayat dan konteks kesejarahan sekaligus, pemahaman terhadap ayat akan lebih “masuk akal”. Namun begitu, *asbab al-nuzul* tidak selalu menentukan, seperti pada *sabab nuzul* QS. al-Baqarah: 219 yang menurutnya “tak terpakai” karena pemahaman terhadap ayat lebih

condong pada penggunaan konteks kesejarahan dari pada asbab al-nuzul. Begitu juga pada QS. Al-Nisa>': 43.³⁸

Pada kedua ayat di atas, al-Ja>biri> mengajak pembaca untuk mempertimbangkan aspek konteks (siyaq) dari sisi kesejarahan dan kalimat sebagai salah satu faktor mutlak yang harus disertakan dalam memahami keutuhan pesan ayat-ayat al-Qur'an. Sementara pada ayat ketiga dan keempat secara berurutan menampakkan adanya kronologi mengapa ayat-ayat tersebut turun.

Setelah hanya menyatakan pengharaman khamr secara implisit pada dua ayat pertama, al-Ja>biri> mengatakan bahwa ayat ketiga hendak menjelaskan status pengharaman khamr yang maknanya terkandung dalam redaksi *rijs* dalam QS al-Maidah: 90. Selanjutnya, pada ayat keempat dijelaskan kondisi orang-orang beriman yang masih memiliki kaitan dengan khamr, sebagai keterangan lanjutan atas ayat-ayat terdahulu.³⁹

Dari uraian di atas dipahami bahwa keempat ayat tersebut memiliki penekanan yang berbeda. Hal ini dikarenakan sifat *tadri>ji>* yang melekat pada al-Qur'an dan perpindahan kondisi (*al-intiqā>l*) umat Muhammad dari yang jahiliyyah menuju keadaan yang sesuai nilai-nilai keislaman yang utuh berdasarkan asas-asas akidah dan syari'ah yang jelas dan terukur.⁴⁰ Pemahaman yang demikian akan lebih mudah ditemukan jika kita menafsirinya dengan skema *tarti>b nuzu>li>*.

Wacana dalam Tafsir *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa analisis wacana kritis bekerja dengan cara menganalisis objek yang sedang diteliti dan apa yang ada di sekitarnya, dalam hal ini adalah kehadiran

³⁸ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, iii, 376.

³⁹ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, iii, 377.

⁴⁰ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l*, iii, 380.

tafsir *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m* karya al-Ja>biri>. Dalam perspektif Van Dijk, analisis tersebut bergerak dengan menelusuri dan mendeskripsikan lima hal yang ada di sekitar objek tafsir. Pada bagian inti ini penulis akan mendeskripsikannya satu per satu.

1. Tindakan

Dari uraian yang lalu, kita dapat melihat bagaimana al-Ja>biri> berupaya keras dalam menghadirkan karya tafsirnya. Ia tidak lantas memulai penulisan tafsirnya begitu saja, tetapi dimulai dari rekonstruksi urutan turunnya al-Qur'an terlebih dahulu. Melalui urutan itu, ia berharap dapat menghadirkan pemahaman al-Qur'an secara objektif dan sesuai konteksnya.

Dalam merekonstruksi *tarti>b nuzu>li>* ini, al-Ja>biri> juga tidak menerima begitu saja apa yang telah dilakukan oleh pendahulunya, melainkan ia kritisi dengan landasan metodologi yang ia yakini. Ia tidak hanya menelusuri riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang urutan al-Qur'an berdasarkan kronologi kesejarahan, namun juga mengonfirmasikannya dengan sejarah kenabian (*si>rah nabawiyyah*).

Menentukan deferensiasi antara ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyyah menjadi langkah awal. Ketika terdapat surah-surah yang berstatus Madaniyyah, namun dari segi konten dan uslubnya lebih mengarah kepada Makkiyyah, ditambah lagi adanya pendapat yang memenangkan sisi Makkiyyah-nya, maka surah tersebut digolongkan ke dalam surah Makkiyyah, selama petunjuk-petunjuk yang mengarahkannya kepada periode Madinah tidak ada.

Selanjutnya dilakukan sinkronisasi surah-surah itu dengan realitas perjalanan kenabian. Ketika ada surah yang berisi dua bagian berbeda, dalam artian awalnya turun pada awal kenabian, sedangkan sisanya turun pada periode belakang, seperti surah al-Alaq, maka al-Ja>biri> meletakkannya sebagaimana adanya, yakni bagian awal surah di bagian awal urutan, dan meletakkan sisa ayatnya pada urutan sebagaimana mestinya.

Hasil dari pengurutan surah ala al-Ja>biri> selanjutnya dipakai untuk memahami al-Qur'an secara kronologis berdasarkan konteksnya.

2. Konteks

Mengutip tulisan M. Firdaus, dikatakan bahwa alur perkembangan pemikiran al-Jābirī dapat diklasifikasikan menjadi tiga fase:

Pertama, fase pembentukan intelektual saat ia masih menjadi mahasiswa S1 hingga permulaan S2 dan aktif dalam gerakan politik yang berhaluan kiri atau sosialis. Saat itu, ia bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran kiri, sosialis dan marxisme, dan juga pemikiran-pemikiran Islam. Fase ini mengarahkan pemikiran teoritisnya dengan dua sumber pemikiran Barat, yakni hasil-hasil studi kaum orientalis, pemikiran-pemikiran kritis dan revolusioner dari wacana kiri, di satu sisi, juga pemikiran-pemikiran kritis yang berkembang di Perancis, di sisi yang lain, di samping juga, pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh Islam yang didapatkan dari khazanah warisan intelektual Islam.⁴¹

Kedua, fase pembacaan *tura>th* (tradisi), dimulai dari saat al-Jābirī hampir menyelesaikan tesisnya. Ia mulai bersentuhan secara intens dengan *tura>th* dan juga teori-teori serta metodologi modern terutama dalam bidang filsafat dan epistemologi. Pada saat inilah, ia merumuskan dasar-dasar metodologis dalam melakukan kajian *tura>th*.

Perkembangan fase ini terlihat lebih jelas pada saat ia telah berlepas diri secara total dari aktifitas politik dan terfokus pada studi ilmiah. Hal ini ditandai dengan terbitnya karya monumentalnya yaitu *Naḥnu wa al-Tura>th: Qira>'ah Mu'a>s}irah fī Tura>thina> al-Falsafī*. Buku kumpulan artikel al-Jābirī mengenai masalah *tura>th*

⁴¹ Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt wa Munāqashāt* (Beirut: al-Markaz al-Thaqā>fi al-Arabi, 1991), 307.

ini membuatnya semakin terkenal karena kualitas isi dan tawaran-tawarannya yang berbeda dalam kajian *tura>th* pada umumnya.⁴²

Ketiga, fase diskursus al-Qur'an. Dalam sebuah wawancara, al-Jābirī mengatakan bahwa ia sudah merasa butuh untuk menulis karya seputar al-Qur'an sejak era 70-an, di mana pada saat itu terjadi transformasi ideologis yang massif. Sebagai pengganti dari marxisme, muncullah ideologi agamis yang menjadikan Islam sebagai basis. Memfungsikan agama Islam sebagai basis ideologis akan memunculkan setidaknya dua ekses buruk: sikap mudah mengkafirkan orang dan munculnya interpretasi teks-teks keagamaan secara sembrono. Orang-orang mudah menjustifikasi setiap persoalan dengan mempermainkan ayat-ayat dan mengaku sebagai pihak yang benar, sementara pihak lain disalahkan.⁴³

Kendati demikian, karya al-Ja>biri> tentang diskursus al-Qur'an yang disusun secara sistematis, serius, dan terfokus baru diterbitkan mulai tahun 2006 dengan hadirnya *Madkhal ila> al-Qur'a>n al-Kari>m* dan disusul oleh *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*. Hal itu pasca peluncuran karya terakhirnya dalam serial kritik nalar Arab pada permulaan 2001, di mana ia dalam kondisi bingung apa yang akan ditulis selanjutnya. Sampai akhirnya ketika ia sedang di Riya>d}, salah satu temannya bertanya, "limādha> lā yakūn al-kitāb al-muqbil fī al-Qur'ān?" yang kira-kira artinya "bagaimana kalau kitab selanjutnya yang akan ditulis berkaitan al-Qur'an saja?".⁴⁴

Dengan demikian rumusan pemikiran yang dibangun oleh al-Ja>biri> dalam diskursus al-Qur'an lebih dilatarbelakangi oleh fenomena keagamaan di atas, namun penulisannya baru dimulai pasca pertanyaan dari temannya. Hal serupa juga terjadi pada saat ia menulis *Nah}nu wa al-Tura>th*.

⁴² Yahya, 26-27.

⁴³ Yahya, 27.

⁴⁴ al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 14.

Diskursus al-Qur'an yang dirumuskan oleh al-Jābirī juga tidak bisa dilepaskan dari berbagai gagasan yang ia munculkan sebelumnya. Bahkan untuk mengurai kerangka hermeneutisnya dalam diskursus al-Qur'an secara mendalam, ia harus kembali pada berbagai karyanya tentang pembacaan atas *tura>th*. Meski demikian, menurut al-Jābirī al-Qur'an bukanlah bagian dari *tura>th*, tetapi bentuk-bentuk pemahaman terhadap al-Qur'an dari zaman ke zaman-lah yang termasuk dalam bagian *tura>th*.⁴⁵

Oleh sebab itu, tujuan yang hendak ia capai dalam hal ini adalah melakukan pembacaan atas al-Qur'an yang terbebas dari bentuk kepentingan yang bersifat ideologis maupun sektarian. Yakni model pembacaan yang benar-benar objektif atas al-Qur'an menjadi misi disusunnya karya dalam diskursus al-Qur'an tersebut, tak terkecuali dalam karya tafsirnya. Upaya yang ia sebut sebagai pembacaan terhadap al-Qur'an yang aktual bagi dirinya serta bagi si pembaca (*mu'a>s}iran li nafsih wa mu'a>s}iran li al-qa>ri*).

3. Historis

Menyusun tafsir al-Qur'an berdasarkan *tarti>b al-nuzu>l* (urutan penurunan) bukanlah perkara mudah. Selain memperolehnya merupakan sesuatu yang sukar, terdapat sebagian kelompok yang berpendapat bahwa pengurutan al-Qur'an berdasarkan *tarti>b mush}afi*⁴⁶ sebagaimana yang ada sekarang ini merupakan *tawqi>fi* (petunjuk dari Rasulullah saw), sehingga upaya merubah urutan tersebut dianggap merusak susunan al-Qur'an. Di antara ulama yang berpendapat seperti ini adalah Abu Bakr al-Anba>ri. Menurutnya seluruh redaksi surat-surat al-Qur'an, begitu juga ayat dan huruf-hurufnya, yang ada sekarang ini berasal dari Nabi Saw. Maka barang

⁴⁵ Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyah, 2006), 26.

⁴⁶ *Tarti>b mus}h}afi* adalah urutan mushaf al-Quran sebagaimana yang ada sekarang ini, yaitu dimulai dari surat al-Fa>tih}ah dan diakhiri dengan surat al-Na>s.

siapa yang merubahnya dengan mendahulukan atau mengakhirkan satu surah saja berarti ia telah merusak susunan al-Quran.⁴⁷

Terlepas dari perdebatan itu, nyatanya terdapat sahabat, seperti Ali> bin Abi> T}a>lib, yang pernah memiliki mus}h}af al-Qur'an berdasarkan *tarti>b nuzu>li*, meskipun pada akhirnya semuanya dibakar setelah tim penyusun al-Qur'an yang dibentuk Uthma>n bin Affa>n ra, menyelesaikan tugasnya.⁴⁸ Pembakaran mus}h}af ini merupakan kerugian intelektual, karena dengan demikian menjadi sulit melacak kronologi ayat berdasarkan waktu turunnya, padahal itu diperlukan.

Sebelum al-Ja>biri>, sebenarnya dirkursus *tarti>b al-nuzu>l* telah dialami oleh banyak ilmuwan, muslim maupun non-muslim. Sebagai misal adalah al-Suyu>t}i dalam *al-Itqa>n fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, di mana ia menyantumkan urutan surat al-Qur'an berdasarkan *tarti>b nuzu>li* dengan menyandarkannya kepada riwayat Ja>bir bin Zayd, seorang ulama dari generasi Tabi'in. Al-Burha>n al-Ja'bari menuliskan urutan al-Qur'an versi Ja>bir bin Zayd ini dalam salah satu kasidahnya yang ia beri judul *Taqri>b al-Ma'mu>l fi> Tarti>b al-Nuzu>l*.⁴⁹

Jauh sebelum al-Suyu>t}i, al-Bayhaqi juga telah menuturkan riwayat tentang urutan al-Qur'an berdasarkan *tarti>b al-nuzu>l* yang disandarkan kepada Ikrimah dan al-Hasan bin Abi al-Hasan.⁵⁰ Riwayat lain tentang *tarti>b al-nuzu>l* disandarkan kepada Ibn Abbas.⁵¹ Tidak ada perbedaan signifikan antara urutan-urutan yang disandarkan kepada ulama-ulama di atas, kecuali hanya beberapa surah yang didahulukan atau diakhirkan satu sama lain.

⁴⁷ Jala>luddi>n Al-Suyu>t}i>, *al-Itqa>n fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Saudi Arabia: Majma' Ma>lik Fahd li T}iba>'ah al-Mus}h}af al-Sha>rif), ii, 407

⁴⁸ M. Quraish Shihab et al., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 64-65.

⁴⁹ Al-Suyu>t}i>, i, 168.

⁵⁰ Abu> Bakr al-Bayhaqi>, *Dala>'il al-Nubuwwah* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405), vii, 142.

⁵¹ Al-Suyu>t}i>, i, 54-55.

Adapun persinggungan ilmuwan non-Muslim, dalam hal ini kalangan orientalis, dengan kajian *tarti>b al-nuzu>l* dimulai sejak abad 19 masehi. Tersebutlah nama Theodore Noldeke (1836-1930) yang menyusun *tarti>b al-nuzu>l* berdasarkan *style* dan tema al-Qur'an dengan melihat ciri-ciri khusus surah Makkiyyah atau Madaniyyah. Metode Noldeke ini mengadopsi pendahulunya, Gustav Weil. Rekonstruksi *tarti>b al-nuzu>l* yang dilakukan oleh Noldeke ini diadopsi oleh Regis Blachere (1900-1973), orientalis Perancis, yang menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Perancis berdasarkan urutan waktu penurunan al-Qur'an.⁵²

Dalam pandangan al-Ja>biri>, Noldeke dan Blachere tidak membawa hal baru dalam metode *tarti>b al-nuzu>l*. Mereka hanya mengadopsi pembagian Makki> dan Madani> serta menerapkannya dalam *tarti>b al-nuzu>l*. Di sisi lain, menyusun *tarti>b al-nuzu>l* hanya dengan mengacu pengelompokan fase sejarah adalah hal yang sulit atau bahkan mustahil. Karena itulah pada buku yang ditulis kemudian, Noldeke menggunakan *tarti>b mush>afi>* dan meninggalkan *tarti>b nuzu>li*.⁵³

Tak puas dengan metode riwayat yang dipakai kesarjanaan muslim dan metode tematik atau *style* surah yang dipakai kesarjanaan orientalis, al-Ja>biri> mengajukan metode lain. Ia mengkombinasikan metode riwayat dan perjalanan dakwah Nabi Saw sebagai dasar penyusunannya. Pada akhirnya, rekonstruksi *tarti>b nuzu>li>* yang dilakukan oleh al-Ja>biri> tampak berbeda dari hasil penelitian Noldeke/ Blachere, namun tidak berbeda jauh dari *Tarti>b al-nuzu>l* yang mu'tamad yang banyak menjadi pegangan ulama saat ini.

4. Kekuasaan

⁵² al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 241.

⁵³ Najib, 12.

Kehadiran tafsir *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m* karya al-Ja>biri> di fase-fase terakhir dari perjalanan hidupnya tentu memiliki kesan dan pengaruh tersendiri. Tafsir itu ditulis saat ia dalam masa kematangan berfikir. Tawaran-tawaran metodologi pembacaan *tura>th* yang telah ia gulirkan dan diuji oleh waktu kemudian dipakai untuk menafsirkan al-Qur'an.

Secara metodologis, sebagaimana diungkap Haris Fahrudi, penafsiran al-Ja>biri> berusaha menawarkan tekstualitas (*criture*), meniadakan pengarang, mengalihkan sejarah dari tradisi ke dalam intertekstualitas, dan “merayakan” (*celebrates*) pembaca. Meskipun secara eksplisit tidak mendasarkan pada teori dekonstruksi khas para pemikir Prancis, namun prinsip-prinsip dekonstruksi tampak jelas dalam semangat metodologis yang ia gunakan untuk menjadikan al-Qur'an kontemporer atau relevan bagi pembacanya saat ini dengan meramu berbagai pendekatan dalam rangka *fas}l al-qa>ri' 'an al-maqr'u>'* dan *was}l al-qa>ri' ila> al-maqr'u>'*.⁵⁴

Al-Ja>biri> bisa digolongkan pada kelompok tipologi pemikiran "reformistik" yang menggunakan metode dekonstruksi dalam membaca *turath*. Pemikiran itu dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Prancis dan tokoh-tokoh post-modernis, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Al-Ja>biri> sangat mengagungkan akal. Karenanya, tidak heran ketika trend rasionalisme filsafat Islam klasik mencapai puncaknya pada pemikiran Ibn Rusyd, al-Ja>biri> meniti jejaknya, baik sebagai landasan legitimatif, maupun dengan mengambil semangat intelektualnya. Tak salah kiranya kalau dikatakan bahwa kontentum ideologis yang mengarahkan jalan pemikiran al-Ja>biri> adalah Rasionalisme Averroisme, atau dalam istilah favoritnya: *al-'Aql al-Burha>ni> al-Rushdi*.⁵⁵

⁵⁴ Fahrudi, 85.

⁵⁵ Achmad Bahrur Rozi, “Etika Al-Mashlahah: Studi Pemikiran Moral Mohammad Abed Al-Jabiri,” *El-Faqih*, 6.1 (2020), 104-105.

Betapa pun, al-Ja>biri> telah memberikan kontribusi metodologis terhadap pembacaan atas *tura>th*. Kontribusi itu sangat berarti bagi kebangkitan pemikiran dan peradaban Arab-Islam. Pengaruhnya bagi studi Islam kontemporer tidak perlu diragukan lagi. Banyaknya penelitian akademis yang mengangkat pemikirannya baik untuk diaplikasikan maupun dikritisi menjadi bukti atas hal itu.

Jejak pemikiran al-Ja>biri> juga banyak ditemukan di Indonesia. Ahmad Baso menduga bahwa pemikirannya mulai diperkenalkan di Indonesia oleh Said Aqil Siradj pada tahun 1995.⁵⁶ Setelah era tahun 2000-an berbagai tulisan tentang pemikiran al-Ja>biri> di Indonesia lebih sering didiskusikan. Jurnal *Taswi>r al-Afka>r* nomor 9 tahun 2000 dan nomor 10 tahun 2001 yang diterbitkan oleh Lakpesdam NU secara serius mendiskusikan pemikiran al-Ja>biri>. Begitu juga bulletin wacana Postra yang terbit tahun 2001 semakin menunjukkan bahwa pemikiran al-Ja>biri> mendapat tempat di Indonesia. Selain tulisan-tulisan jurnal, beberapa buku terjemahan karya al-Ja>biri> dan buku yang membahas pemikirannya juga banyak diterbitkan di Indonesia.⁵⁷

Salah satu kontribusi penting dari pemikiran al-Ja>biri> adalah formula epistemologinya yang dikenal dengan *baya>ni>*, *burha>ni>*, dan *'irfa>ni>*. Amin Abdullah mencatat bahwa model epistemologi al-Ja>biri> ini berguna bagi pengembangan studi Islam di era kontemporer dengan melakukan sintesis antara ketiganya dengan pendekatan yang ia sebut sebagai *ta'wi>l ilmi>*, yaitu model tafsir alternatif terhadap teks dengan menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan ketiga paradigma epistemologi di atas dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik,

⁵⁶ Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jabiri," dalam Muh}ammad 'A>bid al-Ja>biri>, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), ix-x.

⁵⁷ Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muh}ammad 'A<bid al-Ja>biri>* (Yogyakarta: LKiS, 2018), 253-254.

memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma.⁵⁸

Dari jejak singkat pemikiran al-Jābirī di atas, dapat dikatakan bahwa pemikiran dan metode yang ditawarkannya telah ikut mempengaruhi dan mewarnai dinamika pemikiran Islam kontemporer, khususnya di Indonesia. Maka ketika ia menulis karya tafsirnya, tak pelak hal itu juga meninggalkan pengaruh bagi umat Islam dalam memahami al-Qur'an.

5. Ideologi

al-Jābirī menawarkan kerangka berpikir hermeneutis yang bersifat objektif (*mawdu'iyah*) dan rasional (*ma'qu'liyyah*) terhadap teks yang menjadi representasi dari *tura>th*. Kerangka berpikir hermeneutis model ini tersirat dalam jargon yang menjadi basis pemikirannya, *ja'l al-maqrū' mu'āṣiran li naḥsih wa mu'āṣiran lanā* (mengahdirkan objek terbaca aktual di eranya dan di era saat ini). Dari jargon tersebut terkandung dua prinsip di dalamnya, yakni *al-faṣl* (keberjarakan) dan *al-waṣl* (ketersambungan).⁵⁹

Konstruksi hermeneutis yang ia rumuskan dalam pembacaan *tura>th* itu juga ia terapkan dalam diskursus al-Qur'an. Prinsip *al-faṣl* diterapkan dalam rangka menjadikan al-Qur'an aktual bagi dirinya sendiri (*ja'l al-qur'a>n mu'a>ṣir li naḥsih*), sehingga kondisi objektif al-Qur'an akan benar-benar terungkap. Hal ini dilakukan dengan cara membaca al-Qur'an dalam bingkai zamannya, dengan melihat kembali proses penurunan dan formasinya serta konteks masyarakatnya.

Dengan langkah ini akan didapatkan makna otentik dari al-Qur'an (*as>ja>lat al-naṣṣ*) serta kemandirian teks dari segala bentuk

⁵⁸ Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, Vol. 39 No.December (2001), 367.

⁵⁹ Yahya, 29.

pemahaman atasnya, yang terkodifikasikan dalam beragam kitab tafsir dan segala orientasinya. Prinsip ini sangat mendasar demi melepaskannya dari muatan-muatan ideologis dalam beragam pemahaman tersebut.⁶⁰

Sementara prinsip *al-waṣl* diterapkan dalam rangka menjadikan al-Qur'an aktual bagi kita di era saat ini (*ja'l al-Qur'a>n mu'a>ṣir lana>*). Hal ini dilakukan dengan cara menerapkan hasil dari "proses pemahaman" pada prinsip pertama dengan konteks saat ini. Makna otentik yang telah terungkap melalui prinsip pertama dirasionalisasi menuju era sekarang. Prinsip ini juga menjawab problem kontinuitas, di mana antar setiap zaman terdapat proses berkesinambungan yang mensyaratkan rasional atas eranya masing-masing. Sehingga al-Qur'an sebagai sumber dari segala sumber hukum, yang selalu relevan di setiap ruang dan waktu dapat benar-benar terbukti.⁶¹

Dalam tataran aplikatif, al-Jābirī menerapkan dua prinsip di atas dalam bentuk karya tafsir yang didasarkan pada urutan kronologi pewahyuan al-Qur'an (*tarti>b nuzu>lī*). Selain didasarkan pada kronologi pewahyuan, al-Jābirī juga menggunakan pola ideografi. Hal ini dilakukan dalam rangka mengetahui *magzā* dari masing-masing surah dan/ atau kelompok ayat. ia juga membaginya dalam enam *marh}alah* yang diklasifikasi dalam kategori makiyyah dan madaniyyah, sebagaimana telah penulis uraikan di atas.

Mengetahui urutan waktu turunnya ayat al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan bagi mayoritas ulama fikih, khususnya bagi mereka yang mendalami ilmu *Na>sikh* dan *Mansu>kh*, yang mana ilmu tersebut menghendaki pengetahuan mana ayat-ayat yang lebih dulu turun dibanding yang lain. Adapun di luar fikih, tujuan tersebut dapat kita batasi sesuai keinginan masing-masing. Dalam hal ini yang diinginkan oleh al-Ja>biri> dalam kitab *Fahm al-Qur'a>n al-*

⁶⁰ al-Ja>biri>, *Fahm al-Qur'a>n al-Haki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tartib al-Nuzu>l, i, 10.*

⁶¹ Yahya, 31.

H}aki>m adalah memperoleh gambaran secara utuh proses *takwi>n* (pembentukan) teks al-Qur'an ketika diturunkan ke bumi. Pada saat yang sama, al-Ja>biri> ingin menemukan kesesuaian antara *takwi>n* tersebut dengan realitas sejarah perjalanan kenabian Muhammad saw.⁶²

Untuk itu, menurut al-Ja>biri>, mengetahui urutan turunnya ayat al-Qur'an yang ada sekarang ini dan dijadikan pegangan oleh banyak ulama menjadi sesuatu yang penting, namun masih belum mencukupi. Menjadi penting karena kita tidak bisa merekonstruksi sejarah kronologi turunnya ayat tanpa data sejarah. Sedangkan data sejarah dalam pembahasan ini hanya bisa dirujuk melalui riwayat yang ada. Namun, di sisi lain, kita tidak cukup hanya mengandalkan riwayat-riwayat tersebut, melainkan harus dikonfirmasi kesesuaiannya dengan *asba>b al-nuzu>l* dan *si>rah nabawiyah* (perjalanan kenabian) Muhammad saw.⁶³

Di sinilah letak perbedaan metode penetapan *tarti>b al-nuzu>l* antara al-Ja>biri> dan ilmuwan-ilmuwan sebelumnya. Al-Ja>biri> menawarkan metode baru melalui pendekatan sejarah, yang hasilnya pun berbeda dari penelitian-penelitian sebelumnya. Hasil dari penelitian *tarti>b al-nuzu>l* versi al-Ja>biri> ini pada langkah selanjutnya dijadikan sebagai bahan dasar dalam menafsirkan al-Qur'an, yang ia tulis dalam kitab *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m*.

Di sisi yang lain, *Tarti>b al-nuzu>l* yang ada selama ini, misalnya yang ditulis oleh al-Suyu>t}i dalam *al-Itqa>n*, pun tidak luput dari adanya surah-surah yang masih diperselisihkan. Pada titik inilah terbuka ruang ijtihad bagi para peneliti. Adapun proyek tafsir yang ditulis al-Ja>biri> ini memiliki tujuan untuk mengetahui kronologis *takwi>n* (pembentukan) teks al-Qur'an dengan mendasarkan pada kesesuaiannya dengan kronologi dakwah Nabi

⁶² al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 244.

⁶³ al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 244.

Muhammad saw. Maka ijhtihad penyusunan *Tarti>b al-nuzu>l* dalam hal ini harus dipusatkan pada kesesuaian dua kronologi tersebut: kronologi perjalanan kenabian dan kronologi pembentukan teks al-Qur'an.⁶⁴

Penutup

Secara umum, apa yang ditulis oleh al-Ja>biri> dalam *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih}* Hasb *Tarti>b al-Nuzu>l* memberikan tawaran baru dalam memahami al-Qur'an. Jika selama ini metode tafsir kebanyakan menggunakan tata urutan mus}h}af, maka al-Ja>biri> dalam hal ini menawarkan metode lain, yaitu menggunakan tata urutan waktu turun. Dengan tawaran ini kita dapat memperoleh struktur dakwah Nabi secara kronologis.

Wacana atau kepentingan yang diusung dari pola penafsiran seperti ini adalah sebagai respon atas ideologi agamis yang memunculkan dua ekses buruk: sikap mudah mengkafirkan orang dan munculnya interpretasi teks-teks keagamaan, dalam hal ini al-Qur'an, secara sembrono. Buah pemikiran tafsirnya itu juga tidak bisa dilepaskan dari berbagai gagasan yang ia munculkan sebelumnya. Ia hendak melakukan pembacaan atas al-Qur'an yang terbebas dari bentuk kepentingan yang bersifat ideologis maupun sektarian. Upaya yang ia sebut sebagai pembacaan terhadap al-Qur'an yang aktual bagi dirinya serta bagi si pembaca (*mu'a>s}iran li nafsih wa mu'a>s}iran li al-qa>ri'*).

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, "At-Ta'wil al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, Vol. 39 No.December (2001), 378-380
- al-Bayhaqi>, Abu> Bakr, *Dala>'il al-Nubuwwah* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405)

⁶⁴ al-Ja>biri>, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 245.

- al-Ja>biri>, Muh}ammad 'A>bid, *Al-Tura>th wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt wa Munāqashāt* (Beirut: al-Markaz al-Thaqa>fi al-Arabi, 1991)
- , *Fahm al-Qur'a>n al-H}aki>m: al-Tafsi>r al-Wa>d}ih} H}asb Tarti>b al-Nuzu>l* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyah, 2008)
- , *H}afriyya>t fi> al-Dha>kirah min Ba'i>d* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyah, 1997)
- , *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz' al-Awwal fi Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wih}dah al-Arabiyah, 2006)
- , *Nah}nu wa al-Tura>th* (Beirut: al-Markaz al-Thaqa>fi al-Arabi, 1993)
- , *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000)
- al-Ma>liki>, Muh}ammad bin Alawi>, *Zubdah al-Itqa>n fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011)
- Al-Suyu>t}i>, Jala>luddi>n, *al-Itqa>n fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Saudi Arabia: Majma' Ma>lik Fahd li T}iba>'ah al-Mus}h}af al-Sha>rif)
- Darma, Yoce Aliah, *Analisis Wacana Kritis* (Bandung: Yrama Widya, 2013)
- Dijk, Teun A. Van, "Discourse as Interaction in Society," in *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisciplinary Introduction*, ed. oleh Teun A. Van Dijk, Vol. 2 (London: Sage Publication, 1997)
- Dimyathi, M. Afifuddin, *Ilm al-Tafsi>r Us}u>luh wa Mana>hijuh* (Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016)
- Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011)
- Fahrudi, Ah. Haris, "Kritik Atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad 'Abid al-Jabiri," *MIYAH: Jurnal Studi Islam*, 18.01 (2022), 85–113
- Gusmian, Islah, "Paradigma Penelitian Tafsir di Indonesia,"

- Empirisma*, 24.No. 1 (2015), 1–10
- Najib, Muhammad, “Epistemologi tafsir al-jabiri kritik atas Fahm al-Qur‘ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-Wâdhîh Hasba Tartîb al-Nuzûl,” *al-Itqan Jurnal Studi al-Qur’an*, 1.2 (2015), 1–28
- Niam, Aulan, “Metode Penafsiran Kontemporer Abid Al-Jabiri,” *Jurnal Ulunnuha*, 10.1 (2021), 1–12
<<https://doi.org/10.15548/ju.v10i1.2251>>
- Rahman, Muhammad Fadli, “Tafsir Nuzuli Muhammad ‘Abid Al-Jabiri,” *Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadith Studies*, 1.2 (2022), 63–72 <<https://doi.org/10.30984/mustafid.v1i2.408>>
- Ro’uf, Abdul Mukti, *Kritik Nalar Arab Muh}ammad ‘A<bid al-Ja>biri* (Yogyakarta: LKiS, 2018)
- Rozi, Achmad Bahrur, “Etika Al-Mashlahah: Studi Pemikiran Moral Mohammad Abed Al-Jabiri,” *El-Faqih*, 6.1 (2020), 96–122
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2021)
- Shihab, M. Quraish, Ahmad Sukardja, Badri Yatim, Dede Rosyada, dan Nasaruddin Umar, *Sejarah dan Uloom al-Qur’an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008)
- Sobur, Aleks, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004)
- Yahya, Mohammad, “Hermeneutika M. Abed Al-Jabiri dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam (Kasus Nasakh dan Nikah Mut`ah),” *As-Salam*, 3.1 (2013), 23–42
- Zulkarnaen, dan Abdul Azis, “Pemahaman al-Qur’an dalam Perspektif Hermeneutika Abid al-Jabiri,” *Modeling: Jurnal Program Studi PGMI*, 11.1 (2024), 263–79