EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JABIRI
KRITIK ATAS *FAHM AL-QUR'AN, AL-TAFSĪR AL-WĀḌIḤ HASBA*
TARTĪB AL-NUZŪL

Muhammad Najib

STAI Al Anwar

Gondanrojo-Kalipang Sarang Rembang

Email: Spectala@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini bermaksud mengkaji tafsir al-Jabiri dalam *Fahm al-Qur'ān* dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan berikut: Bagaimana epistemologi tafsir al-Jabiri? Apa pendapat al-Jabiri tentang *tartīb al-nuzūl* dan pengaruhnya terhadap pemaknaan al-Qur'an?

Tafsir al-Jabiri didasarkan pada sumber konteks situasi dan budaya saat mana suatu ayat diturunkan. Hal itu didasarkan pada prinsip bahwa pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an harus sesuai dengan makna yang dapat dipahami pada saat ayat tersebut diturunkan. Karena itu *tartīb al-nuzūl* menjadi aspek terpenting dalam tafsir al-Jabiri. Sebab *tartīb al-nuzūl* dapat memberikan arah bagi paralelisasi turunnya ayat dengan fase-fase dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* yang menciptakan konteks bagi pemaknaan ayat. Dalam menyusun *tartīb al-nuzūl* al-Jabiri menggunakan *tartīb al-nuzūl* versi kesarjanaan muslim sebagai acuan yang kemudian dimodifikasi dengan mengadopsi metode penyusunan *tartīb al-nuzūl* Noldeke dan Blachere. Penyusunan al-Jabiri menghasilkan *tartīb al-nuzūl* yang sama sekali berbeda dengan versi Noldeke maupun Blachere dan hanya berbeda dalam 13 surah dengan versi kesarjanaan Muslim.

Key Words: *tafsir al-Jabiri, epistemologi, tartīb al-nuzūl, Noldeke, sarjana Muslim.*

A. Pendahuluan

Kajian tafsir di era kontemporer dapat dipetakan ke dalam tiga fase perubahan. *Fase pertama* dimulai pada akhir abad 19 dan awal abad 20, ketika terjadi persinggungan intelektual antara peradaban Arab dengan peradaban Barat. Tokoh-tokoh fase pertama direpresentasikan oleh Afghani, Abduh dan Rifa'ah Thahthawi, yang berupaya mengkompromikan teks agama dengan produk pemikiran Barat. *Fase kedua*, terjadi pada awal dekade 50-an abad 20 yang direpresentasikan oleh Thaha Husain, Amin al-Khuli dan Muhammad Ahmad Khalafullah. Mereka melakukan pembacaan teks al-Qur'an, khususnya yang terkait kisah-kisah, dengan menggunakan metodologi modern. *Fase ketiga*, terjadi pada akhir dekade 60-an abad 20 yang direpresentasikan di antaranya oleh Abid al-Jabiri, Arkoun,

Hasan Hanafi, Abdullah al-Urawi, Nasr Hamid Abu Zaid, Husain Marwah dan George Tharabisyi¹.

Tulisan ini bermaksud mengkaji tafsir al-Jabiri dalam *Fahm al-Qur'ān* dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Bagaimana epistemologi tafsir al-Jabiri?
2. Apa pendapat al-Jabiri tentang *tartīb al-nuzūl* dan pengaruhnya terhadap pemaknaan al-Qur'an?
 - a. Bagaimana sikap al-Jabiri terhadap *tartīb al-nuzūl* yang berkembang di kalangan ulama Islam dan Orientalis?
 - b. Bagaimana al-Jabiri menetapkan *tartīb al-nuzūl*?
 - c. Apa dasar yang digunakan al-Jabiri dalam menetapkan *tartīb al-nuzūl*?

Dalam kajian ini, tidak seluruh penafsiran al-Jabiri dianalisis, melainkan hanya surat-surat tertentu yang dapat mendukung penggambaran epistemologi tafsir al-Jabiri dan pendapat-pendapatnya yang terkait dengan *tartīb al-nuzūl*. *Wa Allah al-Musta'ān*.

B. Al-Jabiri dan *Fahm al-Qur'ān*

1. Basis Intelektual al-Jabiri

Dalam otobiografinya, Al-Jabiri menyebutkan bahwa ia lahir di Figuig (فجيج) sebelah tenggara Maroko yang berada di garis perbatasan yang dibuat Perancis untuk memisahkan Maroko dan Aljazair². Sejatinya tanggal kelahirannya adalah 27 Desember 1935 bertepatan dengan 1 Syawwal 1354 H. Tetapi ayahnya mendaftarkannya di catatan sipil dengan tahun kelahiran 1936³. Tentang pemberian nama, semula keluarga dari pihak ibu bermaksud memberikan nama Abdul Jabbar. Tetapi keluarga dari pihak ayah bersikeras memberi nama Muhammad. Sempat terjadi perselisihan di antara dua keluarga. Bahkan keluarga dari pihak ayah mengancam akan mengambil sang anak dan melarang keluarga dari pihak ibu menemui anak tersebut. Keluarga dari pihak ibupun mengalah dan iapun diberi nama Muhammad. Sementara nama Abid diambil dari salah satu nama kakek dari pihak ayah, dan al-Jabiri

¹ Fayzah Abdullah al-Harbi, "*al-Manāhij al-Mu'āṣirah li Qir'āat al-Naṣṣ*", dalam <http://www.alukah.net/sharia/0/42391/>, (11 Oktober 2013).

² Muhammad Abid al-Jabiri, *Ḥafriyāt fi al-Dhākirāh min Ba'īd*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1997), 21, 22.

³ *Ibid*, 37.

adalah nama marga, yaitu keluarga keturunan Jabir⁴. Al-Jabiri menyebut keluarga dari pihak ayah sebagai keras kepala, hingga berkali-kali pamannya dari pihak ibu mengatainya, “Kepalamu keras dan kaku seperti kepala keluarga Jabir”. Sedangkan keluarga dari pihak ibu disebutnya sebagai keluarga yang rendah hati, keluarga ilmu bukan keluarga pedang⁵.

Kedua orang tuanya bercerai ketika ia masih berada di kandungan⁶. Al-Jabiri menuturkan bagaimana pamannya bertekad menjadikan al-Jabiri sebagai keluarga al-Hajj Muhammad, yaitu kakek dari pihak ibu, dan bukan sebagai keluarga Jabir. Sebab mereka telah menceraikan ibunya ketika mengandungnya, dan sekarang mereka akan diceraikan dari cucu dan keponakannya⁷. Tetapi al-Jabiri meyakini bahwa sebenarnya ayah dan ibunya masih saling mencintai. Perceraian mereka lebih disebabkan oleh faktor dominasi neneknya dari pihak ayah. Perempuan-perempuan di keluarga Jabir memang dominan. Pernikahan dan perceraian lebih ditentukan oleh perempuan-perempuan tersebut⁸.

Semasa kecilnya, al-Jabiri diasuh oleh keluarga ibunya. Di samping ibunya, kakek, nenek, paman dan bibi dari pihak ibu adalah orang-orang yang merawatnya ketika ia masih kecil⁹. Ibunya sendiri baru menikah lagi setelah al-Jabiri berusia tujuh tahun¹⁰. Dari sekian orang yang mengasuhnya, al-Jabiri menyebut kakeknya sebagai orang yang paling pantas disebut sebagai “pengasuh sejati” (*murabbi*)¹¹.

Kakek dari pihak ibunya pulalah yang pertama kali mengenalkannya dengan dunia pendidikan. Kakeknyalah yang pertamakali mengajarkan kepadanya bacaan al-Qur`an surat-surat pendek, ayat kursi dan beberapa doa seperti doa qunut<sup>12</sup>. Kemudian ia dimasukkan ke tempat ngaji di samping masjid dekat rumah kakeknya, semacam pendidikan non formal di mana seorang ulama memberikan pengajian al-Qur`an, dan ilmu-lain seperti, kitab *al-Ajurūmiyah* dan *Alfiyyah*, dengan sistem sorogan.

Selanjutnya al-Jabiri mengenyam sekolah formal Perancis di tingkat dasar. Paman dari

⁴ *Ibid*, 26-27.

⁵ *Ibid*, 24, 25

⁶ *Ibid*, 13.

⁷ *Ibid*, 25.

⁸ *Ibid*, 27.

⁹ *Ibid*, 25.

¹⁰ *Ibid*, 26.

¹¹ *Ibid*, 33.

¹² *Ibid*, 45.

pihak ayahnya yang memasukkannya ke sekolah tersebut. Di sinilah ia mendapatkan pelajaran bahasa Perancis.¹³ Menurutny, orang-orang di kampungnya menganggap sekolah di sini adalah pengkhianatan terhadap agama dan negara. Karena itu, para orang tua enggan menyekolahkan anaknya di sini, kecuali atas tekanan rezim pemerintahan Perancis. Hanya para orang tua yang “terbuka dengan perkembangan jaman” yang dengan sukarela memasukkan anaknya ke sekolah tersebut, dengan harapan anaknya kelak menjadi pegawai di pemerintahan. Pamannya dari pihak ayah termasuk salah satu dari mereka¹⁴.

Keberadaannya di Sekolah Perancis hanya bertahan dua tahun. Pertemuannya dengan Al-Haj muhammad Faraj membawanya ke sekolah pribumi yang menjadi simbol perlawanan terhadap penjajahan perancis. Sekolah ini didirikan oleh Al-Haj Muhammad Faraj sendiri dan diberi nama “*Madrasah al-Nahdlah al-Muhammadiyah*”. Sistem pendidikan dan kurikulumnya banyak mengadopsi sekolah modern perancis. Tidak seperti sekolah ngaji di dekat masjid yang pernah dienyam al-Jabiri sebelumnya yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama, sekolah al-Nahdlah juga mengajarkan ilmu-ilmu umum, seperti Matematika bahkan juga bahasa Perancis. Jika sekolah ngaji menggunakan sistem sorogan, maka sekolah al-Nahdlah menggunakan sistem klasikal yang lazim diterapkan di sekolah-sekolah modern¹⁵.

Tentang sosok Al-Haj muhammad Faraj, al-Jabiri menuturkan bahwa kakek dari pihak ibunya menyebutnya sebagai pembawa dakwah Wahabi¹⁶. Ia pernah mendengar ibu dan teman-teman perempuannya menyebut Faraj kualat dengan makam wali di sebelah masjid. Kekualatan itu terkait runtuhnya atap masjid tersebut yang dihubungkan dengan perintah Faraj untuk menghancurkan makam demi perluasan masjid. Kakeknya dan umumnya warga Figuig saat itu disebut al-Jabiri sebagai konservatif. Sementara Al-Haj muhammad Faraj disebutnya sebagai reformis. Al-Jabiri tampak terkesan dengan gagasan yang dibawa Faraj¹⁷.

Tahun 1949 al-Jabiri menyelesaikan tingkat Ibtidaiyah di sekolah al-Nahdlah. Ia sempat melanjutkan pasca Ibtida'iyah selama setahun di sekolah yang sama¹⁸. Sekolah tingkat menengah pertamanya di selesaikan di *Madrasah al-Tahdhib al-Arabiyyah* di Wajdah. Sekolah ini menerapkan kedisiplinan ala militer dan memiliki tenaga pendidik yang lebih

¹³ *Ibid*, 51.

¹⁴ *Ibid*, 53.

¹⁵ *Ibid*, 76,77.

¹⁶ *Ibid*, 72.

¹⁷ *Ibid*, 74.

¹⁸ *Ibid*, 78.

profesional. Haluan politiknya sama dengan al-Nahdlah, yaitu sama-sama menaruh perhatian besar terhadap perjuangan kemerdekaan¹⁹.

Seusai menamatkan SLTP di Madrasah al-Tahdhib tahun 1952, ia sempat mendaftar SLTA di sekolah pemerintah. Tetapi ia urungkan niat itu karena untuk dapat masuk di sekolah tersebut ia harus menyuap. Pada saat itu kondisi ekonomi keluarga memburuk, baik keluarga dari pihak ayah maupun ibu, hal mana tidak memungkinkannya melanjutkan SLTA di sekolah swasta. Ia pun memutuskan untuk mempersiapkan materi pelajaran SLTA dan akan mengikuti ujian SLTA melalui jalur independen. Sembari itu, ia mengajukan lamaran untuk menjadi asisten guru Ibtida'iyah di almamaternya, yaitu sekolah al-Nahdlah.

Pada tahun 1955 ia berhasil melewati ujian SLTA. Ijasah Bachelor dia peroleh pada tahun 1957. Sempat mengenyam kuliah di Siria setahun, al-Jabiri kemudian kembali ke Maroko dan mengambil diploma pascasarjana Universitas Muhammad V di Rabat jurusan filsafat. Tahun 1967 ia berhasil menggondol diploma pascasarjana dan memperoleh gelar doktornya di universitas dan jurusan yang sama pada tahun 1970.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa masa lalu al-Jabiri telah membentuk baginya tiga basis intelektual. *Pertama* basis konservatif yang terbentuk oleh lingkungan keluarga dari pihak ibu. Kakek dari pihak ibu adalah tokoh masyarakat yang masih berpegang teguh dengan model pengajaran kuno. Keluarga dari pihak ibu pula yang mengenalkan al-Jabiri dengan khazanah pengetahuan Islam klasik, atau yang disebut al-Jabiri sebagai *turāth*. Persinggungan intelektualnya diawali dengan pendidikan salaf yang menggunakan metode sorogan, menekankan pada hafalan, dan materi pelajaran yang terfokus pada pengetahuan agama. Bahkan al-Jabiri mengatakan dari pendidikan inilah ia hafal dua pertiga al-Qur'an.

Kedua, basis pendidikan Barat, di mana al-Jabiri mengenyam sekolah Perancis untuk pribumi atas prakarsa pamannya dari pihak ayah. Berbeda dengan keluarga dari ibu yang cenderung resisten terhadap modernisasi, keluarganya dari pihak ayah disebutnya sebagai terbuka terhadap hal-hal baru meskipun datang dari Barat.

Ketiga, basis reformasi Islam yang mewujud pada kekagumannya terhadap sosok al-Haj Muhammad Faraj yang disebut kakeknya sebagai pembawa dakwah Wahabi. Dari Faraj al-Jabiri mengenyam pendidikan yang mengkombinasikan pelajaran agama dan pelajaran umum. Dari Faraj pula al-Jabiri untuk pertama kalinya bersinggungan dengan gerakan pembaruan yang acap mengkritisi tradisi keagamaan yang dianut kakeknya dari pihak ibu dan

¹⁹ *Ibid*, 127.

umumnya masyarakat Figuig saat itu.

Ketiga basis intelektual tersebut terbangun selama al-Jabiri menjalani masa kanak-kanak hingga menyelesaikan jenjang sekolah dasar pada usia 13 tahun. Dapat dikatakan pendidikan selanjutnya adalah pilihan sadar yang dipengaruhi oleh basis intelektualnya, dan tiap pilihan semakin memperkuat salah satu basis. Demikian pula karakter pemikiran serta kajian yang digelutinya tidak terlepas dari basis intelektual yang terbangun sebelumnya.

2. Karya-Karya al-Jabiri

Karya-karya al-Jabiri dapat diklasifikasikan ke dalam tema-tema berikut. *Pertama*, tema pendidikan yang meliputi:

- 1) *Aḍwā' 'ala Mushkil al-Ta'līm bi al-Maghrib*, 1973
- 2) *Min Ajli Ru'yat Taqaddumiyah li Ba'd Mushkilātina al-Fikriyah wa al-Tarbawiyah*, 1977
- 3) *Al-Siyāsāt al-Ta'līmiyyah fi al-Maghrib al-'Arabī*, 1988

Kedua, Kritik terhadap epistemologi ilmu pengetahuan Arab klasik yang meliputi:

- 1) *Naḥnu wa al-Turāth: Qirā'āt Mu'āṣirah fi Turāthinā al-Falsafī*, 1980
- 2) *Al-Khitāb al-'Arabī al-Mu'āṣir: Dirāsāt Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, 1982
- 3) *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, 1984
- 4) *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*, 1986
- 5) *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī*, 1990
- 6) *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah: dirāsāt wa Munāqashāt*, 1991
- 7) *Introduction à la critique de la Raison arabe* : traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, éd. La Découverte. Paris. 1994*
- 8) *Al-Muthaqqafūn fi al-Ḥadārah al-Islāmiyyah: Miḥnat Ahmad bin Hanbal wa Nakbat Ibn Rushd*, 1995
- 9) *Ibnu Rushd: Sīrah wa Fikr*, 1998
- 10) *Al-'Aql al-Siyāsī al-Akhlāqī*, 2001
- 11) *Madkhal ila al-Qur'ān*, 2006
- 12) *Fahm al-Qur'ān*, 2008

Ketiga, isu-isu kontemporer yang meliputi:

- 1) *Al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī'ah*, 1996
- 2) *Al-Dīmuqrāṭiyyah wa Ḥuqūq al-Insān*, 1997

- 3) *Qaḍāyā fi al-Fikr al-Mu'āṣir*, 1997
- 4) *Al-Tanmiyah al-Bashariyah wa al-Khuṣūṣiyah al-Susiyuthaqāfiyah: al-Ālam al-'Arabī Namūdhazajan*, 1997
- 5) *Wijhat Naẓar: Naḥwa I'ādat Binā' Qaḍāyā al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, 1997

Keempat, isu kebangsaan dan kebangkitan yang meliputi:

- 1) *Al-Maghrib al-Mu'āṣir: al-Khuṣūṣiyah wa al-Huwiyyah.. al-Ḥadāthah wa al-Tanmiyah*, 1988
- 2) *Ishkāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, 1988
- 3) *Mas'alat al-Huwiyyah: al-'Arūbah wa al-Islām... wa al-Gharb*, 1995
- 4) *Al-Mashrū' al-Nahḍawī al-'Arabī*, 1996

3. *Fahm al-Qur'an*

Judul lengkap buku ini adalah *Fahm al-Qur'ān, al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba tartīb al-nuzūl*. Semula buku ini ditempatkan sebagai seri kedua dari *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*²⁰. Seri pertama bertajuk *al-Ta'rīf bi al-Qur'an* yang terbit tahun 2006. Bahkan pada seri pertama telah ditulis, *al-Juz'u al-Awwal* yang mengindikasikan bahwa buku tersebut akan dilanjutkan dengan buku berikutnya. Demikian pun pada akhir seri pertama al-Jabiri mengatakan, "... ada misteri yang akal tidak terjangkau akal saya, yaitu apa yang saya sebut dengan hubungan erat antara Muhammad Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dengan al-Qur'an. Saya berharap dapat menguak misteri tersebut pada seri kedua buku ini..."²¹

Tetapi niat itu diurungkan. Buku yang direncanakan menjadi seri kedua, justru menjadi buku tersendiri. Al-Jabiri menjelaskan, setelah menggeluti berbagai kitab tafsir dengan alat bantu komputer, ia berkesimpulan bahwa *Fahm al-Qur'ān* tidak akan menjadi sebuah perspektif jika hanya menyentuh sejumlah tema dalam al-Qur'an²². Karena itu *Fahm al-Qur'an* menjadi kitab tafsir yang membahas seluruh ayat al-Qur'an.

Dalam pengantar *Madkhal* al-Jabiri menjelaskan bawa *Madkhal* bukan bagian dari serial *Naqd al-Aql al-'Arabī*²³. Kajian *turath* yang pernah dilakukan al-Jabiri sebelumnya terakumulasi dalam *Naḥnu wa al-Turāth*. Pada saat menulis pendahuluan *Naḥnu wa al-Turāth*

²⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an, al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Arabiyyah, 2008), 1:8.

²¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm, al-Juz'u al-Awwal fi al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Arabiyyah, 2006), 433

²² Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an*, 1:9.

²³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, 13

terlintas di benaknya untuk menulis *Naqd al-Aql al-'Arabī*. Lalu ditulislah secara berturut-turut empat bagian dari serial *Naqd al-Aql al-'Arabī*, yaitu: *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* terbit pada 1984; *Bunyat al-'Aql al-'Arabī* terbit pada 1986; *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* terbit pada 1990; dan *Al-'Aql al-Siyāsī al-Akhlāqī* terbit pada 2001.

Usai merampungkan bagian terakhir dari *Naqd al-Aql* terpikir olehnya untuk menulis tentang al-Qur'an. Pada saat yang sama juga terlintas untuk menulis tentang Nalar Eropa (*al-'Aql al-Awrūbī*). Tetapi peristiwa teror September 2001 di Amerika dan reaksi-reaksi yang muncul setelahnya, mendorongnya untuk menulis *Madkhal*. Dapat dikatakan bahwa gagasan menulis *Madkhal* merupakan respon terhadap situasi pasca September 2001, sebagaimana *Naḥnu wa al-Turāth* yang diikuti dengan serial *Naqd al-Aql* merupakan respon atas situasi pasca kekalahan Arab dalam perang 1967 dan peristiwa perang 1973. Namun demikian al-Jabiri tidak secara langsung membincang persoalan September 2001 ataupun kekalahan Arab dalam perang 1967. Ia tidak menyampaikan kesan dan reaksinya terhadap persoalan dimaksud. Apa yang dilakukan al-Jabiri dalam buku-buku yang menyoal *turath* termasuk di dalamnya *Madkhal*, adalah bagaikan orang yang menjulurkan kepalanya keluar jendela untuk menyaksikan apa yang terjadi di luar²⁴.

Dengan demikian *Fahm al-Qur'ān* yang merupakan kelanjutan dari *Madkhal* adalah bagian dari kritik al-Jabiri terhadap *turāth*.

Fahm al-Qur'ān terdiri dari tiga jilid atau bagian (*al-Qism*). Bagian pertama terbit pada tahun 2006; bagian kedua pada tahun 2008; dan bagian ketiga pada tahun 2009. Bagian pertama menafsirkan surat al-'Alaq hingga surat Yūsuf. Bagian kedua menafsirkan surat al-Ḥijr hingga al-Ḥajj. Bagian ketiga menafsirkan surat al-Baqarah hingga al-Naṣr. Pembagian surat didasarkan pada urutan turunnya ayat. Karena itu bagian pertama membicarakan surat al-'Alaq sebagai surat pertama dan bagian ketiga membahas surat al-Naṣr yang menurut al-Jabiri merupakan surat yang terakhir kali turun.

Semula al-Jabiri hanya ingin membaginya dalam dua bagian, yaitu bagian pertama menafsirkan seluruh ayat Makkiyyah dan bagian kedua menafsirkan seluruh ayat Madaniyyah. Tetapi karena bagian pertama terlalu panjang, ia pecah lagi menjadi dua bagian, hingga keseluruhannya menjadi tiga bagian²⁵.

²⁴ *Ibid*, 14-15.

²⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an*, 1:16.

Pada setiap awal surah al-Jabiri menjelaskan hal-hal yang terkait dengan surah tersebut. Penjelasan itu bisa berupa riwayat yang menjelaskan surah, atau sebagian ayat dalam surah, atau sejarah turunnya ayat, ataupun situasi yang melingkupi turunnya ayat. Tetapi al-Jabiri hanya menuturkan riwayat tanpa *sanad*. Sebab menurutnya, penuturan *sanad* tidak penting bagi orang yang tidak menekuninya. Demikian pula al-Jabiri tidak menyebutkan referensi tafsir secara lengkap, seperti jilid, halaman dan cetakan. Ia hanya menyebut nama pengarang tafsir. Sebab menurutnya, dengan menyebut nama pengarang, tempat yang menjadi rujukan dapat dilacak berdasarkan ayat yang dibahas. Terkadang ia hanya menyebut “para mufasssir” tanpa menyebut tafsir siapa. Sebab yang menjadi rujukan adalah hal-hal yang umum dibicarakan dalam kitab-kitab tafsir.

Kemudian ayat-ayat pada surah tersebut dituturkan berurutan sesuai dengan urutan turunnya ayat. Penjelasan terhadap ayat dilakukan dengan dua model. Penjelasan pendek diletakkan langsung berdampingan ayat dan dipisahkan dalam kurung. Sedangkan penjelasan yang panjang diletakkan dalam catatan kaki. Penomoran catatan kaki diletakkan dalam kurung untuk membedakannya dari penomoran ayat yang sama-sama dicetak dalam format superscript (menggantung di atas dengan ukuran huruf yang lebih kecil).

Pada bagian akhir surah al-Jabiri menyampaikan ringkasan, tema-tema penting dalam surah dan pendapat-pendapatnya terkait dengan hal-hal yang terdapat dalam surah tersebut.

C. *Tartīb al-Nuzūl* al-Jabiri di Antara Kesarjanaan Muslim dan Orientalis

Tartīb al-Nuzūl menempati bagian terpenting dalam tafsir al-Jabiri. Menurut perjalanan turunnya al-Qur'an paralel dengan perjalanan dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Ia yakin hal yang tepat adalah membaca al-Qur'an berdasarkan perjalanan dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*, begitu pula sebaliknya, membaca dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* berdasarkan proses turunnya al-Qur'an. hal ini sekaligus menjadi jawaban dari pertanyaan yang pernah ia ungkapkan pada akhir *Madkhal* tentang hubungan erat antara Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dengan al-Qur'an²⁶. Al-Jabiri mengukuhkan pendapatnya dengan mengutip al-Shātībī yang mengatakan, “Surah-surah *Madani* seyogyanya diturunkan untuk memahami surah-surah *Makki*. Demikian pula surah *Makki* dengan surah *Makki* lain dan surah *Madani* dengan surah *Madani* lain sesuai

²⁶ *Ibid.*, 1:15.

dengan urutan turunnya ayat. Jika tidak demikian, maka tidak benarlah (pemahaman itu – al-Jabiri)²⁷.

Dalam *Madkhal* al-Jabiri menampilkan dua versi *tartīb al-nuzūl*. Versi pertama adalah *tartīb al-nuzūl* yang disusun oleh kesarjanaan muslim klasik. Berdasarkan kajian *tartīb al-nuzūl* yang dilakukan al-Suyūṭī dalam *al-Itqāni*, al-Jabiri menyimpulkan, terdapat empat varian *tartīb al-nuzūl* dalam kesarjanaan muslim klasik, Yaitu: susunan *tartīb al-nuzūl* yang disandarkan pada Jabir bin Zaid; *tartīb al-nuzūl* yang disusun al-Baihaqi bersumber dari Ikrimah dan Husain bin abi al-Hasan; *tartīb al-nuzūl* yang disandarkan pada Ibnu Abbas; dan *tartīb al-nuzūl* yang dipilih al-Suyūṭī. Dalam catatan kakinya, al-Jabiri menambahkan *tartīb al-nuzūl* yang disusun oleh al-Zarkashi dalam *al-Burhān* dan Abu al-Qāsim²⁸. Dengan demikian al-Jabiri menyebutkan enam varian *tartīb al-nuzūl* dalam kesarjanaan muslim klasik.

Menurut Al-Jabiri, tidak ada perbedaan yang berarti di antara keenam varian tersebut, termasuk *tartīb al-nuzūl* yang ditetapkan Al-Azhar. Perbedaan itu berupa penempatan satu surat yang terbalik dengan surat sesudahnya atau dua surat sesudahnya. Dapat dikatakan bahwa keenam varian masih dalam satu versi susunan yang sama, dalam pengertian perbedaan yang ada tidak mempengaruhi “proses menjadi” (*al-masār al-takwīnī*) al-Qur`an. Dalam catatan kakinya al-Jabiri menduga kuat bahwa seluruh varian *tartīb al-nuzūl* versi kesarjanaan muslim klasik bersumber dari Ibnu Abbas²⁹. Dengan perkataan lain *tartīb al-nuzūl* versi kesarjanaan muslim didasarkan pada riwayat.

Kelemahan penyusunan *tartīb al-nuzūl* yang didasarkan pada riwayat adalah kemungkinan terjadinya perbedaan riwayat. Perbedaan tentang ayat yang terakhir turun misalnya, memiliki beragam versi. Tanggapan ulama atas perbedaan tersebut berkisar diantara meragukan dan menjustifikasi kevalidan seluruh ragam versi. Sebagaimana dikutip al-Jabiri, sebagian ulama menyelesaikan perbedaan dengan mengatakan bahwa masing-masing mengatakan apa yang ia ketahui. Dengan perkataan lain, apa yang dikatakan seorang perawi tentang ayat terakhir adalah ayat yang ia ketahui paling akhir dan bukan paling akhir menurut kenyataan. Sebagian lain mengatakan bahwa tidak ada hadis *marfu'* berkenaan dengan hal tersebut, dan semuanya mengatakannya berdasarkan ijtihad masing-masing. Jika pada

²⁷ *Ibid*, 1:9.

²⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm*, 239

²⁹ *Ibid*, 240.

persoalan ayat terakhir demikian rumitnya menentukan riwayat yang sah, lalu bagaimana dengan susunan urutan seluruh surah di mana banyak terjadi perbedaan terkait dengan kemakkiyahan atau kemadaniyahan suatu surah?³⁰

Versi kedua adalah yang disusun Noldeke dan diikuti Blachere dengan sedikit modifikasi. Dasar yang digunakan Noldeke dalam menyusun *tartīb al-nuzūl* adalah perkembangan *style* dan tema al-Qur'an. Jika dibandingkan dengan *tartīb al-nuzūl* versi kesarjanaan muslim klasik, hanya ada dua surat yang bernomorurut sama, yaitu: al-'Alaq yang menempati nomorurut 1 dan al-Zukhruf yang menempati nomorurut 63. Di samping itu Noldeke memecah surah al-'Alaq dan al-Mudaththir masing-masing menjadi dua, sehingga jumlah keseluruhan surah menurut versi Noldeke adalah 116.

Blachere mengelompokkan surah-surah al-Qur'an ke dalam *Makki* dan *Madani*, dan *Makki* dipecah lagi menjadi tiga fase. Fase *Makki* satu terdiri dari 48 surah yang terbagi dalam empat gugus. Gugus satu terdiri dari surah ke-1 sampai dengan surah ke-8. Karakteristik surah-surah pada gugus satu adalah seruan membersihkan hati, sedekah, sabar, dan semua seruan itu ditujukan khusus kepada Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Gugus ini juga merefleksikan kondisi pengasingan yang dilakukan Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Gugus kedua terdiri dari surah ke-9 sampai dengan surah ke-31. Karakteristiknya adalah penegasan akan adanya hari kebangkitan dan hari penghitungan. Gugus tiga terdiri dari surah ke-32 sampai dengan surah ke-43. Di samping mengangkat tema-tema sebelumnya, gugus dua menambahkan dua tema baru, yaitu: kritik terhadap berhala dan peringatan tentang siksa di dunia maupun akhirat yang dialami kaum terdahulu yang mendustakan rasulnya. Gugus empat terdiri dari surah ke-44 sampai dengan surah ke-48 dengan karakteristik, teks-teks pendek yang kaya sastra.

Fase *Makki* dua terdiri dari 22 surah, mulai dari surah ke-49 sampai dengan surah ke-70. Fase dua menggambarkan kerasnya perlawanan kaum Quraisy terhadap Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* karena menganggap dakwah Islam mengancam kepentingan agama dan ekonomi mereka. Tema-tema yang tersaji pada fase ini adalah kritik terhadap berhala, tauhid dan ancaman akan dekatnya hari kiamat.

Fase *Makki* tiga terdiri dari 22 surah, dimulai dari surah ke- 71 sampai dengan surah ke-92. Fase ini menggambarkan perluasan sasaran dakwah dengan mengusung tema-tema pada fase sebelumnya.

³⁰ *Ibid*, 239.

Fase *Madani* terdiri dari 24 surah dimulai dari surah ke-93 sampai dengan surah ke-116. Fase ini menggambarkan peralihan posisi Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dari pemimpin agama menjadi pemimpin politik. Fase ini juga menyuguhkan informasi sejarah Islam di Madinah³¹.

Menurut al-Jabiri, Noldeke dan Blachere tidak membawa hal baru dalam metode penyusunan *tartīb al-nuzūl*. Sejatinya mereka mengadopsi pembagian *Makki* dan *Madani* dan menerapkannya dalam penyusunan *tartīb al-nuzūl*. Di samping itu penyusunan *tartīb al-nuzūl* dengan hanya mengacu pada pengelompokan fase sejarah adalah hal yang sulit kalau bukan mustahil dilakukan. Sebab, dalam setiap fase terdapat banyak surah. Lalu landasan apakah yang digunakan untuk mengurutkan surah-surah yang berada pada satu fase? Kare itulah pada buku yang ditulis kemudian, Noldeke menggunakan urutan mushaf dan meninggalkan urutan turunnya ayat yang pernah disusunnya.

Al-Jabiri tidak puas dengan susunan *tartīb al-nuzūl* versi keserjanaan muslim yang didasarkan pada riwayat maupun Noldeke dan Blachere yang didasarkan pada tema dan *style* surah. Ia mengajukan metode lain dalam menyusun *tartīb al-nuzūl* yang ia klaim sebagai *tartīb al-nuzūl* yang mengkombinasikan dasar riwayat dan perjalanan dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*³².

Pertama-tama ia mengajukan kaidah “perbedaan *Makki* dan *Madani*” sebagai berikut. Jika dalam *tartīb al-nuzūl* versi keserjanaan muslim, suatu surah dikategorikan sebagai surah *Madani*, sementara *style* dan temanya menunjuk kepada *Makki*, terlebih jika terdapat pendapat yang mengunggulkan kemakkiyahan surah tersebut, maka ia digolongkan ke dalam surah *Makki*. Mengacu kepada kaidah tersebut al-Jabiri memasukkan lima surah yang dalam versi keserjanaan muslim masuk dalam kategori *Madani* ke dalam kategori *Makki*. Kelima surah tersebut adalah al-Zalzalah, al-Rahmān, al-Insān, al-Bayyinah dan al-Ḥajj³³.

Pertanyaannya adalah, jika mengacu kepada kaidah tersebut suatu surah harus dipindahkan, ke manakah ia dipindahkan? Al-Jabiri mengakui, tidak mudah memindahkan suatu surah ke posisi urutan lain. Tetapi ia meyakini bahwa cara, paling tepat adalah mencari

³¹ *Ibid*, 241-242.

³² *Ibid*, 254.

³³ *Ibid*, 245-246.

pararelisasi surah tersebut dengan fase perjalanan dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*³⁴.

Kaidah tersebut diterapkannya dalam *Fahm al-Qur'ān*. Pada pengantar surah al-Zalzalah, al-Jabiri menjelaskan bahwa dalam susunan *tartīb al-nuzūl* kesarjanaan muslim, surah al-Zalzalah berada pada nomor urut 93 dan termasuk surah *Madani*. Tetapi beberapa sumber, seperti Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Mujahid, Jabir, Atha' dan al-Dhahhāk mengklasifikannya dalam surat *Makki*. Para mufassir seperti al-Baghawī, Ibnu Kathir dan al-Naysābūrī juga menyebutnya sebagai surat *Makki*. Al-Jabiri lebih memilih pendapat *Makki* berdasarkan tema dan *style* surah. Kemudian al-Jabiri menempatkan al-Zalzalah pada nomor urut 29 karena kemiripannya dengan surah sebelumnya, yaitu al-Qāri'ah³⁵.

Kedua, satu surah bisa dibagi dalam dua gugus yang berbeda. Dalam hal ini al-Jabiri menyebut al-'Alaq dan al-Mudaththir sebagai surah yang terbagi dalam dua gugus. Gugus pertama al-'Alaq terdiri dari ayat ke-1 sampai dengan ayat ke-5 dan turun pada masa awal kenabian. Sementara gugus kedua adalah ayat berikutnya hingga terakhir dan kemungkinan turun pada tahun keenam kenabian. Sedangkan gugus pertama al-Mudaththir terdiri dari tujuh atau sepuluh ayat pertama dan turun pada masa awal kenabian. Sementara gugus kedua terdiri dari ayat berikutnya hingga terakhir dan kemungkinan juga turun pada tahun keenam kenabian³⁶.

Dalam *Fahm al-Qur'ān*, al-Jabiri menjelaskan bahwa pemisahan surah menjadi dua gugus bukan berarti pemenggalan satu surah menjadi dua surah yang berbeda. Ia mengakui bahwa urutan ayat dalam satu surah didasarkan pada petunjuk Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam (tawqīfī)* dan bukan pada ijtihad. Hal tersebut telah menjadi kesepakatan mayoritas ulama. Namun demikian kenyataan ini tidak mengubah fakta bahwa ayat-ayat al-Qur'an diturunkan secara bertahap. Hal ini berarti bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an harus dengan memperhatikan kebertahapan turunya ayat-ayat tersebut. Oleh karenanya pemisahan satu surah ke dalam dua gugus adalah hal niscaya untuk mendapatkan pemahaman suatu ayat yang selaras dengan fase-fase perjuangan dan dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Untuk menghindari kesalahpahaman, pada gugus pertama al-'Alaq yang bernomor urut 1 dan gugus kedua yang bernomor urut 34, al-Jabiri menampilkan seluruh ayat

³⁴ *Ibid*, 245.

³⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an*, 1:135.

³⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, 247.

al-‘Alaq dengan lengkap sesuai urutan ayat yang ada di dalam Mushaf³⁷.

Pada bagian komentar yang terletak setelah akhir ayat al-‘Alaq, al-Jabiri menjelaskan bahwa kedua gugus tampak berbeda, baik dari segi tema ataupun *style*. Gugus pertama ditujukan pada Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Sedangkan gugus kedua ditujukan pada musuh Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* di mana dalam hal ini mayoritas mufassir sepakat bahwa yang dimaksud musuh adalah Abu Jahal³⁸. Tetapi al-Jabiri tidak menjelaskan, mengapa gugus kedua diletakkan pada nomor urut 34 setelah surah al-Balad yang juga bernomor urut 34? Ia hanya menjelaskan bahwa dari aspek *style* dan tema, gugus kedua berada pada fase perdebatan Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dengan orang-orang yang mendustakannya³⁹.

Ketiga, al-Jabiri menyusun fase-fase dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dan mengelompokkan surah-surah pada fase-fase dimaksud, sebagaimana yang dilakukan Blachere. Dalam *Fahm al-Qur`an* al-Jabiri membagi surah-surah *Makki* ke dalam enam fase. Fase pertama adalah kenabian dan ketuhanan. Fase kedua adalah kebangkitan, pembalasan dan kejadian-kejadian di hari kiamat. Fase ketiga adalah falsifikasi kemusyrikan dan pentololan terhadap penyembahan berhala. Fase keempat adalah kontak Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dengan suku-suku Arab. Fase kelima adalah embargo terhadap Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dan hijrah ke Habasyah. Fase keenam adalah pasca embargo yaitu melanjutkan kontak dengan suku-suku Arab dan mempersiapkan hijrah ke Madinah.

Perbedaan *tartīb al-nuzūl* versi al-Jabiri dengan versi kesarjanaan muslim dan versi Noldeke dapat dilihat selengkapnya pada tabel berikut:

MUSHAF	SURAT	MUSLIM	NOLDEKE	JABIRI MUSLIM	JABIRI NOLDEKE
0	al-‘Alaq/2	0	32	34	34
0	al-Mudaththir/2	0	37	34	34
1	al-Fātiḥah	5	47	20	20

³⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur`an*, 1:158.

³⁸ *Ibid*, 160.

³⁹ *Ibid*, 158.

MUSHAF	SURAT	MUSLIM	NOLDEKE	JABIRI MUSLIM	JABIRI NOLDEKE
2	al -Baqarah	87	93	91	91
3	‘Āli ‘Imrān	89	99	94	94
4	al -Nisā‘	92	102	97	97
5	al -Mā‘idah	112	116	112	112
6	al -‘An‘ām	55	91	54	54
7	al -‘A‘rāf	39	89	39	39
8	al -Anfāl	88	97	93	93
9	al -Tawbah	113	115	113	113
10	Yunus	51	86	50	50
11	Hūd	52	77	51	51
12	Yusuf	53	79	52	52
13	al -Ra‘d	96	92	85	85
14	Ibrāhīm	72	78	72	72
15	al -Hijr	54	59	53	53
16	al -Naḥl	70	75	71	71
17	al -Isrā‘	50	74	86	86
18	al -Kahf	69	70	70	70
19	Maryam	44	60	44	44
20	Ṭāḥā	45	57	45	45
21	al -‘Anbiyā‘	73	67	73	73
22	al -Ḥajj	103	109	90	90
23	al -Mu‘minūn	74	66	74	74
24	al -Nūr	102	107	103	103
25	al -Furqān	42	68	42	42
26	al -Shu‘arā‘	47	58	47	47
27	al -Naml	48	69	48	48
28	al -Qaṣaṣ	49	81	49	49
29	al -‘Ankabūt	85	83	88	88
30	al -Rūm	84	76	87	87
31	Luqmān	57	84	56	56
32	al -Sajdah	75	71	75	75
33	al -Aḥzāb	90	105	95	95

MUSHAF	SURAT	MUSLIM	NOLDEKE	JABIRI MUSLIM	JABIRI NOLDEKE
34	Saba'	58	87	57	57
35	Fāṭir	43	88	43	43
36	Yāsīn	41	62	41	41
37	al -Ṣāffāt	56	53	55	55
38	Ṣād	38	61	38	38
39	al -Zumar	59	82	58	58
40	Ghāfir	60	80	59	59
41	Fuṣṣilat	61	72	60	60
42	al -Shūrā	62	85	61	61
43	al -Zukhruf	63	63	62	62
44	al -Dukhān	64	55	63	63
45	al -Jāthiyah	65	73	64	64
46	al -'Aḥqāf	66	90	65	65
47	Muḥammad	95	98	99	99
48	al -Fath	111	110	111	111
49	al -Ḥujurāt	106	114	106	106
50	Qāf	34	56	33	33
51	al -Dhāriyat	67	50	67	67
52	al -Ṭūr	76	22	76	76
53	al -Najm	23	30	22	22
54	al -Qamar	37	51	37	37
55	al -Raḥmān	97	28	21	21
56	al -Wāqī'ah	46	23	46	46
57	al -Ḥadīd	94	101	98	98
58	al -Mujādilah	105	108	105	105
59	al -Ḥashr	101	104	102	102
60	al -Mumtaḥinah	91	112	96	96
61	al -Ṣaff	109	100	109	109
62	al -Jum'ah	110	96	110	110
63	al -Munāfiqūn	104	106	104	104
64	al -Taghābun	108	95	108	108
65	al -Ṭalāq	99	103	100	100

MUSHAF	SURAT	MUSLIM	NOLDEKE	JABIRI MUSLIM	JABIRI NOLDEKE
66	al -Tahrīm	107	111	107	107
67	al -Mulk	77	65	77	77
68	al-Qalam	2	52	35	35
69	al -Ḥāqqah	78	24	78	78
70	al -Ma‘ārij	79	33	79	79
71	Nūḥ	71	54	66	66
72	al -Jinn	40	64	40	40
73	al-Muzammil	3	34	84	84
74	al-Mudaththir	4	2	2	2
75	al -Qiyāmah	31	27	30	30
76	al -Insān	98	35	69	69
77	al -Mursālāt	33	25	32	32
78	al -Naba’	80	26	80	80
79	al -Nāzi’āt	81	20	81	81
80	‘Abasa	24	17	23	23
81	al-Takwīr	7	18	4	4
82	al -Infīṭar	82	15	82	82
83	al -Muṭaffifūn	86	36	89	89
84	al -Inshiqāq	83	19	83	83
85	al -Burūj	27	44	25	25
86	al -Ṭāriq	36	9	36	36
87	al -‘a’lā	8	16	5	5
88	al -Ghāshiyah	68	21	68	68
89	al -Fajr	10	43	7	7
90	al -Balad	35	41	34	34
91	al -Shams	26	7	24	24
92	al -Layl	9	14	6	6
93	al -Ḍuḥā	11	4	8	8
94	al -Sharḥ	12	5	9	9
95	al -Tīn	28	10	26	26
96	al-‘Alaq	1	1	1	1
97	al -Qadar	25	29	92	92

MUSHAF	SURAT	MUSLIM	NOLDEKE	JABIRI MUSLIM	JABIRI NOLDEKE
98	al -Bayyinah	100	94	101	101
99	al -Zalzalāh	93	11	29	29
100	al -‘Ādiyāt	14	13	11	11
101	al -Qāri’ah	30	12	28	28
102	al -Takāthur	16	31	13	13
103	al -‘Aṣr	13	6	10	10
104	al -Humazah	32	40	31	31
105	al -Fīl	19	42	16	16
106	Quraysh	29	3	27	27
107	al -Mā’ūn	17	8	14	14
108	al -Kawthar	15	39	12	12
109	al -Kāfirūn	18	46	15	15
110	al -Naṣr	114	113	114	114
111	al-Masad	6	38	3	3
112	al -Ikhlāṣ	22	45	19	19
113	al -Falaq	20	48	17	17
114	al -Nās	21	49	18	18

Keterangan: (1) kolom pertama adalah nomor urut sesuai urutan Mushaf; (2) dua nomor urut 0 pada kolom MUSHAF menandakan dua gugus surat yang diberi nomor urut tersendiri oleh Noldeke, dan karenanya jumlah nomor urut versi Noldeke adalah 116; (3) warna dasar biru dengan warna huruf putih pada kolom NOLDEKE menandakan penomoran yang berbeda antara Noldeke dengan keserjanaan Muslim; (4) warna dasar merah dengan warna huruf kuning pada kolom JABIRI : MUSLIM menandakan penomoran yang berbeda antara al-Jabiri dengan keserjanaan muslim; (5) warna dasar hijau dengan warna huruf putih pada kolom JABIRI : NOLDEKE menandakan perbedaan penomoran antara versi al-Jabiri dengan versi Noldeke; (6) *tartīb al-nuzūl* versi keserjanaan muslim dan Noldeke diambil dari *Madkhal ila al-Qur‘ān* sedangkan versi al-Jabiri diambil dari daftar isi *Fahm al-Qur‘ān* dari jilid 1 sampai dengan 3.

Dari tabel di atas dapat dibaca hal-hal berikut:

- 1) Antara penomoran kesarjanaan muslim dengan Noldeke terdapat perbedaan yang sangat mencolok. Hanya ada dua penomoran yang sama, yaitu nomor urut 1 pada surah al-‘Alaq dan nomor urut 63 pada surah al-Zukhruf.
- 2) Antara penomoran al-Jabiri dengan Noldeke terdapat perbedaan yang mencolok dan hanya memiliki tiga kesamaan, yaitu pada nomor urut 1 pada surat al-‘Alaq, nomor dua pada surat al-Mudaththir dan nomor urut 70 pada surat al-Kahf
- 3) Antara penomoran al-Jabiri dengan kesarjanaan muslim terdapat 40 kesamaan.
- 4) Dengan menggunakan penomoran kesarjanaan muslim sebagai acuan, pada penomoran al-Jabiri yang berbeda dengan kesarjanaan muslim terdapat beberapa nomor dengan selisih perbedaan yang sama secara berurutan. Misalnya, mulai dari surat ke-6 hingga ke-22 pada urutan kesarjanaan muslim, terdapat selisih -3 jika dibanding penomoran al-Jabiri. Surah al-Masadd bernomor urut 6 pada versi kesarjanaan muslim dan bernomor urut 3 pada versi al-Jabiri. Surat al-Takwīr bernomor urut 7 pada versi kesarjanaan muslim dan bernomor urut 4 pada versi al-Jabiri, dan demikian seterusnya hingga nomor urut 22 pada versi kesarjanaan muslim bernomor urut 19 pada versi al-Jabiri.

Dari keempat bacaan di atas dapat disimpulkan bahwa *tartīb al-nuzūl* versi Noldeke berbeda secara substansial dari *tartīb al-nuzūl* versi kesarjanaan muslim. Versi al-Jabiri juga berbeda secara signifikan dari versi Noldeke. Sedangkan versi al-Jabiri dengan versi kesarjanaan muslim klasik dapat dijelaskan sebagai berikut: Perbedaan dengan selisih yang sama secara berurutan menunjukkan bahwa perbedaan itu sebenarnya merupakan efek karambol dari perbedaan penomoran pada surah sebelumnya. Surah ke-1 hingga surah ke-22 jika dibaca dari sudut penomoran, hanya ada satu penomoran yang sama yaitu surat ke-1. Tetapi jika diperhatikan lebih seksama perbedaan penomoran pada surah ke-6 hingga surah ke-22 disebabkan oleh perbedaan pada surah ke-2 hingga surah ke-5. Surah ke-2 versi kesarjanaan muslim berada pada nomor urut 35 versi al-Jabiri; Surah ke-3 berada pada nomor urut 84; surah ke-4 berada pada nomor urut 2; dan surah ke-5 berada pada nomor urut 20. Surah ke-6 hingga surah ke-22 memiliki urutan yang sama persis antara versi kesarjanaan muslim dengan versi al-Jabiri. Tetapi akibat perbedaan pada surah sebelumnya, surah ke-6 hingga surah ke-22 pun memiliki penomoran yang berbeda.

Kasus penomoran dengan selisih yang sama secara berurutan terjadi pada 61 surah. Dengan demikian terdapat 61 surah dengan penomoran berbeda tetapi memiliki urutan yang sama. Jika angka 61 ditambahkan dengan 40 surah yang memiliki penomoran yang sama, maka terdapat 101 surah yang memiliki urutan sama antara versi al-Jabiri dengan versi keserjanaan muslim. Dengan demikian dari 114 surah al-Jabiri *tartīb al-nuzūl* al-Jabiri berbeda dari keserjanaan muslim dalam 13 surah. Ketiga belas surah tersebut adalah al-Qalam, al-Mudaththir, al-Muzammil, al-Fātiḥah, al-Qadar, al-Isrā', Nūḥ, al-Baqarah, al-Zalzalah, al-Ra'd, al-Raḥmān, al-Insān dan al-Ḥajj.

Dari seluruh penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa al-Jabiri tidak sepenuhnya sepakat dengan *tartīb al-nuzūl* versi keserjanaan muslim maupun Noldeke. Menurutnya mengandalkan riwayat saja dalam menyusun *tartīb al-nuzūl* akan terbentur pada perbedaan riwayat. Dalam hal terjadi kasus perbedaan, tidak ada parameter yang dapat digunakan untuk menentukan salah satu riwayat yang dinilai paling tepat. Demikian pun metode Noldeke dan Blachere yang hanya mengandalkan pemetaan fase-fase sejarah dakwah Rasulullah *Ṣalla Allāh Alayhi wa sallam*. Sebab, dalam setiap fase terdapat banyak surah. Lalu dengan dasar apa surah-surah dalam satu fase itu diurutkan?

Al-Jabiri mencoba mengkombinasikan dua metode. Dalam menyusun *Tartīb al-nuzūl* al-Jabiri menggunakan versi keserjanaan muslim sebagai acuan utama. Kemudian al-Jabiri memodifikasi versi keserjanaan muslim dengan menggunakan kaidah-kaidah yang dipengaruhi oleh model penyusunan *tartīb al-nuzūl* Noldeke dan Blachere.

D. Tafsir al-Jabiri

Seperti dikemukakan di atas sistematika pembahasan *Fahm al-Qur'ān* terdiri dari empat bagian. Bagian pertama pengantar surah; bagian kedua pemaparan ayat beserta penjelasan singkat terhadap kata atau kalimat yang dianggap perlu dijelaskan; bagian keempat penjelasan tambahan dalam bentuk catatan kaki; dan bagian kelima komentar global atas suatu surah. Berikut penafsiran al-Jabiri pada gugus pertama surah al-Mudaththir.

1. Gugus Pertama Surah al-Mudaththir

Pada bagian pengantar surah, al-Jabiri hanya membahas dua topik, yaitu: penomoran surah dan situasi yang melingkupi turunnya surah. Tentang penomoran surah al-Jabiri menjelaskan bahwa dalam *tartīb al-nuzūl* versi keserjanaan muslim, al-Mudaththir berada pada nomor urut 4. Sementara, menurut al-Jabiri, mayoritas mufasssir menempatkannya pada

nomor urut 2 persis setelah surat al-‘Alaq. Al-Jabiri memilih pendapat kedua yang menempatkan al-Mudaththir pada posisi urutan ke 2.

Antara turunnya surah pertama dengan surah kedua terdapat jarak 15 hari. Ada pula yang mengatakan berjarak 60. Tetapi yang lebih populer adalah berjarak 40 hari. Jeda waktu antara kedua surah dikenal dengan istilah, masa kevakuman wahyu. Selama masa vakum berita bahwa Nabi Muhammad *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* mendapat wahyu dari Jibril tersebar di kalangan Quraisy. Berita ini direspon dengan pelecehan. Pada awalnya pelecehan itu tidak terlalu keras, mengingat hubungan antar suku pada saat itu memiliki pengaruh besar dalam masyarakat Arab. Pengaruh kesukuan itu terbukti ketika Abu Jahal melakukan sindiran sarkastis terhadap kenabian Muhammad Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Diceritakan bahwa Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* lewat di depan Abu Jahal dan Abu Sufyan yang sedang bercakap-cakap. Melihat Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* Abu Jahal pun tertawa dan berkata, “Ini Nabi dari Bani Abdi Manaf”. Mendengar ejekan itu Abu Sufyan marah. Padahal saat itu Abu Sufyan termasuk salah satu musuh Dakwah Islam, meskipun ia dan Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* sama-sama berasal dari klan Abdu Manaf. Abu Sufyan berkata, “Apa kamu menolak keberadaan nabi dari Bani Abdi Manaf?”⁴⁰. Demikian kisah ini dituturkan al-Jabiri tanpa menyebutkan sumbernya.

Peristiwa lain yang melingkupi turunnya ayat menurut al-Jabiri adalah ucapan Quraisy yang bernada ejekan, “Kalau memang itu wahyu dari Allah tentu akan berlanjut”. Ejekan itu membebani Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*. Hal itu mendorong Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* bolak-balik ke gua Hira’ dan gunung di sekitarnya sembari berharap akan bertemu kembali dengan Jibril. Tetapi kehadiran Jibril lebih lambat dari yang diharapkan, hal mana membuat Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* sangat bersedih, hingga berniat menjatuhkan diri dari puncak gunung. Tetapi begitu mencapai puncak gunung, Jibril menampakkan diri dan berkata, “Hai Muhammad, sungguh kamu seorang nabi”. Menjadi tenanglah hati Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*, dan iapun pulang. Selama masa itu beberapa kali Jibril menampakkan diri, tetapi tanpa menurunkan wahyu. Dalam salah satu versi riwayat disebutkan bahwa Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* berkata, “Selimutilah saya! Selimutilah saya (*zammilūnī*). Lalu merekapun menyelimuti saya

⁴⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’an*, 1:24.

(*fadaththarūnī*). Al-Jabiri menuturkan bahwa kisah ini dikutipnya dari *al-Bukhārī* pada bab *al-Ta'bīr*⁴¹.

Melalui kata *zammilūnī* dan *fadaththarūnī* pada kisah di atas, al-Jabiri kembali membincang urutan surah. Menurutnya, kata *zammilūnī* pada kisah di atas menjadi dasar bagi sebagian ulama menempatkan surah al-Muzammil sebelum al-Mudaththir, dan jika al-Qalam ditempatkan sebelum al-Muzammil, berarti, al-Mudaththir didahului surat al-Qalam dan al-Muzammil. Tetapi dari segi tema, al-Muzammil dan al-Qalam tidak selaras dengan situasi pasca al-‘Alaq. Al-Jabiri mengajukan argumen bahwa kedua surah berbicara tentang *counter* terhadap pengingkaran kenabian hal mana tidak sesuai dengan tema al-‘Alaq. Seharusnya *counter* terhadap kenabian terjadi setelah ada perintah dakwah. Sementara dalam gugus pertama al-‘Alaq belum ada perintah dakwah.

Di samping itu dalam al-Qalam terdapat sumpah yang menegaskan bahwa Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* bukan orang gila, yaitu pada ayat,

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (١) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (٢)

Menurut al-Jabiri, penggunaan sumpah pada awal surat terjadi pada fase kemudian ketika orang-orang Quraisy menuduh Nabi *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* sebagai orang gila.

Hal yang sama juga terjadi pada al-Muzammil. Di dalam al-Muzammil disebutkan perintah untuk membaca al-Qur'an, sebagaimana ayat berikut :

يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ
وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤)

Perintah membaca tentu mengandaikan turunya sejumlah ayat yang dapat dibaca sepanjang malam atau sebagian darinya. Padahal dengan asumsi al-Muzammil adalah surah ketiga, saat itu baru turun beberapa ayat saja⁴².

Dari segi riwayat, kedua surah pun diperselisihkan. Sebagian berpendapat bahwa seluruh ayat dalam kedua surah adalah *Makkiyah*; sebagian lain berpendapat *Madaniyah*; sebagian lagi berpendapat, ada yang *Makkiyah* dan ada yang *Madaniyah*.

Berdasarkan tema dan riwayat tersebut di atas, al-Jabiri menempatkan al-Mudaththir pada fase yang sesuai dengan tema surah

⁴¹ *Ibid*, 1:24.

⁴² *Ibid*, 25-26

tersebut, yaitu pada nomor urut kedua sebelum al-Qalam dan al-Muzammil.

Pada bagian pemaparan ayat, al-Jabiri menampilkan seluruh ayat surah al-Mudaththir. Tetapi hanya sepuluh ayat pertama yang ditafsirkan. Sebab, ayat yang lain turun pada fase kemudian. Meskipun tidak ditafsirkan, al-Jabiri tetap menampilkan ayat ke-11 hingga terkahir untuk menghindari kesalahpahaman bahwa ayat-ayat tersebut bagian dari surah yang berbeda. Demikian pula ketika menafsirkan ayat ke-11 hingga terkahir, al-Jabiri juga menampilkan ayat pertama hingga kesepuluh tanpa ditafsirkan. Berikut pemaparan al-Jabiri.

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ^١ (المتدثر بثيابه المستلقى على الفراش)، قُمْ فَأَنْذِرْ^٢ (بلغ ما يوحى إليك)،
وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ^٣ (جاعلاً ربك أكبر من كل رب)، وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ^٤ (مما قد يكون لصق بها
من تراب وغبار عندما كان ينتقل بين الجبال)، وَالرُّجْزَ (القلق والاضطراب)^(٥) فَاهْجُرْ^٥،
وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ^٦ (لا تستكثر ما تعاني منه فتمنن به)، وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ^٧ (وفى سبيل الله
فاصبر على ما تلقى من الكاره والمتاعب)، فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ^٨ (نفخ في الصور:
صيحة القيامة)، فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ^٩، عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ^{١٠}
بقية السورة:

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۖ (١١) وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ۖ (١٢) ...

Dari tampilan di atas tampak bahwa penomoran ayat menggunakan huruf yang mengantung di atas (*superscript*). Catatan kaki juga ditulis menggantung, seperti tampak pada catatan kaki nomor 4 pada ayat kelima. Untuk membedakan nomor ayat dari nomor catatan kaki, nomor ayat dicetak tebal sementara nomor catatan kaki ditulis di dalam kurung. Dalam gugus pertama al-Mudaththir terdapat tiga model penjelasan ayat. *Pertama*, penjelasan dilakukan setelah seluruh ayat. *Kedua*, penjelasan kata di pertengahan ayat. *Ketiga*, ayat dipaparkan tanpa penjelasan, seperti pada ayat kesembilan dan kesepuluh. Model penjelasan semacam ini mirip dengan gaya penjelasan *Tafsir al-Jalalayn*.

Pada catatan kaki al-Jabiri menjelaskan makna *al-rujza* dan *wa thiyābaka fatahhir*. Dalam *madkhal* al-Jabiri mengartikan *al-rujza* dengan berhala, seperti yang umum dilakukan para mufassir. Tetapi kali ini al-Jabiri punya pemikiran lain. Sesuai dengan konteks situasi Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* saat itu *al-rujza* lebih tepat dimaknai keterguncangan

(*al-idṭirāb*), dan itu didukung makna kamus. Ia mengutip *Maqāyīs al-Lughah* dan *al-Lisān* yang menyebutkan bahwa makna *al-rujza* adalah keguncangan.

Sedangkan makna *wa thiyābaka fatahhir* menurut mayoritas mufassir adalah membersihkan diri dari kemaksiatan. Sementara dengan mengacu pada konteks al-Jabiri mengartikan ayat tersebut sebagai perintah membersihkan pakaian dalam arti hakiki.

Pada bagian komentar al-Jabiri kembali membicarakan pemisahan dua gugus ayat surah al-Mudaththir. Ia katakan bahwa setelah membaca sepuluh ayat pertama tampak adanya perbedaan tema dan style antara gugus pertama yang terdiri dari sepuluh ayat pertama dan gugus kedua yang terdiri dari ayat kesebelas hingga ayat terakhir. Al-Jabiri juga menegaskan kembali bahwa al-Mudaththir adalah surah kedua setelah al-‘Alaq.

Selanjutnya al-Jabiri mengulas pemaknaan beberapa kata. Sebagian mufassir mengartikan *al-mudaththir* sebagai orang yang menyandang kenabian. Demikian pula sebagian mufassir mengartikan *wa thiyābaka fatahhir* sebagai penyucian diri. Menurut kedua pemaknaan itu lebih mencerminkan kecenderungan mufasssriya ketimbang mencerminkan fakta sejarah. Sebab pemaknaan tersebut jauh dari realitas saat mana ayat tersebut diturunkan, yaitu realitas kevakuman wahyu, kedukaan Nabi *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dan kembalinya pewahyuan. “pakaian kenabian” dan “penyucian diri” bukanlah dua kata yang memiliki medan semantik pada saat permulaan wahyu. Kedua kata memiliki medan semantiknya pada saat berkembangnya tasawuf. Dengan perkataan lain kedua kata tersebut lebih mencerminkan kecenderungan sufistik yang baru muncul periode belakangan.

Korelasi antar surah dalam hal ini surah al-Mudaththir dengan surah al-‘Alaq, tidak lepas dari komentar al-Jabiri. Ia katakan bahwa al-‘Alaq adalah titah kenabian yang dilanjutkan dengan al-Mudaththir yang mecerminkan perintah berdakwah: dari fase aqidah menuju fase berdakwah kepada aqidah. Di sini al-Jabiri memunculkan pertanyaan, mengapa perintah *indhār* tidak disertai dengan *tabshīr*, padahal risalah kenabian mencakup keduanya? pertanyaan ini tidak pernah disinggung dalam tafsir-tafsir klasik.

Jawaban atas pertanyaan ditemukannya dalam *Tafīsīr al-Alūsī*. Menurut *al-Alūsī* tidak disertakannya *tabshīr* memiliki dua kemungkinan. *Petama*, karena pada masa permulaan kenabian aspek *indhār* yang lebih dominan. *Kedua*, penyebutan *indhār* sudah mewakili penyebutan *tabshīr*. Sebab, penyebutan salah satunya meniscayakan keberadaan yang lain. jawaban lain ditemukan pada *Aḍwā‘ al-Bayān* yang mengatakan bahwa *tabshīr* bisa ditujukan kepada orang kafir sebagai ancaman sebagaimana juga ditujukan kepada orang mukmin, karena merekalah yang mengambil manfaat dari *indhār*.

Pembahasan al-jabiri berakhir dengan kesimpulan bahwa yang dimaksud *indhār* pada ayat ini adalah murni pemberitahuan tanpa memandang isinya yang bernada peringatan ataupun kabar gembira. Sekali lagi untuk menguatkan pendapatnya al-Jabiri mengutip *al-Lisān* yang menyebutkan bahwa makna *indhār* adalah pemberitahuan. Karena itu *indhār* tidak harus selalu dimaknai sebagai lawan kata dari *tabshīr*. Al-Jabiri menambahkan, bisa *indhār* pada ayat ini dimaknai sebagai lawan kata *tabshīr* dengan mengingat bahwa mayoritas sasaran dakwah saat itu adalah orang-orang musyrik.

2. Analisis Tafsir

Dapat dikatakan bahwa kecenderungan utama dari keseluruhan tafsir al-Jabiri pada gugus pertama al-Mudaththir adalah memaknai ayat-ayat al-Qur'an sesuai makna yang dapat dipahami saat mana ayat tersebut diturunkan. Karena itu konteks situasi dan budaya memainkan peranan penting dalam tafsir al-Jabiri. Data yang diambil untuk menggambarkan konteks adalah buku-buku sejarah, hadis, tafsir dan buku-buku lain.

Dalam menafsirkan al-Mudaththir pertama-tama al-Jabiri menentukan konteks yang mengitari turunya surah. Dalam hal ini al-Jabiri mengangkat dua kisah. *Pertama*, sindiran sarkastis Abu Jahal terhadap kenabian orang yang berasal dari keturunan Abdi Manaf. Ada dua konteks yang dapat ditangkap dari kisah ini, yaitu: sentimen kesukuan dan tingkat perlawanan Quraisy terhadap dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* yang masih pada stadium ringan. *Kedua*, ejekan Quraisy terhadap Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* atas kevakuman wahyu. Penuturan kisah ini lebih merupakan upaya menentukan waktu turunnya al-Mudaththir. Dengan perkataan lain sepuluh ayat pertama al-Mudaththir terkait dan membicarakan peristiwa dan kondisi Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* ketika bolak balik mengunjungi gua sembari berharap dapat bertemu Jibril.

Mengacu konteks di atas al-Jabiri menafsirkan sepuluh ayat pertama al-Mudaththir. *Al-Mudaththir* pada ayat pertama dimaknai sebagai orang yang berselimut dan berbaring. Pemaknaan ini sesuai kondisi Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* saat itu yang berselimut dan berbaring. *Fa andhir* diartikan sebagai perintah berdakwah. Hal ini sesuai dengan konteks bahwa dakwah pertama dilakukan setelah masa vakum. *Wa thiyābaka fatahhir* diartikan sebagai perintah membersihkan pakaian dari kotoran yang melekat selama perjalanannya bolak balik dari rumah ke gua. Sekali lagi pemaknaan ini persis sesuai kondisi fisik Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* saat itu. *al-Rujza* diartikan sebagai

keterguncangan Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* akibat dari kevakuman wahyu, persis dengan kondisi Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* saat itu.

Al-Jabiri menolak setiap penafsiran yang tidak mengacu pada konteks situasi dan budaya saat mana al-Qur'an diturunkan. Ia menolak penafsiran *al-mudaththir* dan *wa thiyābaka fatahhir* yang bias sufistik. Hal ini mengindikasikan bahwa al-Jabiri menolak sumber pengetahuan selain yang bersumber dari konteks situasi dan budaya. Kalaupun al-Jabiri mengacu kepada makna bahasa, hal itu lebih merupakan upaya justifikasi bagi pemaknaan yang bersumber dari konteks.

Hal yang barangkali luput dari perhatian al-Jabiri adalah pemaknaannya terhadap ayat *fa idhainuqira fi al-naqūr*. Ia memaknainya sebagai tiupan terompet yang menandai datangnya hari kiamat. Pemaknaan ini mengasumsikan bahwa peniupan terompet sebagai pertanda kiamat adalah hal yang telah diketahui dari konteks budaya. Tetapi al-Jabiri tidak pernah menyinggung, apakah Qurays saat itu telah mengenal keyakinan tersebut? Seolah-olah sudah diterima umum bahwa Qurays saat itu sudah mengenal keyakinan peniupan terompet sebagai pertanda hari kiamat.

3. Kelemahan Tafsir al-Jabiri

Ada kerumitan dalam melakukan paralelisasi fase-fase sejarah dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* dengan urutan turunnya ayat, sebagaimana diakui al-Jabiri. Hal ini mengakibatkan terjadinya kerancuan dalam menentukan konteks situasi saat mana sebuah ayat diturunkan. Dalam tafsir al-Mudaththir al-Jabiri menyebutkan bahwa ejekan sarkastis Abu Jahal yang meremehkan kapasitas keturunan Abdi Manaf untuk dapat menjadi nabi, merupakan konteks yang mengitari turunnya al-Mudaththir. Dengan perkataan lain pengingkaran terhadap kenabian Muhammad *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* sudah terjadi sebelum fase al-Mudaththir. Di sisi lain al-Jabiri menolak kemungkinan al-Qalam dan al-Muzammil turun sebelum al-Mudaththir dengan argumen bahwa kedua surah tersebut membicarakan *counter* terhadap pengingkaran kenabian. Seharusnya, jika pengingkaran Abu Jahal terhadap kenabian Muhammad Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* terjadi pada masa kevakuman, maka sudah tepat jika surah yang turun kemudian adalah yang meng-*counter* pengingkaran kenabian.

Di samping kerumitan menentukan fase-fase dakwah, al-Jabiri juga menghadapi perbedaan data sejarah yang sangat tajam. Di sini al-Jabiri tidak menyebutkan parameter yang digunakan untuk menguji validitas data. Misalnya, ejekan Quraisy atas kevakuman wahyu

banyak disebutkan dalam kitab-kitab tafsir dan hadis sebagai berkaitan dengan turunya surah al-Ḍuhā. Sementara dalam kevakuman pasca al-‘Alaq para mufassir dan ahli hadis tidak menyebutkan kisah yang menceritakan adanya ejekan kaum Quraisy kepada Nabi *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* atas kevakuman tersebut. Ketika al-Jabiri menyebutkan bahwa ejekan itu terjadi pada masa kevakuman pasca al-‘Alaq, pertanyaannya adalah apa dasar yang digunakan untuk menentukan hal tersebut?

Al-Jabiri bahkan mengatakan bahwa data tersebut bersumber dari al-Bukhārī pada *Bab al-Ta’bīr*. Pada *Bab al-Ta’bīr*⁴³ dalam kitab dimaksud hanya ada satu hadis dan tidak disebutkan kisah tentang ejekan kaum Quraisy kepada Nabi *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* atas kevakuman wahyu⁴⁴. Alih-alih menentukan parameter, al-Jabiri justru terjatuh dalam kesalahan kutip.

Kelemahan lain tafsir al-Jabiri adalah sempitnya sumber pengetahuan yang menjadi dasar penafsiran. Akibatnya tafsir al-Jabiri memunculkan makna ayat yang gersang. Bahkan dalam perspektif al-Jabiri sepuluh ayat pertama al-Mudaththir seperti buku harian Muhammad *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* yang mencatat detail-detail peristiwa yang dialaminya.

E. Kesimpulan

Tafsir al-Jabiri didasarkan pada sumber konteks situasi dan budaya saat mana suatu ayat diturunkan. Hal itu didasarkan pada prinsip bahwa pemaknaan ayat-ayat al-Qur`an harus sesuai dengan makna yang dapat dipahami pada saat ayat tersebut diturunkan. Karena itu *tartīb al-nuzūl* menjadi aspek terpenting dalam tafsir al-Jabiri. Sebab *tartīb al-nuzūl* dapat memberikan arah bagi pararelisasi turunya ayat dengan fase-fase dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* yang menciptakan konteks bagi pemaknaan ayat.

Dalam menyusun *tartīb al-nuzūl* al-Jabiri menggunakan *tartīb al-nuzūl* versi kesarjanaan muslim sebagai acuan yang kemudian dimodifikasi dengan mengadopsi metode penyusunan *tartīb al-nuzūl* Noldeke dan Blachere. Penyusunan al-Jabiri menghasilkan *tartīb al-nuzūl* yang sama sekali berbeda dengan versi Noldeke maupun Blachere dan hanya berbeda dalam 13 surah dengan versi kesarjanaan Muslim.

Kelamahan tafsir al-Jabiri adalah ketidaktersediaan instrumen yang dapat merumuskan pararelisasi turunya ayat dengan fase-fase dakwah Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam*.

⁴³ Sebagian naskah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menyebutnya *Bābun* dan naskah lain menyebutnya *Bāb al-Ta’bīr*. Lihat Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379 H.), 12: 352.

⁴⁴ Lihat, Muhammad bin Ismail al-Bukhary, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār Tawq al-Najāh, 1422 H.), 9:29.

Hal ini berpotensi memunculkan kesalahan dalam menentukan konteks situasi yang menjadi basis tafsir al-Jabiri. Al-Jabiri juga tidak memiliki parameter yang dapat memutuskan perbedaan pendapat terkait dengan data sejarah. Bahkan dalam menafsirkan sepuluh ayat pertama surah al-Mudaththir al-Jabiri tergelincir dalam kesalahan kutip, akibat ketiadaan parameter tersebut.

Kelemahan lain tafsir al-Jabiri adalah sempitnya sumber pengetahuan yang hanya terpaku pada konteks situasi. Akibatnya dalam perspektif al-Jabiri, sepuluh ayat pertama surah al-Mudaththir bagaikan catatan harian Rasulullah *Ṣalla Allah Alayhi wa sallam* yang merekam detail-detail peristiwa yang dialaminya. Al-Qur'an menjadi kering makna. ©2016

DAFTAR PUSTAKA

- Asqalānī (al), Ibnu Hajar. *Fatḥh al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.
- Bukhary (al), Muhammad bin Ismail al-Bukhary. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Tawq al-Najāh, 1422.
- Harbi (al), Fayzah Abdullah. "al-Manāḥij al-Mu'āṣirah li Qir'āat al-Naṣṣ", dalam <http://www.alukah.net/sharia/0/42391/>, (11 Oktober 2013).
- Jabiri (al), Muhammad Abid. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karīm, al-Juz'u al-Awwal, fi al-Ta'rīf bi al-Qur'an*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2006.
- Jabiri (al), Muhammad Abid. *Ḥafriyāt fi al-Dhākirāh min Ba'īd*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997
- Jabiri (al). Muhammad Abid. *Fahm al-Qur'an: al-Taḥsīn al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Awwal*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2008.
- Jabiri (al), Muhammad Abid. *Fahm al-Qur'an: al-Taḥsīn al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Thānī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2008.
- Jabiri (al), Muhammad Abid. *Fahm al-Qur'an, al-Taḥsīn al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Thālith*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2009