

**Tafsir Surah al-Ikhlās Berbasis Tartīb Nuzūlī:
Studi Karya Tafsir M. Abid al-Jabiri**

Salman Alfarisi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
alfarisi.salman@gmail.com

Abstract

This article tries to analyze the tafsir of surah al-Ikhlās based on *tartīb nuzūlī* in Muhammad Abid al-Jabiri's work, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Systematically, surah al-Ikhlās was put by al-Jabiri in the 19th order which entered into the theme of prophetic and deism. This surah is an affirmation of the Essence of God as well as the starting point for the transition of God's terms: from *ar-Rabb* to Allah. This surah was also positioned as a response to the deism of Arab society who knew and believed in Allah, but they allied Him. Methodologically, al-Jabiri's work can be categorized as a tafsir with historical perspective (*al-lawn at-tārikhī*). In term of interpretation sources, al-Jabiri doesn't limit himself to contemporary works, he also accomodates classical works. So that he is classified as an postmodernist commentator (*mufasssīr*). Through his work, al-Jabiri invites readers to think historically until they have a complete, holistic and comprehensive understanding of the verses of the Koran.

Keywords: Tafsir, Surah al-Ikhlās, *Tartīb Nuzūlī*, M. Abid al-Jabiri

Tulisan ini mencoba untuk menganalisis tafsir surah al-Ikhlās berbasis *tartīb nuzūlī* dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* karya Muhammad Abid al-Jabiri. Surah al-Ikhlās oleh al-Jabiri diletakkan pada urutan ke-19 yang masuk pada tema kenabian dan ketuhanan. Bagi al-Jabiri, surah al-Ikhlās merupakan penegasan tentang Tuhan Dzat sekaligus menjadi titik awal peralihan term tentang Tuhan: dari *ar-Rabb* ke Allah. Ia juga memposisikan surah al-Ikhlās sebagai respons atas realitas kebertuhanan masyarakat Arab kala itu, yang telah mengenal dan mengimani Allah, namun mereka menyekutukan-Nya. Secara metodologis, karya al-Jabiri dapat dikategorikan sebagai tafsir dengan metode *tartīb al-nuzūl* dengan corak historis. Ditinjau dari sumber penafsirannya, al-Jabiri tidak membatasi dirinya terhadap karya-karya tafsir kontemporer, ia juga mengakomodasi tafsir-tafsir klasik. Sehingga ia tergolong penafsir postmodernis. Melalui penafsirannya al-Jabiri mengajak pembaca untuk berpikir secara historis sampai pada pemahaman yang utuh, holistik dan komprehensif terhadap setiap ayat-ayat al-Qur'an.

Kata Kunci: Tafsir, Surah al-Ikhlās, *Tartīb Nuzūlī*, M. Abid al-Jabiri.

PENDAHULUAN

Secara historis, al-Qur'an telah melahirkan sederet teks turunan berupa literatur tafsir dengan karakteristik yang amat beragam. Keragaman karakter teks tafsir itu bahkan bisa dilihat dari banyak aspek seperti postur penulisan dan penyajian, pendekatan dan metode penafsiran, motif penulisan, hingga produk penafsiran yang dihasilkan. Fakta ini tentu saja merupakan konsekuensi logis dari keyakinan bahwa al-Qur'an sebagai teks (sumber) utama ajaran Islam yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, sehingga meniscayakan sebuah tuntutan tafsir yang kontekstual. Sementara itu, setiap penafsiran al-Qur'an tentu sangat terikat dengan segala atribusi yang membingkai penafsirnya, baik internal maupun eksternal. Sehingga wajar bila tiap-tiap karya tafsir punya karakteristik tersendiri yang sangat lekat dengan penulisnya.

Di tengah deretan karya tafsir yang menjadi khazanah intelektualitas Islam, ada sebuah karya tafsir yang menurut penulis sangat unik dan laik dielaborasi untuk kemudian dikenalkan kepada publik, terutama para pegiat kajian tafsir al-Qur'an. Sebuah karya tafsir yang ditulis oleh seorang intelektual-*cum*-filsuf kelahiran Maroko, Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Sesuai dengan namanya, tafsir ini berpijak pada sebuah kerangka—yang boleh dibilang “tak umum”, yakni tafsir berbasis kronologi pewahyuan (*tartīb nuzūlī*), bukan pada kerangka *tartīb muṣḥafī*¹ sebagaimana umumnya karya tafsir. Tentu saja penggunaan kerangka “tak umum” tersebut—meminjam istilah Julkarnain—barangkali merupakan bentuk representasi karya tafsir kontemporer yang dalam beberapa hal punya kepentingan-kepentingan yang berbeda dari karya-karya tafsir pada umumnya.²

Tulisan ini mencoba untuk mengurai karya tafsir al-Jabiri dari kacamata epistemologi tafsir. Sebuah pendekatan yang digunakan untuk menelaah sebuah karya tafsir sebagai produk pemikiran yang meliputi dasar-dasar teoretis pengetahuan tentang tafsir, bagaimana tatacara, teknik, atau prosedur dalam menghasilkan karya tafsir yang meliputi sumber dan metode penafsiran, serta persoalan validitas ilmiah sebuah karya tafsir.³ Untuk batasan objeknya, penulis memokuskan pada tafsir surah al-Ikhlāṣ.

¹ Istilah *tartīb muṣḥafī* mengacu pada pengertian urutan ayat ataupun surah berdasarkan sistematika yang berlaku pada mushaf al-Qur'an secara umum, yakni dimulai dari surah al-Fatihah, al-Baqarah, Ali Imran, hingga surah an-Nas.

² Muhammad Julkarnain, “Fragmentasi Tafsir Surah al-'Alaq Berbasis Kronologi (Studi atas *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* Karya Muhammad 'Abid al-Jabiri)” dalam *Religia* Vol. 18, No. 2, 2015, h. 130.

³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2012), hlm. ix.

PEMBAHASAN

Al-Jabiri dan Wacana Tafsir Al-Qur'an

Al-Jabiri adalah seorang pemikir kontemporer kelahiran Figuig atau Fagig atau Fejj (Pekik), sebuah daerah di Maroko bagian Tenggara yang secara geografis berada di garis perbatasan antara Maroko dan Aljazair.⁴ Ia lahir pada 27 Desember 1936.⁵ Nama lengkapnya adalah Muhammad 'Abid al-Jabiri, atau Mohammed Abed al-Jabri. Namanya sudah tidak asing lagi di kancah intelektual muslim kontemporer.

Saat al-Jabiri sedang bergulat dengan dinamika pemikiran intelektual, kondisi sosio-kultural-politik dunia Arab, tak terkecuali Maroko, sedang berada dalam goncangan berbagai persoalan modernitas yang diusung kaum modernis. Mereka menawarkan wacana modernitas dalam berbagai bidang kehidupan yang berkilat ke Barat. Ditambah dengan kekalahan Arab atas Israel yang semakin mempertegas keraguan sekaligus mempertanyakan ulang masa kejayaan kerajaan Islam-Arab klasik.⁶

Bahkan kalau dirunut jauh ke belakang, yakni dikaitkan dengan modernitas yang—konon—tonggakanya adalah masa *renaissance* yang terjadi pada abad pertengahan di Eropa memberikan dampak yang cukup besar terhadap arus pemikiran manusia sesudahnya. Pasca peristiwa tersebut, *weltanschauung* masyarakat Barat kala itu berubah terbalik seratus delapan puluh derajat. Perubahan itu ditandai dengan kemenangan “akal” atas dominasi “gereja” yang secara otomatis mengubah *weltanschauung* mereka dari Teosentris menjadi Antroposentris. Ditambah dengan penemuan mesin uap oleh James Watt dan pendirian pabrik-pabrik secara massif membuat perubahan tersebut menjadi signifikan menuju abad baru yang disebut modernitas.

Modernisasi yang sedang berjalan di Eropa, secara tidak langsung memberikan dampak hingga ke dunia Arab. Diawali dengan invasi Napoleon pada tahun 1798 ke Mesir, membuat masyarakat Mesir “sadar” akan kemajuan yang dialami Eropa dan ketertinggalan mereka. Walaupun banyak yang menganggap kemajuan modernisasi Eropa merupakan ancaman terhadap agama, tetapi hal tersebut tetap membuat beberapa kalangan “resah” dan bangkit untuk mengejanya.

Upaya mengejar ketertinggalan masyarakat Arab terbentur oleh tradisi dan budaya mereka, yang dalam hal ini didominasi oleh Islam. Sebagai masyarakat yang pernah meraih *golden age* pada masa pemerintahan Islam, mereka sulit untuk melupakan tradisi dan budaya tersebut apalagi meninggalkannya. Sehingga upaya tadi melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi.

⁴ Lihat *Google Maps* online yang dikeluarkan oleh Google Incorporation (Google Inc.).

⁵ Namun dalam CV-nya ketika ia diundang sebagai pembicara di salah satu seminar internasional tertulis Born on 27th December 1935 in Fagig/Morocco. Lihat www.aljabriabed.net.

⁶ Wahid Harmaneh, “Pengantar” dalam M. Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, terj. M. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xvii-xviii.

Kondisi ini pun terjadi di tempat tinggal al-Jabiri. Tak ayal problematika tradisi (*turās*) versus modernitas (*ḥadaṣah*) menjadikan para pemikir Arab terpolarisasi pada dua kutub ekstrem dalam menyikapinya. *Pertama*, mereka yang menawarkan wacana transformatif. Mereka menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, lantaran tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. *Kedua*, mereka yang disebut idealis-totalistik. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis.⁷

Sebenarnya di samping dua kutub ekstrem tersebut ada juga yang berusaha untuk bersikap elektif-akomodatif. Mereka menawarkan wacana reformatif. Caranya adalah dengan memilah dan mengambil hal-hal positif yang ada di dalam modernitas untuk mereformasi sekaligus mengembangkan *turās* ke arah yang lebih baik.

Al-Jabiri adalah salah satu intelektual yang bersikap elektif-akomodatif-dialektis atas problematika *turās* versus modernitas. Sekalipun pada awalnya ia merupakan pengagum berat pemikiran Karl Marx (*marxisme*).⁸ Namun setelah membaca karya Yves I. Coste tentang Ibnu Khaldun, kekaguman al-Jabiri terhadap pemikiran Karl Marx tersebut perlahan luntur. Konon pada awal tahun 60-an Yves I. Coste menulis tentang Ibnu Khaldun sebagai respons atas konsep materialisme historis Karl Marx.⁹ Sejak itu, ketertarikannya untuk mengetahui dan mendalami pemikiran Ibnu Khaldun sangat tinggi. Ia pun terus mengkomparasikan efektivitas pendekatan kajian sejarah ke-Islam-an melalui perspektif marxian dengan khaldunian, yang pada akhirnya menghasilkan karya dengan judul *al-‘Aṣābiyyah wa ad-Dawlah ḥawla Fikr Ibn Khaldūn*.¹⁰

Kaitannya dengan persoalan *turas* versus modernitas, bagi al-Jabiri, *turās* bukan suatu hal yang sia-sia. Dengan kata lain, *turās* bukan sekedar warisan kebudayaan masa lampau yang nir makna. Akan tetapi, ia merupakan suatu kesatuan ruang lingkup kultur yang terdiri dari doktrin agama, syariah, bahasa dan sastra, akal dan mental, kerinduan dan harapan, serta aspek-aspek lainnya yang bernilai luhur. Karenanya, *turās* pun memiliki nilai dan makna yang secara prinsipil tidak bisa ditinggalkan begitu saja. Sehingga problematika *turās* dan modernitas bukanlah soal

⁷ Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm.. 114-115.

⁸ Setidaknya ada tiga alasan kenapa al-Jabiri dianggap sebagai pengagum gagasan Karl Marx. *Pertama*, saat itu gagasan-gagasan Marxisme sedang tumbuh subur dan bahkan menjadi wabah di wilayah Arab. *Kedua*, afiliasi politik al-Jabiri cenderung pada politik ayng memiliki semangat radikal. *Ketiga*, al-Jabiri memiliki akses yang begitu mudah terhadap bacaan-bacaan berbahasa Perancis, termasuk di dalamnya adalah karya-karya yang memuat gagasan *marxisme*. Lihat Wahid Warmaneh, “Pengantar” dalam M. Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer...*, hlm. xxii. Lihat pula Abdullah Afandi, “Pemikiran Tafsir Muhammad Abid Al-Jabiri: Studi Analisis Metodologis”, *Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2008, hlm. 52.

⁹ Abdullah Afandi, “Pemikiran Tafsir Muhammad Abid Al-Jabiri...”, hlm. 53.

¹⁰ Tampaknya karya inipun merupakan disertasinya saat meraih gelar Ph.D di Universitas Muhammad V, Rabat. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *at-Turās wa al-Ḥadaṣah: Dirāsāt wa Munāqasāt* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1991), hlm. 300-301.

memilih salah satunya atau meninggalkan keduanya. Namun hal yang terpenting menurutnya adalah bersikap terbuka sekaligus kritis terhadap keduanya. Bahkan mendialektikkan keduanya menjadi suatu keniscayaan di era kontemporer.¹¹

Jika melihat langsung pada karya-karyanya, khususnya di bagian rujukan-rujukan komentarnya (baik di bagian isi, *footnote* maupun daftar pustakanya) tampak bahwa basis teoretis al-Jabiri dibangun dari pemikiran tokoh-tokoh yang ada dalam tradisi intelektualisme Perancis. Misalnya konsep kritik nalar (arkeologi) dan kritik politik (geneologi) Michel Fochault yang sangat mempengaruhi bentuk kritik al-Jabiri. Selain itu, dari pemikiran Claude Levi-Straus dan A. Lalande, al-Jabiri mengenal suatu pengertian atau konsep nalar (*al-'aql*). Sementara itu, untuk mengenal bagaimana cara pembacaan terhadap karya monumental Karl Marx, *Das Capital*, al-Jabiri pun melalui salah satu karya saduran Louis Althusser yang berjudul *Reading Capital*, yang kemudian membuat al-Jabiri untuk merumuskan bagaimana cara membaca *turās*.¹²

Problematika *turās vis a vis* modernitas bukanlah soal memilih salah satunya atau meninggalkan keduanya. Sebab, di satu sisi, *turās*, bagi al-Jabiri merupakan penentu peradaban bangsa, dan di lain sisi, modernitas adalah suatu keniscayaan yang tidak bisa dinafikan dalam kehidupan kontemporer. Hal ini membuat al-Jabiri bertanya kepada dirinya sendiri tentang bagaimana cara membaca *turās* tersebut tat kala dihadapkan dengan modernitas?

Setelah dilakukan permenungan secara kritis-filosofis, menurutnya ada tiga model pembacaan mengenai *turās vis a vis* modernitas. *Pertama*, membaca *turās* dalam kerangka modernitas. *Kedua*, membaca *turās* dengan kerangka *turas*. *Ketiga*, membaca modernitas dengan kerangka *turās*. Dalam hal ini al-Jabiri menekankan pentingnya cara pertama untuk memperlakukan *turās* pada masa kontemporer. Hanya saja, caranya dengan mendialogkan keduanya (*turās* dan modernitas) untuk mendapatkan sintesa kreatif (*fresh ijtihad*) berupa spirit kekinian yang positif dari keduanya.¹³

Sifat kritis dan filosofis memang begitu melekat pada pemikiran al-Jabiri. Hal ini sangatlah wajar jika dilihat dari *personal-intellectual experieece*-nya yang menekuni bidang Filsafat sebagaimana telah dipaparkan pada sub bab terdahulu. Jadi, dapat dipastikan bahwa Filsafatlah yang—secara langsung maupun tidak—membentuk nalar kritisnya yang filosofis tersebut.

Setidaknya hal itu tampak dari tema-tema kajiannya yang secara umum berbicara tentang epistemologi Arab. Sekalipun yang menjadi objek dalam kajiannya

¹¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *at-Turās wa al-Ḥadasah...*, hlm. 24-25.

¹² Ahmad Baso, “Kritik Nalar Al-Jabiri: Sumber Batas-Batas Manifestasi” dalam *Jurnal Teks*, Vol. I Maret 2000, hlm. 19-20. Lihat juga Dwi Haryanto, “Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Abid Al-Jabiri” dalam Kurdi dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an & Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 90.

¹³ Muhammad Abid al-Jabiri, *at-Turās wa al-Ḥadasah...*, hlm. 23-27. Lihat pula A. Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, artikel pada <http://www.media.isnet.org>, diakses pada 7 Juli 2015.

adalah *turās* Arab. Dalam arti lain, kajian-kajiannya tentang *turās* Arab sebenarnya ditujukan untuk menemukan konstruksi *episteme* Arab. Proyek—yang ia sebut dengan *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (Kritik Nalar Arab)—ini tertuang dalam tetraloginya: *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Struktur Pembentuk Nalar Arab) yang mulai terbit kisaran 1982/1984, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuḥūm al-Ma'rifah fī as-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah* (Konstruksi Nalar Arab: Studi Analisis Kritis terhadap Sistem Pengetahuan dalam Budaya Arab) yang terbit pada 1986, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muḥaddadātuh wa Tajlīyātuh* (Nalar Politik Arab: Batasan dan Manifestasinya) yang terbit pada 1990, dan *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuḥūm al-Qiyām fī as-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah* (Nalar Aksiologi Arab: Studi Analisis terhadap Struktur Nilai dalam Budaya Arab) yang terbit pada 2001.¹⁴

Kepopulerannya sebagai intelektual *cum* filsuf muslim kontemporer di bidang epistemologi Arab tidak membuatnya merasa puas, lantas berhenti untuk melakukan kajian terhadap *turās* Arab sebagai objek kajiannya. Jika sebelumnya *turās* yang ia kaji berupa sistem pengetahuan, bahasa, kultur politik, akal dan mental dalam bingkai kehidupan Arab, maka kemudian ia mencoba masuk dalam ranah doktrinal. Ia menempatkan al-Qur'an dan interpretasi-interpretasinya sebagai *turās* Arab yang layak untuk dikaji. Bagaimanapun, secara historis-empiris al-Quran turun di dan menggunakan bahasa Arab. Selain itu, respons (baca: interpretasi) terhadap al-Qur'an pun banyak muncul dari kalangan *mufassir* Arab. Ditambah lagi dengan dirinya yang notabene seorang muslim. Atas dasar itulah ia andil dalam kajian tafsir al-Qur'an.

Pandangan Al-Jabiri Tentang al-Qur'an

Dalam wacana studi al-Qur'an ada banyak definisi yang ditawarkan untuk mengungkap makna kata al-Qur'an. Di antaranya ada yang menyatakan bahwa kata al-Qur'an merupakan kata *gair mahmūz*, sebuah kata yang tidak terdapat huruf hamzah dalam susunan huruf pembentuknya, yakni القرآن. Menurut al-Jabiri, pandangan ini secara otomatis menafikan bahwa ia berasal dari kata *qara'a-yaqra'u* yang bentuk *maṣdamya* adalah *al-qirā'ah* (القراءة).¹⁵ Lebih lanjut al-Jabiri memandang bahwa pandangan tersebut menyimpang dari *ẓāhir al-kalimah*-nya yang dalam kitab-kitab linguistik disebutkan bahwa al-Qur'an berasal dari kata *qaraa-yaqrau-qirāatan wa qurānan*. Sehingga bagi al-Jabiri pendapat ahli bahasa inilah yang dianggap selaras dengan ayat yang pertama kali turun: *iqra bismi rabbik*. Pandangan ini disandarkan pada ayat Q.S. al-Qiyamah [75]: 16-19 yang kemudian melahirkan rumusan bahwa kata al-Qur'an adalah padanan kata *al-qirā'ah* dan *at-tilāwah*.¹⁶

¹⁴ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2006), hlm. 13-14

¹⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm...*, hlm. 149-150.

¹⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm...*, hlm. 150.

Sekalipun demikian, al-Jabiri menyadari bahwa semua pandangan ulama tentang al-Qur'an tersebut tidak lepas dari bingkai ketersituasian (*circumstance*) mereka yang bersifat ideologis. Ia hanya yakin bahwa pada dasarnya al-Qur'an telah memberikan definisi secara holistik tentang dirinya sendiri. Setidaknya, tertuang dalam Q.S. al-Syu'ara [26]: 192-195:

وَإِنَّهُ لَنَزْلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

Artinya: “dan Sesungguhnya Al Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, Dia dibawa turun oleh Al-Rūḥ Al-Amīn (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, dengan bahasa Arab yang jelas.”

Berdasarkan ayat tersebut al-Qur'an adalah “teks suci” yang diturunkan Allah melalui perantara Jibril dengan cara memasukkannya langsung ke dalam sanubari (*qalb*) Muhammad dengan menggunakan bahasa Arab. Definisi ini memuat dua aspek yang tunggal: (1) aspek ilahiah-spiritual dan (2) aspek historis. Aspek pertama terindikasi dari ‘subjek’ yang menurunkannya, yakni Allah (selaku Sang Empunya Kalam) melalui al-Rūḥ al-Amīn (Jibril) dan ‘cara’ menurunkannya yang bersifat ruhaniah, yakni langsung ke dalam sanubari Muhammad. Sedangkan aspek kedua terindikasi dari ‘penggunaan bahasa’ Arab.¹⁷

Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa al-Qur'an terdiri dari tiga unsur: *pertama*, tidak terkait waktu (*bu'd lā zamānī*), ini tergambar dalam hubungan eksternal al-Qur'an dengan risalah-risalah *samawiyyah*; *kedua*, unsur ruhani (*bu'd rūḥī*) yang tercermin dalam pengalaman Nabi Muhammad ketika menerima wahyu, dan *ketiga*, unsur sosial (*bu'd ijtīmā'ī*) yang tercermin dalam perjalanan dakwah Nabi berikut pelbagai respon terhadap dakwahnya.¹⁸ Konsekuensi logis dari pandangan ini adalah bahwa kita harus mampu melihat dan memahami al-Qur'an tidak hanya semata-mata sebagai *naṣṣ* yang tersusun dari beberapa halaman dalam sebuah mushaf yang telah menjadi “korpus resmi”, melainkan juga harus dilihat sebagai *naṣṣ* yang mengalami beberapa fase yang terbentuk selama masa dakwah Nabi, kurang lebih 23 tahun, sejak pertama kali Nabi menerima wahyu, kemudian menjadi penyampai wahyu kepada umat manusia, hingga ia meninggal dunia.¹⁹

Kesadaran tentang adanya hubungan logis antara masa dakwah Nabi dan al-Qur'an mendorong al-Jabiri untuk mencari lebih jauh hubungan logis tersebut. Bagi al-Jabiri, hal ini bisa dicapai dengan menggunakan susunan al-Qur'an berdasarkan *tartīb an-nuzūl*, yang kemudian diejawantahkan dalam karyanya yang berjudul *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: at-Tafsir al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb an-Nuzūl*. Tujuannya adalah, *pertama* supaya al-Qur'an kontemporer pada masanya (*ja'l al-Qur'ān mu'āṣiran li*

¹⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm...*, hlm. 23-24.

¹⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm...*, hlm. 24-26.

¹⁹ Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Ponorogo: KKP [Komunitas Kajian Proliman], 2012), hlm. 189

nafsih). *kedua* sekaligus supaya al-Qur'an kontemporer untuk kekinian kita (*ja'l al-Qur'an mu'asiran lanā*).²⁰

Pandangannya Tentang 'Cara Membaca' al-Qur'an

Kaitannya dengan 'cara membaca' atau memahami al-Qur'an, al-Jabiri menawarkan pembacaan objektif-rasional dengan menjadikan al-Qur'an kontemporer untuk dirinya (dalam rentang masanya) dan kontemporer untuk kita (pembaca masa kini): *ja'l al-qur'an mu'asiran li nafsih wa mu'asiran lanā*.²¹ Pembacaan tersebut kemudian diejawantahkan dalam dua konsep *al-faṣl* dan konsep *al-waṣl*. Konsep pertama (*faṣl al-maqrū' 'an al-qāri'*) sebagai upaya untuk mewujudkan pembacaan yang objektif, sedangkan konsep kedua (*waṣl al-qāri' bi al-maqrū'*) sebagai upaya untuk mewujudkan pembacaan yang rasional.

Konsep al-Faṣl: Menjadikan al-Qur'an Kontemporer Untuk Dirinya

Konsep ini memuat prinsip bahwa dalam melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an, seorang pembaca terlebih dahulu harus menjadikannya kontemporer untuk dirinya (al-Qur'an). Artinya, seorang pembaca harus mampu menemukan kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman terhadapnya, baik pada tataran problematika teoretis, kandungan epistemologis maupun substansi ideologis.²² Sehingga pembaca harus mampu memisahkan diri dari objek yang sedang dibaca, pembaca harus menjaga jarak dengan objek yang sedang dikajinya (*faṣl al-maqrū' 'an al-qāri'*).²³

Pada tahap prinsip ini pembaca harus membidik konteks historis objek yang sedang dikajinya. Dengan cara mencopot satu per satu aspek yang melekat padanya, baik aspek sosio-kultural, politik dan fungsi ideologisnya. Al-Jabiri menjelaskan *step by step* yang harus dilakukan untuk mencapai tujuan tersebut sebagaimana telah ia aplikasikan dalam kajian *turas*-nya. Ada tiga langkah yang harus dilalui. **Pertama**, membersihkan al-Qur'an dari selubung ideologi (القطيعة الإيسيتيمولوجية) keagamaan yang

²⁰Dua hal ini merupakan metodologi yang digunakan Jabiri dalam memahami *turas* (tradisi), yang kemudian diaplikasikan ke dalam kajian al-Qur'an. Jabiri membahasakannya dengan "*ja'l al-maqrū' mu'asiran linafsih*" (menjadikan teks kontemporer untuk dirinya sendiri) dan "*ja'l al-maqrū' mu'asiran lanā*" (menjadikan teks kontemporer untuk kekinian kita). Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turās: Qirā'ah Mu'asirah fī Turāsina al-Falsafī* (Beirut: Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1993), hlm. 12.

²¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turās...*, hlm. 12, dikutip oleh Abdullah Afandi dalam "Pemikiran Tafsir Muhammad Abid al-Jabiri", hlm. 77, dirujuk oleh Dwi Haryono "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri" dalam Kurdi dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), hlm. 97.

²² Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 55 yang juga dirujuk oleh Dwi Haryono dalam "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri", hlm. 97.

²³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turās...*, hlm. 23 yang dirujuk pula oleh Dwi Haryono dalam "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri", hlm. 97-98.

masuk melalui tafsir dan ta'wil.²⁴ Memutuskan disini jangan dipahami secara bahasa yakni menjadikan keberadaan al-Qur'an sama persis sebagaimana ketika pertama kali diturunkan kepada Nabi. Melainkan dipahami sebagai kemandirian al-Qur'an dari segala bentuk pemahaman atasnya²⁵ yang terkodifikasi dalam berbagai kitab tafsir yang disusun dengan beragam metode, pendekatan dan corak oleh ulama-ulama terdahulu. Pemahaman al-Qur'an yang lahir dari tafsir-tafsir atau hal-hal lainnya tentu saja dipengaruhi oleh ruang dan waktu mufassir yang sarat dengan selubung ideologis, sosiologis bahkan psikologis mufassir. Di sinilah arti penting melepaskan al-Qur'an dari muatan-muatan epistemologis agar *naṣṣ* al-Qur'an yang akan dipahami lebih lanjut adalah *naṣṣ* yang otentik.

Hasil langkah ini membantu kita yang hidup pada masa jauh setelah al-Qur'an selesai diwahyukan bisa berinteraksi langsung dengan teks al-Qur'an yang masih murni dan belum tercemari oleh muatan-muatan epistemologi yang dipenuhi dengan selubung ideologis dan dogmatis. Setelah langkah ini berhasil, dilakukan langkah selanjutnya, yakni pembacaan secara objektif terhadap *naṣṣ* al-Qur'an yang murni (اصالة النص).

Kedua, pembacaan yang objektif (قراءة موضوعية). Untuk mengarah ke sana, al-Jabiri menawarkan tiga kerangka metodologis. Berikut adalah penjelasan mengenai ketiga kerangka metodologis yang ia tawarkan untuk mencapai objektivitas:

1) Pendekatan struktural (*al-ma'ālījah al-bunyawiyyah*)

Ketika mengkaji sebuah teks (tradisi atau al-Qur'an), kita harus berangkat dari teks-teks itu sebagaimana adanya. Pendekatan ini bertujuan membatasi yang mempunyai teks (صاحب النص) pada persoalan tertentu saja terkait masalah teks dan relasinya secara linguistik. Salah satu doktrin pendekatan structural adalah "keharusan menghindari pembacaan makna sebelum membaca ungkapan lafziahnya. Hal sangat ditekankan agar pembaca mampu membaca teks dengan menaggalkan terlebih dahulu berbagai jenis pemahaman tentang teks yang dimiliki.

2) Analisis historis (*al-tahfīliyy al-tārīkhiyy*)

Analisis ini dilakukan untuk menemukan keterkaitan antara pemikiran pemilik teks dengan lingkup historisnya dengan berbagai aspeknya, baik budaya, ideologi, politik, maupun sosial. Selain untuk mendapatkan pemahaman historis teks yang sedang dikaji, analisis ini juga untuk menguji validitas kesimpulan yang diperoleh dari langkah sebelumnya, pendekatan struktural. Maksud dari validitas (الصحة) dalam hal ini tentu bukan "argument logisnya", melainkan "kemungkinan historis" yang memberikan kepada kita jaminan atas berbagai makna yang termuat

²⁴Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turāṣ...*, hlm. 20. Lihat juga Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2008), hlm. 86.

²⁵Jabiri menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan memutus dari selubung epistemologi bukan dalam pengertiannya secara bahasa. Yang dimaksud adalah, sebuah kemandirian *turas I* (dalam hal ini al-Qur'an) selubung pemahaman yang bersifat *tradisi* untuk *tradisi*. Yakni terbebas dari pemahaman-pemahaman seperti fiqih, nahwu, dan kalam. Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turāṣ...*, hlm. 20-21.

dalam teks dan yang tidak termuat dalam teks. Melalui analysis ini akan membantu kita untuk memahami makna yang dimaksudkan teks, namun tidak dikatakan secara eksplisit.

3) Kritik ideologis (*al-naqd al-īdiūlūjiyyah*)

Kritik ideologis dilakukan untuk mengungkap fungsi ideologi (sosial-politik) yang dilahirkan oleh sebuah pemikiran. Sebab tidak bisa dipungkiri bahwa setiap pemikiran adalah anak zamannya, sehingga kritik ini harus dilakukan agar menghasilkan pembacaan yang obyektif terhadap sebuah teks. Dalam langkah yang ketiga ini kita sudah diperbolehkan untuk menggabungkan pemahaman-pemahaman kita tentang teks yang pada langkah awal, pendekatan structural, harus dikesampingkan terlebih dahulu. Terungkapnya fungsi ideologi yang terkandung dalam sebuah pemikiran merupakan salah satu cara menjadikan sebuah teks yang melahirkan pemahaman tersebut hidup kembali sesuai masa kehadirannya.²⁶

Ketiga, pembacaan yang berkelanjutan (قراءة إستمرارية). Pembacaan ini bertujuan untuk merealisasikan tujuan sebelumnya, yakni agar al-Qur'an kontemporer untuk kekinian kita. Cara yang ditawarkan Jabiri adalah dengan “وصل القارئ بالمقرؤ”, bahwa seorang pembaca harus mampu mengaitkan teks dengan kondisi kekinian kita, setelah sebelumnya melalui langkah-langkah validitasi otentisitas teks al-Qur'an dan objektivisasi pembacaan. Melalui langkah ini diharapkan teks menjadi kontemporer untuk pembaca. Disinilah diperlukan pembacaan yang berkelanjutan (قراءة إستمرارية), dimana seorang pembaca harus berhubungan secara berkelanjutan dengan makna obyektif dengan menjadikan kekinian kita sebagai pijakan.²⁷

Konsep al-Waṣl: Menjadikan al-Qur'an Kontemporer Untuk Pembaca

Setelah melakukan langkah-langkah pada konsep *al-faṣl*, pembaca harus mampu mengaitkan kembali antara dirinya dengan objek yang sedang dibaca/dikajinya. Inilah yang dalam istilah al-Jabiri disebut dengan *waṣl al-qāri' bi al-maqrū'*. Harapannya adalah menjadikan teks/objek, dalam hal ini adalah al-Qur'an, menjadi kontemporer untuk pembaca.²⁸

Jika diperhatikan, sebenarnya pola dari kedua konsep al-Jabiri tersebut tidak jauh berbeda dengan *double movement*-nya Fazlur Rahman. Secara teoretis, *double movement* yang dimaksudkan adalah upaya ‘pembacaan’ yang berangkat dari situasi sekarang menuju situasi saat al-Qur'an diturunkan, kemudian dikembalikan lagi ke masa kini. Sehingga dalam teorinya tersebut terdapat dua gerak pembacaan. Gerak pertama berangkat dari situasi sekarang menuju situasi saat al-Qur'an diturunkan yang mekanismenya terbagi ke dalam dua langkah. *Pertama*, memahami makna al-Qur'an dengan melihat dan mempertimbangkan situasi sosio-historis saat al-Qur'an diturunkan. Hal ini dapat dilakukan dengan cara menganalisis *sabab al-nuzūl* mikro

²⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turāṣ...*, hlm. 24.

²⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turāṣ...*, hlm. 25. Aksin Wijaya mengistilahkannya dengan “al-Qur'an yang otentik”. Lihat Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, hlm. 192

²⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa at-Turāṣ...*, hlm. 46-47.

maupun makro. Tujuannya adalah untuk mendapatkan prinsip-prinsip dasar dari setiap logika pemaknaan (*ratio legis*) yang berlaku pada saat itu. *Kedua*, melakukan generalisasi terhadap prinsip-prinsip tersebut melalui penarikan induktif untuk menghasilkan tujuan moral-sosial universal. Gerak pertama ini dikategorikan Rahman sebagai tugas pemahaman (*task of understanding*). Adapun hal-hal yang dapat menunjang dalam proses gerak pertama adalah di samping penguasaan tentang bahasa al-Qur'an, juga diperlukan pengetahuan tentang pandangan-pandangan kaum muslim generasi awal dan pengetahuan tentang situasi Arab saat itu. Sementara itu, gerak kedua berangkat dari masa al-Qur'an diturunkan ke masa kini. Gerak ini umumnya disebut dengan upaya kontekstualisasi. Sebuah upaya untuk mengimplementasikan tujuan moral-sosial universal yang diperoleh dari gerak pertama di masa kini. Namun sebelumnya diperlukan kajian terlebih dahulu terhadap situasi kekinian dengan cara menganalisis berbagai unsur yang ada di masa kini secara cermat. Tujuannya adalah agar dapat menilai kesesuaian tentang situasi kekinian, sehingga tujuan moral-sosial umum yang didapat dari gerak pertama dapat diimplementasikan sesuai dengan situasi dan kondisi kekinian secara segar. Kontekstualisasi bukan hanya berarti upaya 'penubuhan', melainkan juga upaya 'koreksi' atas hasil yang didapat dari pemahaman gerak pertama dan pembacaan situasi kekinian. Selain *double movement*, Rahman juga menawarkan pendekatan *sintetik-logik* dalam memahami al-Qur'an. Sebuah upaya menyintesis berbagai tema al-Qur'an secara logis, bukan kronologis.²⁹

Kitab Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: at-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb an-Nuzūl Motivasi Penulisan

Tuntutan fungsi al-Qur'an untuk dapat menjawab problematika kontemporer menjadi 'cambuk' bagi para sarjana, intelektual, pemikir, pengkaji dan bahkan pegiat studi al-Qur'an untuk bisa menghasilkan sintesa kreatif. Tak terkecuali bagi al-Jabiri yang notabene sebagai intelektual *cum* filosof muslim produktif. Ia turut andil dalam tantangan tersebut dengan menulis *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*. Sebuah karya tafsir yang secara metodologis berbeda dengan model tafsir pada umumnya.

Dalam mukadimah yang berjudul *Kaifa Nafham al-Qur'ān?* (Bagaimana Kita Memahami al-Qur'an?), al-Jabiri mendiskusikan sekaligus menekankan pentingnya al-Qur'an untuk dipahami sesuai dengan tuntutan zamannya. Dengan

²⁹ Untuk mengetahui pemikiran tafsir Rahman secara mendalam, lihat *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982) atau versi terjemahan *Islam dan Tantangan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammed (Bandung: Pustaka, 1995), *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979) atau versi terjemahan *Islam*, terj. Ahsin Mohammed, (Bandung: Pustaka, 1997), *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Chicago Press, 1980) atau versi terjemahan *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1996), dan lain sebagainya.

kata lain, adanya tuntutan untuk menemukan spirit kekinian (*rūḥ al-‘aṣr*) al-Qur'an.³⁰ Tentu yang dimaksud dalam hal ini adalah tentang interpretasi atau penafsiran al-Qur'an.

Bagi al-Jabiri, interpretasi mempunyai horisonnya tersendiri. Sehingga setiap model interpretasi perlu untuk selalu didialogkan, terbuka untuk dikritik dan dikembangkan. Mengenai hal ini al-Jabiri menganalogikannya lewat filsafat yang berani menyandarkan pada proses berfikir, diskusi, dan dialog untuk menemukan hakikat kebenaran. Proses demikian ini, menurutnya, sangat penting dalam dunia interpretasi. Sayangnya, proses atau hal-hal yang demikian ini masih kurang diperhatikan oleh banyak *mufassir*. Pada akhirnya hanya sebatas pengulangan-pengulangan tradisi masa lalu dan nihil spirit kekinian al-Qur'an.³¹

Kehadiran karyanya tersebut, di satu sisi merupakan kritik atas kondisi dunia tafsir yang ada sebelum-sebelumnya, dan di sisi lain menjadi sebuah tanggung jawabnya untuk membuka ruang komunikasi antara teks (al-Qur'an) dengan pengalaman yang terkait langsung dengan realitas. Dengan arti lain sebagaimana dinyatakan Muhammad Julkarnain bahwa al-Jabiri berusaha untuk menghadirkan model interpretasi dengan menyajikan data-data kekinian, berdasarkan horison dan cakrawala segala kandungannya. Bahkan sebagai usaha al-Jabiri untuk menghubungkan antara pembaca dan yang dibaca (*waṣl al-qāri' bi al-maqrū'*) dengan harapan untuk menemukan pembaharuan berdasarkan otentisitas (*al-aṣālah*), yaitu suatu ijtihad yang berpijak pada kesinambungan dengan tradisi.³²

Metode dan Pola Penulisan Tafsir

Al-Jabiri dalam menulis karya tafsirnya mengacu pada metode dan pola penulisan sebagai berikut:

1. Karya tafsir ini ia bagi ke dalam 3 jilid. Jilid 1 dan 2 mencakup surah-surah yang—ia anggap—turun di Makkah. Semua surah yang ada pada jilid 1 dan 2 tersebut terbagi ke dalam 6 *marḥalah*. Untuk jilid 1 berisi 3 *marḥalah*, yakni (a) *al-Marḥalah al-Ulā* tentang *al-Nubuwwah wa al-Rubūbiyyah wa al-Ulūhiyyah* dengan poin pembahasan mengenai “al-rabb, Allāh dan al-raḥmān”; (b) *al-Marḥalah al-Ṣāniyah* tentang *al-Ba's wa al-Jazā' wa Musyāhad al-Qiyāmah* dengan poin pembahasan tentang “al-ma'ād”; dan (c) *al-Marḥalah al-Ṣālīsh* tentang *Ibṭāl al-Syirk wa Tasfīh 'Ibādat al-Aṣnām* dengan poin pembahasan mengenai “al-tauḥīd, al-aṣnām dan al-taṣwīr”. Jilid 2 pun berisi 3 *marḥalah*, yakni (a) *al-Marḥalah al-Rābi'ah* tentang *al-Da'wah Tagzū al-‘Arab fī al-Mawāsim wa al-Aswāq*; (b) *al-Marḥalah al-Khāmisah* tentang *al-Hidāyah wa al-Iḍlāl*; dan (c) *al-Marḥalah al-Sādīsh* tentang *al-Hijrah ilā al-Madīnah*. Sedangkan jilid 3 mencakup surah-surah—yang ia anggap—turun di Madinah. Tidak tampak

³⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, hlm. 9. Lihat pula karyanya yang lain, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm...*, hlm. 62.

³¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, hlm. 9-10.

³² Muhammad Julkarnain, “Fragmentasi Tafsir Surah Al-‘Alaq Berbasis Kronologi...”, hlm. 133.

adanya pembagian *marhalah* pada jilid 3 ini. Hanya ada tema umum saja tentang *al-Rasūl fī al-Madīnah* yang pembahasannya meliputi 7 persoalan, yaitu (a) *mas'alah fī naskh al-Qur'ān*, (b) *al-muḥkam wa al-mutasyābih*, (c) *nisā' al-nabiy*, (d) *ḥaul zawāj al-muṭ'ah*, (e) *qiṣṣah al-ifk*, (f) *akhbār 'an al-munāfiqīn*, dan (g) *asbāb al-nuzūl: taḥrīm al-khamr namūdajan*. Untuk lebih jelasnya lihat tabel berikut:

Jilid	Marhalah	Poin Pembahasan
1	al-Marḥalah al-Ulā: al-Nubuwwah wa al-Rubūbiyyah wa al-Ulūhiyyah	“al-Rabb, Allāh dan al-Raḥmān”
	al-Marḥalah al-Šāniyah: al-Ba's wa al-Jazā' wa Musyāhad al-Qiyāmah	“al-Ma'ād”
	al-Marḥalah al-Šālisah: Ibtāl al-Syirk wa Tasfīh 'Ibādat al-Aṣnām	“al-Tauḥīd, al-Aṣnām dan al-Taṣwīr”
2	al-Marḥalah al-Rābi'ah:	“al-Da'wah Tagzū al-'Arab fī al-Mawāsim wa al-Aswāq”
	al-Marḥalah al-Khāmisah:	“al-Hidāyah wa al-Idlāl”
	al-Marḥalah al-Sādisah:	“al-Hijrah ilā al-Madīnah”
3	Al-Rasūl fī al-Madīnah	“Mas'alah fī Naskh al-Qur'ān”
		“al-Muḥkam wa al-Mutasyābih”
		“Nisā' al-Nabiy”
		“Ḥaul Zawāj al-Muṭ'ah”
		“Qiṣṣah al-Ifk”
		“Akhbār 'an al-Munāfiqīn”
		“Asbāb al-Nuzūl: Taḥrīm al-Khamr Namūdajan”

Tabel 1. *Sistematika Penulisan Kitab al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*

2. Pada setiap jilidnya terdapat mukadimah utama. Mukadimah ini tidak melulu berisikan penjelasan keseluruhan materi yang ada pada masing-masing jilid. Misalnya pada jilid 1, mukadimahnya berisi tentang “*kaifa naṭham al-Qur'ān?* atau bagaimana kita memahami al-Qur'an?” yang secara umum berbicara mengenai awal mula karya ini disusun. Dimulai dengan menyusun *kerangka* berpikir yang tertuang dalam karyanya yang lain, yakni *al-Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Sementara dengan konten yang berbeda, pada jilid 3 mukadimah utamanya menjelaskan tentang isi pembahasan, yakni seputar kehidupan Nabi

Muhammad di Madinah. Hal ini dikarena jilid 3 memang membahas surah-surah yang—ia anggap—turun di Madinah.

3. Pada setiap *marḥalah* diawali dengan *istihlāl* dan diakhiri dengan *istiṭrād*. Biasanya *istihlāl* berisikan tentang keterkaitan antar surah-surah yang ada di setiap *marḥalah* dan kepada siapa surah-surah tersebut ditujukan dengan menggunakan kemasan bahasa yang sederhana. Sedangkan *istiṭrād* berisikan tentang tema global dari setiap *marḥalah*. Namun ini hanya berlaku pada jilid 1 dan 2. Adapun pada jilid 3 model *istiṭrād*-nya tampak seperti tema pilihan yang menurut al-Jabiri penting untuk dibahas dan diulas.

Fragmentasi Tafsir Q.S. al-Ikhlās M. Abid al-Jabiri

Posisi Surah

Al-Jabiri menempatkan surah al-Ikhlās pada urutan ke-19 setelah surah al-Nās dan sebelum surah al-Fātiḥah dalam kitab tafsirnya. Tentu saja hal ini berbeda dengan kebanyakan kitab tafsir yang susunannya berdasarkan *tartīb al-muṣḥaf*,³³ yakni berada pada urutan ke-112. Misalnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibnu Katsir yang lebih familiar disebut “Tafsir Ibnu Katsir”, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Thabari yang lebih dikenal dengan “Tafsir Thabari”, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, dan lain sebagainya.

Langkah al-Jabiri tersebut bukanlah tanpa alasan. Sesuai dengan nama kitabnya, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, penempatan surah al-Ikhlās di urutan ke-19 semata-mata karena ia menggunakan perspektif kronologi pewahyuan (*tartīb al-nuzūl*) sebagai basis penafsirannya. Tak terkecuali dalam sistematika penulisan tafsirnya. Namun pertanyaannya adalah *tartīb al-nuzūl* yang digunakan al-Jabiri dalam tafsirnya tersebut berdasar pada apa? Sebab, ketika disandingkan dengan *tartīb al-nuzūl* versi Mesir tampak ada sedikit perbedaan. Berikut adalah perbandingan *tartīb al-nuzūl* versi al-Jabiri dan Mesir yang hanya terbatas pada surah-surah Makiyyah saja:

Urutan Kronologis	Versi Mesir		Versi al-Jabiri	
	Nama Surah	Keterangan	Nama Surah	Keterangan
1	Al-'Alaq		Al-'Alaq	Hanya ayat 1-5
2	Al-Qalam	Ayat 17-33. 48-50 Md.	Al-Mudatsir	Hanya ayat 1-10
3	Al-Muzammil	Ayat 10-11, 20, Md.	Al-Lahab/Masad	
4	Al-Mudatsir		Al-Takwir	
5	Al-Fatihah		Al-A'la	
6	Al-Lahab		Al-Lail	
7	Al-Takwir		Al-Fajr	

³³ Tartib mushafī adalah urutan surah berdasarkan susunan yang ada dalam mushaf, yakni dimulai dari surah al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surah al-Nās.

8	Al-A'la		Al-Dhuha	
9	Al-Lail		Al-Syarh	
10	Al-Fajr		Al-'Ashr	
11	Al-Dhuha		Al-'Adiyat	
12	Al-Syarh		Al-Kautsar	
13	Al-'Ashr		Al-Takatsur	
14	Al-'Adiyat		Al-Ma'un	
15	Al-Kautsar		Al-Kafirun	
16	Al-Takasur		Al-Fil	
17	Al-Ma'un		Al-Falaq	
18	Al-Kafirun		Al-Nas	
19*	Al-Fil		Al-Ikhlash	
20	Al-Falaq		Al-Fatihah	
21	Al-Nas		Al-Rahman	
22	Al-Ikhlash		Al-Najm	
23	Al-Najm		'Abasa	
24	'Abasa		Al-Syams	
25	Al-Qadr		Al-Buruj	
26	Al-Syams		Al-Tin	
27	Al-Buruj		Quraissy	
28	Al-Tin		Al-Qari'ah	
29	Quraissy		Al-Zalzalah	
30	Al-Qari'ah		Al-Qiyamah	
31	Al-Qiyamah		Al-Humazah	
32	Al-Humazah		Al-Mursalat	
33	Al-Mursalat	Ayat 48, Md.	Qaf	
34	Qaf	Ayat 38, Md	Al-Balad	
			Al-'Alaq	Ayat 6-19
			Al-Mudatsir	Ayat 11-56
35	Al-Balad		Al-Qalam	
36*	Al-Thariq		Al-Thariq	
37*	Al-Qamar	Ayat 54-56, Md.	Al-Qamar	
38*	Shad		Shad	
39*	Al-A'raf	Ayat 163-170	Al-A'raf	
40*	Al-Jinn		Al-Jinn	
41*	Yasin	Ayat 45, Md	Yasin	
42*	Al-Furqan	Ayat 68-70, Md.	Al-Furqan	
43*	Fathir		Fathir	
44*	Maryam	Ayat 58, 71, Md.	Maryam	
45	Thaha	Ayat 130-131, Md.	Thaha	

46	Al-Waqi'ah	Ayat 71-72, Md.	Al-Waqi'ah	
47	Al-Syu'ara	Ayat 197, 224-247, Md.	Al-Syu'ara	
48	Al-Naml		Al-Naml	
49	Al-Qashash	Ayat 52-55, Md, dan ayat 85 saat hijrah	Al-Qashash	
50	Al-Isra'	Ayat 26,32-33, 57, 73-80, Md	Yunus	
51	Yunus	Ayat 40, 94-96, Md.	Hud	
52	Hud	Ayat 12, 17, 114, Md.	Yusuf	
53	Yusuf	Ayat 1-3, 7, Md.	Al-Hijr	
54	Al-Hijr		Al-An'am	
55	Al-An'am	Ayat 20,23,91, 114, 151-153, Md	Al-Shaffat	
56	Al-Shaffat		Luqman	
57	Luqman	Ayat 27-29, Md.	Saba'	
58	Saba'	Ayat 6, Md.	Al-Zumar	
59	Al-Zumar	Ayat 52-54, Md.	Al-Mu'min	
60	Al-Mu'min	Ayat 56-57, Md.	Fushilat	
61	Fushilat	Ayat 54, Md.	Al-Syura	
62	Al-Syura	Ayat 23-25, 27, Md.	Al-Zukhruf	
63	Al-Zukhruf	Ayat 54, Md.	Al-Dukhan	
64	Al-Dukhan		Al-Jatsiyah	
65	Al-Jatsiyah	Ayat 14, Md.	Al-Ahqaf	
66	Al-Ahqaf	Ayat 10, 15, 35, Md.	Nuh	
67*	Al-Dzariyat		Al-Dzariyat	
68*	Al-Gatsiyyah		Al-Gatsiyyah	
69	Al-Kahfi	Ayat 28, 83-101, Md.	Al-Insan	

70	Al-Nahl	Ayat 126-128, Md.	Al-Kahfi	
71	Nuh		Al-Nahl	
72*	Ibrahim	Ayat 28-29, Md	Ibrahim	
73*	Al-Anbiya'		Al-Anbiya'	
74*	Al-Mu'minun		Al-Mu'minun	
75*	Al-Sajdah	Ayat 16-20, Md.	Al-Sajdah	
76*	Al-Tur		Al-Tur	
77*	Al-Mulk		Al-Mulk	
78*	Al-Haqqah		Al-Haqqah	
79*	Al-Ma'arij		Al-Ma'arij	
80*	Al-Naba'		Al-Naba'	
81*	Al-Nazi'at		Al-Nazi'at	
82*	Al-Infithar		Al-Infithar	
83*	Al-Insyiqaq		Al-Insyiqaq	
84	Al-Rum	Ayat 17, Md.	Al-Muzammil	
85	Al-'Ankabut	Ayat 1-11, Md	Al-Ra'd	
86	Al-Muthaffifin		Al-Isra'	
87			Al-Rum	
88			Al-'Ankabut	
89			Al-Muthaffifin	
90			Al-Hajj	

Tabel 2. *Tabel Perbandingan Tartib al-Nuzul Surah-surah Makkiyyah Versi Mesir dan al-Jabiri*, Sumber: Tesis Abdullah Affandi, 2009.

Keterangan: nomor tabel yang diberi tanda bintang (*) adalah sura-surah yang sama, sekalipun untuk beberapa ayatnya ada yang berbeda.

Berdasarkan tabel perbandingan tersebut ada beberapa poin perbedaan:

1. Urutan surah al-Ikhlāṣ pada versi Mesir berada pada urutan ke-22, sedangkan pada versi al-Jabiri berada di urutan ke-19, dan masih ada beberapa urutan surah yang berbeda lainnya.
2. Jumlah surah yang ada pada *tartīb al-nuzūl* versi Mesir berjumlah 86, sedangkan pada versi al-Jabiri berjumlah 90 dengan menambahkan surah al-Mu'min/Gāfir, al-Ḥajj, al-Ra'd, dan al-Insān. Penambahan empat surah tersebut bukan tanpa alasan. Misalnya surah al-Ḥajj yang ia kategorikan ke dalam surah Makiyyah dengan alasan: (a) kebanyakan ayat dalam surah al-Ḥajj pada awal tahun ke-14 kenabian, sedangkan Nabi hijrah ke Madinah pada akhir tahun ke-14, tepatnya pada bulan Rabi'ul Awwal, karenanya surah ini tergolong Makiyyah; (b) dalam surah al-Ḥajj terdapat redaksi ayat yang memperbolehkan hijrah dan perang; (c) jika memang nama surah merepresentasikan isinya, maka surah al-Ḥajj termasuk surah Madaniyyah lantaran berkaitan dengan syariat melaksanakan ibadah haji bagi

umat muslim. Namun, menurutnya, syariat haji telah ada jauh sebelum Islam datang; dan (d) jika merujuk pada beberapa sumber yang menyatakan bahwa surah al-Hajj turun ketika dalam perjalanan hijrah ke Madinah, maka besar kemungkinan bahwa surah ini adalah surah terakhir yang turun di Makkah.³⁴

3. Pada beberapa surah, yang dalam *tartīb al-nuzūl* versi Mesir beberapa ayatnya dikecualikan sebagai Madaniyyah, namun al-Jabiri secara utuh menggolongkannya sebagai Makiyyah. Misalnya surah al-Qalam, al-Muzammil, al-A'rāf, Yāsīn, al-Furqān, Maryam, Tāhā, al-Wāqī'ah, al-Syu'arā', al-Qaṣaṣ, al-Isrā', Yūnus, Hūd, Yūsuf, al-An'ām, Luqmān, Saba', al-Zumar, al-Mu'min/Gāfir, al-Syūrā, al-Zukhruf, al-Jāsiyah, al-Ahqāf, al-Kahfi, al-Nahl, Ibrāhīm, al-Sajdah, al-Rūm, dan al-'Ankabūt.

Mengenai dasar *tartīb al-nuzūl*-nya, al-Jabiri menegaskan bahwa ia merujuk pada riwayat-riwayat (*aṣar*) yang ia verifikasi melalui nalar historis dan diselaraskan dengan sejarah perjalanan dakwah Nabi, sehingga menjadi data kesejarahan *yang* terpercaya.³⁵ Artinya, sekalipun merujuk pada sumber penafsiran *bi al-ma'sūr* yang notabene data sejarah “yang *recommended* dan diutamakan” menurut mayoritas ulama, namun tetap perlu diolah menjadi sebuah data yang memiliki relasi logika runut, logis dan meyakinkan. Tentunya pengolahan tersebut ditempuh melalui upaya komparasi atas berbagai data sejarah, logika sejarah, dan kritik sejarah. Dalam hal ini sejarah kehidupan Nabi.

Jadi, sebenarnya kerangka penafsiran al-Qur'an M. Abid al-Jabiri diselaraskan dengan kerangka historisitas dakwah Nabi, baik di Makkah maupun di Madinah. Sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu, “tafsir” al-Jabiri terdiri dari 3 jilid. Jilid 1 dan 2 mencakup surah-surah kategori Makiyyah yang terbagi ke dalam 6 *marḥalah*: 3 *marḥalah* untuk masing-masing jilid (1 dan 2). Sementara jilid 3 mencakup surah-surah kategori Madaniyyah. Namun tidak dijelaskan ada berapa *marḥalah* untuk di jilid 3 atau kategori Madaniyyah, tampaknya ia memandang semua surah yang turun di Madinah sebagai satu kesatuan utuh.

Selain itu, al-Jabiri menempatkan surah al-Ikhlāṣ pada *al-marḥalah al-ūlā* tentang *al-nubuwwah wa al-rubūbiyyah wa al-ulūhiyyah* (kenabian dan ketuhanan) yang topik pembahasannya mengenai *al-Rabb*, *Allāh* dan *al-Raḥmān*, bersama dengan 26 surah lainnya. Ke-26 surah tersebut adalah al-'Alaq, al-Mudāṣir, al-Masad, al-Takwīr, al-A'lā, al-Lail, al-Fajr, al-Ḍuḥā, al-Syarḥ, al-'Aṣr, al-'Ādiyāt, al-Kauṣar, al-Takāsur, al-Mā'ūn, al-Kāfirūn, al-Fīl, al-Falaq, al-Nās, (al-Ikhlāṣ), al-Fātiḥah, al-Raḥmān, al-Najm, 'Abasa, al-Syams, al-Burūj, al-Ṭīn, dan Quraisy. Sehingga semuanya ada 27 surah yang masuk pada *al-marḥalah al-ūlā*.³⁶ Dengan kata

³⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*..., jilid II, hlm. 322.

³⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*..., hlm. 55, lihat pula *Naḥnu wa at-Turās*..., hlm. 24.

³⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*..., jilid I.

lain, ke-27 surah tersebut merupakan surah-surah yang turun pada masa awal pewahyuan.

Alasan penting mengapa surah ini ia masukkan dalam kategori *al-marḥalah al-ūlā* (bab awal) semata-mata karena usahanya untuk mengungkapkan aspek historis di seputar turunnya secara makro. Misalnya dengan mengemukakan karakter dasar surah-surah Makkiyyah yang ia selaraskan dengan sejarah perjalanan dakwah Nabi. Artinya, ia hendak melihat kesesuaian antara teks dan realitas.

Misalnya ia mengemukakan kasus *ism al-Jalālah*, Allah (الله) yang tidak digunakan sebelum surah al-Ikhlāṣ turun. Sebab sebelum surah ini turun, perdebatan berada pada persoalan kenabian dan ketuhanan yang meluas menjadi sebuah wacana penting di masyarakat Quraisy. Sehingga mengantarkan pada pembahasan nama-nama Tuhan sebagaimana yang kita kenal dalam *asmā' al-ḥusnā*.³⁷

Pendahuluan (Taqdīm)

Seperti telah dikemukakan pada bagian terdahulu bahwa setiap surah yang hendak diulas selalu diawali dengan pendahuluan (*taqdīm*). Biasanya yang dipaparkan dalam *taqdīm* adalah penjelasan mengenai historisitas pewahyuan atau *asbāb al-nuzūl* yang disandarkan pada riwayat-riwayat hadis, alasan mengenai penempatan urutan surah tersebut diletakkan, baik secara *tartīb muṣḥafiy* maupun *tartīb nuzūliy*, dan tujuan surah tersebut diturunkan.

Untuk konteks surah al-Ikhlāṣ, al-Jabiri menjelaskan bahwa surah ini menjadi titik peralihan term Tuhan yang digunakan dalam dakwah Nabi, yakni dari “al-Rabb” ke “Allāh” sebagaimana ia katakan:

تدشن هذه السورة الانتقال من استعمال لفظ "الرب" كاسم للإله الذي تبشر به الدعوة المحمدية على استعمال اسم آخر هو "الله" مع الاحتفاظ بالأول.³⁸

Dengan kata lain, surah ini menjadi permulaan—dakwah Nabi—dalam memperkenalkan Tuhan Dzāt (Tuhan yang hakiki) yang ditermisasi (baca: diistilahkan) melalui *ism al-jalālah*, yaitu Allah. Sebab pada waktu itu Nabi didatangi oleh kaum Quraisy dan mereka berkata, “Beritahulah kami tentang [asal-usul] Tuhanmu!”, kemudian turunlah surah ini: Dia-lah Allah Dzāt Yang Esa (هُوَ اللهُ (أَحَدٌ), Dia-lah Allah Dzāt yang segala sesuatu bergantung kepada-Nya (اللهُ الصَّمَدُ), Dia tidak beranak dan diperanakkan (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ), dan tidak ada satupun yang setara dengan-Nya (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ).

Selain mengemukakan tema utama surah ini, al-Jabiri pun mendiskusikan dua pandangan ulama terkait *sabab al-nuzūl* surah ini dalam *taqdīm*-nya. *Pertama*, surah al-Ikhlāṣ turun di Makkah berdasarkan riwayat populer yang mengatakan bahwa Nabi ditanya oleh orang-orang Quraisy, “Beritahulah kami tentang [asal-usul] Tuhanmu!”. *Kedua*, surah al-Ikhlāṣ turun di Madinah yang didasarkan pada riwayat-riwayat berikut ini:

³⁷ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 23.

³⁸ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 85.

1. 'Amir bin al-Thufail dan Azban bin Rabi'ah mendatangi Nabi, kemudian 'Amir bertanya: "Kepada apa/siapa engkau mengajak kami menyembah?" kemudian Nabi menjawab, "Kepada Allah", lalu 'Amir berkata lagi, "Coba engkau gambarkan kepada kami tentang-Nya!, apakah Ia terbuat dari emas, perak, besi, ataukah kayu?" lalu turunlah surah ini.
2. Ada sekelompok Yahudi bertanya pada Nabi, "Kalau memang Tuhanmu (Allah) itu yang menciptakan makhluk, lantas siapa yang menciptakan-Nya?", lalu turunlah surah ini (al-Ikhlās) sebagai jawabannya.

Dalam menyikapi dua pandangan ini, al-Jabiri terlihat lebih condong pada pandangan pertama, yakni surah al-Ikhlās turun di Makkah. Bahkan ia mengomentari pandangan kedua (surah al-Ikhlās turun di Madinah) dengan mengatakan:

ونحن نرى أن الروايات التي تفيد أن هذه السورة نزلت في المدينة وليس في مكة لا تستقيم مع ورود اسم "الله" في القرآن المكي مرات عديدة... ثم إن اسم الله كان معروفا عند العرب وكانوا يؤمنون به...³⁹

Komentar tersebut, secara sederhana dapat diartikan bahwa riwayat-riwayat yang dijadikan dasar oleh ulama yang memandang surah al-Ikhlās turun di Madinah bukan di Makkah, bagi al-Jabiri tidak selaras dengan fakta bahwa term "Allah" banyak sekali muncul di surah-surah Makiyyah. Selain itu, masyarakat Arab pun sudah mengenal term Allah, bahkan mereka mengimani-Nya. Misalnya pada kasus diktat terkait Perjanjian Hudaibiyah, saat itu Ali bin Abi Thalib diperintahkan Nabi untuk menuliskannya, "Tulislah *Bismi Allāh al-Rahmān al-Rahīm!*", Ali pun menulisnya. Namun perwakilan dari kelompok Quraisy berkomentar, "Apa yang engkau tulis? Kami tidak mengetahuinya. Tulislah apa yang kami ketahui: *Bismika Allāhumma!*"⁴⁰ Dalam aspek ini, tampak sekali bahwa al-Jabiri menginginkan adanya relevansi historis antara tradisi orang Arab dan tradisi kenabian.

Bahkan al-Jabiri berusaha untuk menata pandangan tersebut (surah al-Ikhlās turun di Madinah) dengan mendasarkan pada teori bahwa adakalanya ayat al-Qur'an itu dibacakan berulang kali karena muncul persoalan yang sama di kemudian hari. Termasuk surah al-Ikhlās. Konon surah ini dibacakan kembali oleh Nabi pada saat di Madinah karena ada yang menanyakan tentang persoalan yang sama saat awal turunnya di Makkah, yakni tentang Tuhan.⁴¹

³⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 86.

⁴⁰ Kata *Allāhumma* menunjukkan bahwa term Allah sudah dikenal oleh masyarakat Arab. Hanya saja, yang dipersoalkan dalam diktat tersebut oleh kelompok Quraisy sehingga mereka berkomentar "Kami tidak mengetahuinya" adalah lantaran adanya penyematan nama Allah dengan al-Rahman dan al-Rahim yang secara maknawi menunjukkan adanya pengkhususan maksud pada kata Allah. Sementara dalam cakrawala mereka—mungkin—term Allah itu sifat maknanya global yang dapat mencakup tuhan-tuhan mereka seperti Lata, 'Uza, Mana dan lain sebagainya. Itulah yang membedakan Allah-nya Arab pra Islam dengan Allah yang dirisalahkan Nabi. Sehingga sekalipun mereka mengenal dan mengimani Allah, namun mereka menyekutukannya melalui perantara-perantara berhala seperti Lata, 'Uza, Hubal dan lain sebagainya. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 25.

⁴¹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 86.

Redaksi Surah (Naṣṣ al-Sūrah)

Al-Jabiri selalu mengemukakan terlebih dahulu ayat-ayat yang hendak ditafsirkannya pada sub bab tersendiri dengan nama *naṣṣ al-sūrah*. Biasanya langsung disertai dengan pemaknaannya yang ditulis menggunakan tanda kurung. Termasuk dalam konteks penafsiran surah al-Ikhlāṣ sebagaimana berikut ini:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (لا أحد يشاركه في الألوهية), اللَّهُ الصَّمَدُ (المصمت, لا جوف له كالأصنام) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (ليس هو كآلهة العرب التي يجعلونها بنات الله) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (لا يماثله أو يكافئه أحد فيما خلق)⁴²

Artinya: “Katakanlah, ‘Dia-lah Allah Yang Maha Esa’ (yakni tidak ada satupun yang menyekutukan-Nya dalam ketuhanan), Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu (yakni wujud-Nya tidak memiliki kekosongan sebagaimana berhala) ‘Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan’ (yakni Dia tidak seperti tuhan-tuhannya orang Arab yang mereka anggap/jadikan sebagai anak-anak Allah) ‘dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia’ (yakni tidak ada satupun makhluk yang menyamai, menyerupai dan setara dengan-Nya)”

Komentar (Ta’līq)

Secara umum, isi *ta’līq* dalam tafsir surah al-Ikhlāṣ M. Abid al-Jabiri terbagi ke dalam empat persoalan. *Pertama*, persoalan status lafal *qul* (قُلْ) pada ayat pertama surah ini: *qul huwa Allāhu Aḥad* (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ). Ada yang mengatakan bahwa lafal tersebut bukan bagian dari ayat. Ada pula yang mengatakan bahwa lafal tersebut merupakan bagian dari ayat. Pandangan pertama didasarkan pada asumsi bahwa sebelum turunnya surah ini, Nabi—menurut dugaan pendengar/audiens—belum mengenal bahwa Allah itu Esa. Sedangkan pandangan kedua didasarkan pada keyakinan bahwa *naẓm* al-Qur’an itu bukan berada dalam wilayah kekuasaan Nabi, karena Nabi hanya mengatakan apa yang diwahyukan.⁴³

Kedua, persoalan seputar makna lafal *al-ṣamad* (الصمد). Ada yang mengatakan bahwa *al-ṣamad* dalam surah ini berarti Tuan yang bergantung kepada-Nya segala hasrat dan keinginan. Ada pula yang memaknainya sebagai “Dzat Yang Kekal”. Ada juga yang mengartikannya sebagai “Sang Maha Sempurna, tidak ada sedikit pun cacat pada-Nya”. Ada pula yang mengartikannya sebagai Dzat yang tidak akan pernah berubah dan tidak bisa dirubah.⁴⁴

Ketiga, persoalan seputar makna “Aḥad” (أحد). Sebagian ulama ada yang menyamakan term *al-aḥad* dengan *al-wāḥid*. Ada pula yang berpandangan bahwa term *al-aḥad* tidak termasuk bilangan, sedangkan term *al-wāḥid* termasuk bilangan. Keempat, persoalan seputar makna “lam yalid wa lam yūlad” (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) yang mengarah pada arti bahwa Allah tidak beranak dan diperanakkan seperti gambaran hubungan Anak-Bapak, atau Bapak-Anak sebagaimana dalam pandangan kelompok Masihiyyah. Begitu juga dengan ayat “wa lam yakul-lahū kufuwan aḥad” (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ)

⁴² Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 86.

⁴³ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 87.

⁴⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 87.

كفوا أحد), yang sebagaimana disepakati para ulama bahwa ayat ini bermakna tidak ada satupun yang menyamai, menyerupai, setara dengan-Nya.⁴⁵

Konten Material Tafsir Surah al-Ikhlās M. Abid al-Jabiri

Al-Ikhlās Sebagai Awal Penegasan Tuhan Dzāt

Pada bagian pendahuluan tafsirnya (*taqdim*), al-Jabiri menyatakan bahwa surah al-Ikhlās menjadi titik peralihan term Tuhan yang digunakan dalam dakwah Nabi, yakni dari al-Rabb ke Allāh.⁴⁶ Artinya, sebelum surah ini turun—berdasarkan *tartīb al-nuzūl* versi al-Jabiri—penegasan tentang Tuhan oleh al-Qur'an masih memakai term “al-Rabb” seperti pada surah al-‘Alaq (*iqra’ bismi rabbik allaḥī khalaq, wa rabbuk al-akram, inna ilā rabbik al-ruj’ā*) al-Mudassir: *wa rabbaka fakabbir, wa li rabbika faṣbir*), al-A’lā (*sabbih isma rabbik al-a’lā*), al-Lail (...*wajh rabbih al-a’lā*), al-Ḍuḥā (*mā wadda’a rabbuk, bi ni’mati rabbik...*), al-Syarh (*wa ilā rabbik fargab*), al-Kausar (*faṣalli li rabbik...*), al-Fil (*alam tara kaifa fa’ala rabbuk...*), al-Falaq (...*bi rabbi al-falaq*), dan al-Nās (...*bi rabbi al-nās*). Hanya saja, yang menjadi objek *khiṭāb* term “al-rabb” dalam surah-surah awal tersebut adalah Nabi. Sebagaimana ia katakan:

...لكن في السور الأولى, حسب ترتيب النزول, يكاد الخطاب باسم الرب ينحصر—كما رأينا—في الرسول عليه السلام. فمنذ (اقرأ باسم ربك) إلى (قل هو الله), والرب هنا هو رب محمد عليه السلام.⁴⁷

Jadi, sejak turunnya ayat *iqra’ bismi rabbik* sampai ayat *qul huwa Allāh*, adalah masa *tarbiyyah rabbāniyyah* bagi Muhammad. Masa penguatan pondasi mental-spiritual Nabi. Mulai tentang bagaimana Allah menurunkan wahyu kepadanya, tentang kenapa Allah memilihnya menjadi seorang Nabi dan Rasul, tentang kepada Siapa dirinya meminta perlindungan, hingga tentang definisi Tuhan Dzāt melalui turunnya surah al-Ikhlās.⁴⁸

Seiring berjalannya waktu, *khiṭāb* “al-Rabb” kemudian meluas tidak hanya terbatas pada konteks Nabi secara personal. Melainkan mencakup orang-orang yang mengimani risalahnya, orang-orang yang mengingkarinya, dan orang-orang yang mengimani risalah para Nabi terdahulu. Hal ini wajar, lantaran Nabi sudah mulai bergerak untuk berdakwah, sekalipun gerakannya masih sembunyi-sembunyi.

Pada titik inilah persoalan tentang kenabian dan ketuhanan menjadi wacana penting kelompok Quraisy. Mereka dihadapkan dengan sosok Muhammad sebagai pembawa—meminjam istilah Sajoo—wacana teologis baru di kalangan Arab.⁴⁹ Meski dalam pandangan penulis penyematan kata “baru” pada risalah Muhammad itu tidak sepenuhnya tepat. *Toh*, risalah Muhammad sejatinya adalah penerus dan penyempurna risalah Nabi/Rasul sebelum-sebelumnya. Selain itu, untuk konteks

⁴⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 88.

⁴⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 85.

⁴⁷ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 125.

⁴⁸ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 125.

⁴⁹ Aymn B. Sajoo, “Introduction: Faith and Culture” dalam Aymn B. Sajoo (Ed.), *A Companion to Muslims Cultures* (London, I.B. Tauris, 2012), hlm. 5.

pengenalan Allah, masyarakat Arab sudah mengenal-Nya jauh sebelum Muhammad diutus. Bahkan mereka pun mengimani-Nya. Hanya saja, mereka menyekutukan-Nya melalui perantara-perantara bintang, berhala dan semacamnya.⁵⁰ Sehingga keyakinan (baca: interpretasi) mereka tentang Allah melenceng. Mungkin jauhnya jarak masa kevakuman dari satu Rasul ke Rasul lainnya-lah yang membuat interpretasi mereka melenceng terhadap risalah ketuhanan dari Nabi/Rasul sebelum-sebelumnya.

Pada konteks ini, melalui penafsiran terhadap ayat-ayat periode Makkah awal, al-Jabiri berusaha menggambarkan peran dan fungsi Nabi begitu kompleks. Bahkan secara tidak langsung hendak menggambarkan kesulitan-kesulitan yang dialami Nabi saat mengenalkan wacana teologis kepada masyarakat Arab. Misalnya dalam penafsiran surah al-‘Alaq: 6-19, al-Jabiri mengemukakan penentangan-penentangan musuh Nabi terhadap risalahnya, dalam hal ini adalah Abu Jahl dan kelompok kafir Quraisy.⁵¹ Dengan merujuk pada riwayat yang menjadi sebab turunnya ayat ini, yakni (1) Abu Jahl benar-benar akan menundukkan wajah Nabi ke tanah, dan (2) Abu Jahl pernah melarang Nabi untuk melaksanakan shalat, tampak bahwa al-Jabiri berusaha untuk memfragmentasi data-data tersebut ke dalam satu pembahasan, yakni tentang penolakan Abu Jahl terhadap risalah Muhammad.⁵²

Penentangan terhadap wacana teologis yang dibawa Muhammad pun kian memanas di kalangan Quraisy, yang kemudian mendorong mereka untuk menanyakannya langsung kepada Nabi dengan maksud hendak memperolok dakwah teologisnya. Dalam tafsirnya, al-Jabiri mengemukakan satu riwayat bahwa sekelompok Quraisy mendatangi Nabi dan berkata, “Beritahulah kami tentang [asal-usul] Tuhanmu itu!”, kemudian turunlah ayat:⁵³

فَلَنُؤْتِيَهُ الْإِنْسَانَ شَتَّىٰ مَبْعُوءٍ ۚ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۚ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

“Katakanlah [Muhammad], ‘Dia-lah Allah Dzat Yang Maha Esa; Dia-lah Allah, Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu; Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan; dan tidak ada satu pun yang setara dengan-Nya.’”

Pada titik inilah, Tuhan Dzat mulai ditegaskan oleh al-Qur’an dengan memakai term “Allah”. Sebagaimana disinggung sebelumnya bahwa masyarakat Arab sudah mengenal Allah, bahkan mereka mengimani-Nya. Hanya saja, mereka menyekutukannya melalui perantara-perantara semisal berhala, bintang-bintang dan semacamnya. Oleh karena itu, di samping menjadi titik peralihan term Tuhan yang digunakan al-Qur’an, yakni dari al-Rabb ke Allāh, surah al-Ikhlāṣ—secara konten—merupakan respons atas realitas kebertuhanan masyarakat Arab yang menyimpang dari risalah “al-Ḥanīf”-nya Ibrahim, alias syirik.

⁵⁰ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 25 dan 86.

⁵¹ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 169.

⁵² Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 170.

⁵³ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 85.

Al-Ikhlāṣ Sebagai Titik Awal Seruan Tauhid

Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa turunya surah al-Ikhlāṣ lantaran adanya sebuah pernyataan dari kelompok Quraisy mengenai Tuhannya Muhammad, “Beritahulah kami tentang [asal-usul] Tuhanmu itu!”. Dalam wacana studi al-Qur'an disebutkan bahwa sebagian besar kecenderungan turunya ayat merupakan respons atas realitas Arab kala itu, baik sebagai bentuk jawaban, tantangan, sindiran, dan lain sebagainya.⁵⁴ Dalam konteks ini, al-Jabiri hendak memosisikan al-Ikhlāṣ sebagai respons atas realitas kebertuhanan masyarakat Arab kala itu yang menyimpang dari jalur “al-Ḥanīf”. Mereka memang mengenal Allah, namun menyekutukannya melalui perantara-perantara berhala dan sejenisnya. Sebagaimana ia katakan di bagian akhir *ta'fīq*-nya:

أما نحن فقد فضلنا استقاء المعنى من نفس ما كان يعتقده مشركو مكة زمن النبي من معتقدات أضافوها إلى اعتقادهم في الله. وبعبارة أخرى فضلنا فهم السورة من موقع أن الإسلام يشترك مع قريش في الاعتراف بالله ولكنه ينفي عن فكرة الله كل ما أضافوه لها.⁵⁵

Jelas bahwa al-Jabiri meletakkan konteks surah al-Ikhlāṣ ke dalam tradisi kebertuhanan kaum Quraisy. Melalui surah ini, Islam tidak menghendaki laku kebertuhanan mereka yang katanya telah mengenal dan mengimani Allah namun menyekutukan-Nya melalui perantara berhala dan sejenisnya. Sekalipun konteks mikro surah ini adalah momen saat Muhammad mendapat sebuah tantangan pertanyaan dari sekelompok Quraisy. Namun secara makro surah ini hendak menegaskan kembali risalah al-Ḥanīf-nya Ibrahim yang sudah melenceng dalam tataran praksisnya. Hanya saja, istilah yang digunakan bukan lagi al-Ḥanīf, melainkan Islam. Sekalipun demikian, keduanya sama-sama hendak menegaskan eksistensi Allah Yang Esa, atau disebut dengan istilah tauhid.

Hal inilah yang oleh kelompok Quraisy dianggap membahayakan ajaran ketuhanan nenek moyang mereka. Sebab dalam tradisi kebertuhanan mereka, tidak hanya satu tuhan yang ada dalam keyakinannya. Ada banyak sekali tuhan seperti Hubal, 'Uza, Lata dan yang lainnya sebagai perantara mereka untuk sampai pada Allah. Sampai-sampai tuhan-tuhan mereka memiliki hubungan nasab antar satu dengan yang lainnya. Karenanya tidaklah heran ketika mereka bertanya tentang Tuhan-nya Muhammad, mereka menggunakan pertanyaan, *unsub lanā rabbak!*. Karena nalar kulutural mereka sudah terbiasa dengan nasab dalam tuhan-tuhan mereka.

Analisis Penafsiran Surah al-Ikhlāṣ M. 'Abid al-Jabiri

Tinjauan Metode Penafsiran

Pada bagian mukadimah utama tafsirnya yang berjudul “Kaifa Nafham al-Qur'an? (Bagaimana Kita Memahamial-Qur'an?)”, al-Jabiri menegaskan bahwa untuk memahami al-Qur'an terlebih dahulu harus menjadikan al-Qur'an kontemporer untuk dirinya (baca: pada masanya). Artinya, seorang pembaca harus mampu menemukan kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman terhadapnya, baik pada tataran problematika teoretis, kandungan epistemologis maupun substansi ideologis. Sehingga pembaca harus mampu memisahkan diri dari objek yang sedang dibaca, pembaca harus menjaga jarak dengan objek yang sedang dikajinya (*fāṣl al-maqrū'* ‘an

⁵⁴ Andrew Rippin, “The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis” dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 51, No. 1, tahun 1998, hlm. 7-11 dalam bentuk PDF online pada <http://www.jstor.org/stable/27759370> diakses pada 2 Agustus 2016.

⁵⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm*..., jilid I, hlm. 88.

al-qāri'). Tujuannya adalah untuk menemukan makna otentiknya (*aṣālah al-naṣṣ*). Setelah upaya tersebut dilakukan dengan baik, baru kemudian dikaitkan kembali dengan konteks pembaca yang diistilahkan dengan *waṣl al-qāri' bi al-maqrū'*. Harapannya adalah menjadikan teks, dalam hal ini al-Qur'an, menjadi kontemporer untuk pembaca. Hal ini ia katakan sebagaimana berikut:

لقد كنا نطمح إلى أن نوضح كيف أن "فهم القرآن" ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشه وحواشيه كما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات بل هو أيضا "فصل" هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي. ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات, بل من أجل ربطها بزمنها ومكانها, كي يأتي لنا "الوصل" بيننا, نحن في عصرنا, وبين "النص" نفسه كما هو في أصلته الدائمة. وما نقصد بـ "أصالة النص" ليس النص كما نزل, فهو معطى بكمال أصالته في "المصحف" الذي بين أيدينا..., بل المقصود بـ "الأصالة" هنا, على صعيد الفهم, هو هذا النص مجردا عن أنواع الفهم له, التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها. إن الأمر يتعلق هنا أساسا بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم.⁵⁶

Penegasannya itu kemudian berkonsekuensi pada metode praksis dalam penafsirannya yang berbasis *tartīb al-nuzūl*. Mengenai metode ini, al-Jabiri menegaskan bahwa yang dimaksud dengan metode *tartīb nuzūl*-nya itu bukan sekedar mengacu pada proses kejadian dan pembentukan al-Qur'an *an sich*, melainkan dengan melihat konteks kesejarahan perjalanan turunnya al-Qur'an yang diselaraskan dengan sejarah kehidupan Nabi dan perjalanan dakwahnya. Sebagaimana ia katakan:

هذا التفسير على أساس ترتيب النزول, ليس فقط على مستوى ما عبرنا عنه في التعريف بالقرآن بمسار "الكون والتكوين", ونعبر عنه هنا بـ "مسار التنزيل", بل أيضا على مستوى مسيرة الدعوة المحمدية والسيرة النبوية.⁵⁷

Oleh karena itu, untuk mengukur metode penafsiran al-Jabiri, dalam hal ini berangkat dari kasus penafsirannya terhadap surah al-Ikhlāṣ, penulis menggunakan salah satu teori filsafat, yakni teori koherensi. Penggunaan teori ini didasarkan pada asumsi subjektif penulis yang disandarkan pada pendapat Place bahwa teori koherensi mampu mengukur konsisten tidaknya sebuah statemen secara objektif dengan cara melihat kesesuaiannya dengan struktur logika yang dibangun sebelumnya.⁵⁸

Berdasarkan fakta yang ada dalam kitabnya, ada beberapa argumentasi mengenai konsistensi penggunaan metodenya tersebut. *Pertama*, al-Jabiri, dalam penafsirannya, berusaha merunut kronologi turunnya ayat. Hal ini ia lakukan bukan hanya sebagai sistematika pembasahan, melainkan berusaha menjadikan sebuah runtutan kesejarahan teks, misalnya di mana ayat ini turun, dalam konteks apa/bagaimana ayat ini diturunkan, dan siapa saja pihak yang terlibat dalam diskusi ayat tersebut. *Kedua*, al-Jabiri berusaha untuk memotret perkembangan dakwah dan kehidupan Nabi. Sehingga kesan yang muncul adalah adanya upaya untuk mencari kesesuaian/keselarasan pembacaannya terhadap al-Qur'an dengan fase-fase kehidupan dan perjalanan dakwah Nabi. Dalam konteks penafsiran surah al-Ikhlāṣ, sekalipun data penafsirannya hanya berjumlah 4 halaman, yakni dari halaman 85-88, tetapi penggunaan kerangka *tartīb al-nuzūl* yang diselaraskan dengan fase kehidupan

⁵⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*..., jilid I, hlm. 10.

⁵⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*..., jilid I, hlm. 18.

⁵⁸ Ullin T. Place, "Linguistic Behaviorism and the Correspondence Theory of Truth" dalam *Behavior and Philosophy*, Cambridge Center for Behavioral Studies (CCBS), 25, No. 2, 1997, hlm. 84 dalam bentuk PDF online pada <http://www.jstor.org/stable/27759370> diakses pada 2 Agustus 2016. Lihat pula Muhammad Julkarnain, "Fragmentasi Tafsir Surah al-'Alaq...", hlm. 146.

dan perjalanan dakwah Nabi tampak begitu kuat. Setidaknya hal itu tampak pada penegasan bahwa surah ini menjadi titik peralihan term Tuhan yang digunakan al-Qur'an, yakni dari term *al-Rabb* ke Allāh, yang secara konten merupakan awal penegasan tentang Tuhan Dzat, sebagai respons atas realitas kebutuhannya masyarakat Arab kala itu, yang konon mereka telah mengenal Allah dan bahkan mengimani-Nya, namun mereka menyekutukan-Nya melalui perantara-perantara berhala dan sebagainya.

Kerangka penafsirannya yang berbasis *tartīb al-nuzūl* ini merupakan usahanya untuk menunjukkan relasi antara teks dan realita yang terjadi. Selain itu, ia hendak menunjukkan *asbāb al-nuzūl* sebagai respons yang bersifat konstan dari Tuhan dan mengikat makna-makna yang dipahami dari sebuah teks yang dilakukan dengan cara kontemplasi hingga sampai pada level pemahaman yang memiliki kaitan dengan aspek keduniaan dari teks tersebut. Dengan kata lain, melalui kerangka *tartīb al-nuzūl* tersebut, al-Jabiri—meminjam istilah Rippin—berusaha untuk menafsirkan secara literal dengan penggambaran struktur yang kontekstual.⁵⁹

Tinjauan Gaya atau Corak Penafsiran

Jika melihat gaya atau corak dominan dalam tafsirnya, maka kesan yang muncul adalah corak historisnya yang begitu kuat. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, penggunaan *asār* yang begitu dominan sebagai landasan penafsirannya. Misalnya dalam konteks penafsiran surah al-Ikhlās, penggunaan *asār* tampak pada saat ia hendak mengungkap gambaran historisitas turunnya surah tersebut: (1) riwayat yang mengatakan bahwa sekelompok Quraisy mendatangi Nabi dan berkata, “Beritahulah kami tentang [asal-usul] Tuhanmu itu!”, lalu turunlah surah ini; (2) riwayat tentang ‘Amir bin al-Tufail dan Azbab bin Rabi’ah yang mendatangi Nabi dan bertanya, “Kepada Siapa/Apa engkau mengajakku menyembah?” lalu Nabi menjawab, “kepada Allah,” kemudian ‘Amir berkata lagi, “Coba engkau gambarkan kepada kami tentang-Nya, apakah Ia terbuat dari emas, perak, besi, ataukah kayu?!” lalu turunlah surah ini; dan (3) riwayat tentang sekelompok Yahudi yang bertanya pada Nabi, “Kalau memang Tuhanmu (Allah) itu yang menciptakan makhluk, lantas siapa yang menciptakan-Nya?”, lalu turunlah surah ini (al-Ikhlās) sebagai jawabannya.

Kedua, adanya usaha al-Jabiri untuk merekonstruksi data-data al-Qur'an yang bersumber pada riwayat-riwayat untuk membangun sebuah bingkai sejarah yang utuh, runut dan logis. Artinya, sekalipun ia merujuk pada data-data kesejarahan (*asār*), namun ia tetap mengolahnya terlebih dahulu melalui upaya komparasi dengan data-data kesejarahan lainnya, logika sejarah dan kritik sejarah, sehingga data-data tersebut memiliki relasi logika runut, logis dan meyakinkan. *Ketiga*, pembahasan dalam penafsirannya ia petakan ke dalam beberapa tema kesejarahan, yang dalam istilahnya disebut dengan *al-marḥalah*. Untuk konteks surah al-Ikhlās—sebagaimana telah disinggung sebelumnya—masuk pada bagian *al-marḥalah al-ūlā* atau periode awal Makkah yang temanya berbicara seputar kenabian dan ketuhanan.

Kecenderungan al-Jabiri yang lekat dengan kerangka historis ini tampaknya ia berusaha untuk mengungkap objektivitas dan rasionalitas penafsiran. Dalam

⁵⁹ Andrew Rippin, “The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis” dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 51, No. 1, tahun 1998, hlm. 2-3 dalam bentuk PDF online pada <http://www.jstor.org/stable/27759370> diakses pada 2 Agustus 2016. Lihat pula Muhammad Julkarnain, “Fragmentasi Tafsir Surah al-‘Alaql...”, hlm. 148.

pengertian lain, pembacaan sejarahnya tersebut hendak mempertautkan maksud pemilik teks dengan bingkai realitas agar tidak terjebak pada bentuk pembacaan literal-tektual ahistoris. Melalui kerangka berfikir historis ini al-Jabiri berupaya menjawab pertanyaan dan mengungkap persoalan-persoalan etis, mengungkap kesadaran terhadap masalah sosial, politik dan situasi kultural saat al-Qur'an diturunkan.

Adapun pada tataran fungsi implikatifnya adalah bahwa pembacaan historisnya tersebut sebagai upaya reinterpretasi terhadap data-data kesejarahan yang memang memiliki dimensi analisis dan sintesis. Sebab—meminjam bahasa Wineburg—sejarah adalah analisis yang telah dilakukan setelah memilah-milah banyak hal. Dalam proses ini terdapat fase penting untuk merumuskan sebuah sintesis, memisah-misahkan, lalu menyatukannya kembali, mencari relasi dan korelasi, menemukan hal-hal spesifik, mengumpulkan bukti-bukti, yang kemudian membuat hipotesis umum. Setelah upaya ini dilakukan, maka akan tersusunlah konstruksi fakta dan data historis.⁶⁰

Setidaknya kecenderungan historisnya tersebut ditunjukkan melalui keberaniannya untuk memutuskan kategori surah Makkkiyyah dan Madaniyyah. Tentunya dalam memutuskan kategorisasi tersebut ia landaskan pada pertimbangan-pertimbangan historis tokoh-tokoh sebelumnya, semisal Ibnu Mas'ud, Ibnu 'Abbas, Mujahid, Jabir dan al-Dhahhak.⁶¹ Bahkan untuk menguatkan data-data tersebut, al-Jabiri menempuh analisis dari aspek tema, isi/kandungan dan *uslūb* ayat/surah, kemudian ia cari relevansi kontekstualnya dengan menyelaraskannya pada kerangka kesejarahan dakwah Nabi (*masīrah al-da'wah al-muḥammadiyyah wa al-sīrah al-nabawiyyah*).⁶²

Kesan lain yang muncul dari gaya atau corak pembacaannya tersebut adalah bahwa ia berusaha untuk menjadikan agama, melalui penafsiran al-Qur'an sebagai ideologi transformatif. Sebab, dengan merujuk pada pandangan Roibin, agama merupakan hasil rancang bangun dari akumulasi konsep, pandangan, penafsiran atau interpretasi, dan gagasan manusia melalui pedoman teks sucinya yang senantiasa berada dalam siklus budaya yang plural. Agama sebagai sistem nilai telah mempersilakan dirinya untuk selalu berdialektika dengan siklus budaya yang dinamis. Bahkan meniscayakan adanya enkulturasi, akulturasi, kolaborasi, dan bahkan sinkretisasi terhadap kemajemukan budaya, baik dalam ranah pemikiran maupun sikap dan tindakan.⁶³

Tinjauan Karakteristik Penafsiran

Untuk menilai karakteristik penafsiran al-Jabiri dalam *Fahm al-Qur'ān: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, tentu harus melihat berbagai aspek yang dikandungnya seperti pola utama penafsiran, postur, dan sejauh mana karya ini memberikan refleksi terhadap kekinian dalam perspektif pembacanya. Selain itu—dengan merujuk pada pandangan Mustaqim—harus pula didasarkan pada pertimbangan sosio-historis si penafsir, juga situasi politik yang melingkupinya saat

⁶⁰ Sam Wineburg, *Berfikir Historis: Memetakan Masa Depan, Mengajarkan Masa Lalu*, terj. Masri Maris (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hlm. 213.

⁶¹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm...*, jilid I, hlm. 144.

⁶² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm...*, jilid I, hlm. 18.

⁶³ H. Roibin, *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer* (Malang: UIN Malang Press, 2009), hlm. v-vi.

menyusun dan melakukan penafsiran. Sebab bingkai konteks dan sirkumstansi tersebut dapat mempengaruhi penafsirannya.⁶⁴

Berdasarkan analisis terhadap kitab tafsirnya, karakter atau kekhasan karya tafsir al-Jabiri—tentunya dengan melihat pola penafsirannya—terletak pada konstruksi sejarah dengan berbagai macam perangkatnya. Ia berusaha meletakkan aspek-aspek kesejarahan ini sebagai nilai-nilai universal yang berulang. Sehingga mengharuskan adanya pembacaan objektif melalui konsep *fāṣl al-qārī* ‘*an al-maqrū*’ dengan meniscayakan kemandirian teks supaya kontemporer bagi dirinya (*ja’l al-Qur’ān mu’āṣiran li nafsih*) yang titik tekannya pada penelusuran makna otentik teks (*aṣālāh al-naṣṣ*), kemudian dicari ketersambungan antara teks dan pembacanya agar makna otentik tersebut kontemporer bagi si pembaca (*ja’l al-Qur’ān mu’āṣiran lanā*).

Aspek lain yang menjadi kekhasan dalam tafsirnya adalah postur atau bentuk penulisan tafsirnya. Jika melihat langsung pada karyanya, maka akan tampak bahwa penafsirannya memang ringkas, namun mendalam dan sangat kental analisis historisnya. Hal ini sebagaimana dikatakan al-Jabiri bertujuan untuk mengajak pembaca menganalisis kesejarahan dan membayangkan konstruksi kebudayaan yang kompleks yang saling bertalian. Sehingga simpulan-simpulannya terkesan realistis, rasional, dan rekonstruktif.

Selain itu, karakter khas dari tafsirnya adalah penggunaan tanda baca (*‘alamāt al-ifhām*). Dengan tegas ia katakan bahwa sistematika penulisan karyanya sangat berbeda dengan karya-karya (tafsir) sebelumnya melalui pemanfaatan “tanda baca” sebagai bagian dari ekspresi tekstual tafsirnya. Misalnya tanda koma (,) yang digunakan untuk memisahkan antar dua kalimat yang masih berkaitan dan berkesinambungan; penggunaan tanda petik (“ ”) sebagai bentuk ekspresi penegasan; penggunaan tanda titik (.) sebagai tanda akhir kalimat; dan tanda baca lainnya. Hal ini bertujuan untuk memudahkan pembaca masa kini dalam membaca dan memahami karya tafsirnya.⁶⁵

Karakter khas lainnya adalah mengenai format dan struktur penulisan tafsirnya. Penafsiran setiap surah terbagi pada tiga bagian: (1) *taqdim* atau pendahuluan, (2) *hawāmis* atau catatan kaki dan (3) *ta’līq* atau komentar tambahan. Mengenai alasan tentang penggunaan model ini dalam tafsirnya, al-Jabiri menjelaskannya secara rinci. *Pertama*, pendahuluan (*taqdim*) yang memuat catatan-catatan singkat yang menjadi sandaran referensial ayat-ayat yang dibahas meliputi nama surah, ayat-ayat terkait, riwayat-riwayat penting tentang asbab al-nuzul surah/ayat dan data-data lain yang berkaitan dengan surah/ayat yang hendak dibahasnya. *Kedua*, catatan kaki (*hawāmis*) ia gunakan sebagai usahanya untuk menjelaskan aspek-aspek yang berkaitan dengan penjelasan-penjelasan yang dibutuhkannya dalam konteks yang berbeda dengan memberikan keterangan mengenai pandangan-pandangan, riwayat-riwayat, dan pembahasan-pembahasan penting oleh mufassir lainnya. *Ketiga*, komentar (*ta’līq*) yang merupakan aspek independen yang dimiliki al-Jabiri dalam tafsirnya. Karena pada bagian inilah al-Jabiri menyudahi pembahasannya dengan merekonstruksi kasus dalam penafsirannya dengan cara menyimpulkan pembahasan terkait secara fokus.⁶⁶

⁶⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hlm. vi.

⁶⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm...*, jilid I, hlm. 15-16.

⁶⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm...*, jilid I, hlm. 16-17.

Tinjauan Sumber Penafsiran

Berdasarkan analisis langsung pada karyanya tersebut, khususnya pada bagian data-data yang digunakan dan pada pola interpretasinya, maka penulis berkesimpulan bahwa sumber penafsiran al-Jabiri adalah dengan menggunakan metode kombinasi antara *al-ra'y* dan *aṣar*, atau dalam istilah lainnya disebut dengan *al-tafsīr bi al-izdiwāj*. Artinya, ia menggunakan hadis-hadis Nabi, karya-karya tafsir ulama terdahulu sebagai bahan acuan penafsirannya yang didukung oleh nalar. Maka sekalipun ia menginginkan adanya pembacaan teks dengan cara baru, namun ia tidak memungkirkan untuk merujuk pada sumber-sumber tertulis yang telah diproduksi oleh ulama-ulama terdahulu sebagai bahan penunjang penafsirannya. Bahkan ia akui bahwa data-data penafsirannya melibatkan karya-karya tafsir ulama sebelumnya semisal ath-Thabari, az-Zamakhshari, ar-Razi dan yang lainnya.⁶⁷

Tinjauan Kritik Sumber

Penulis melihat bahwa posisi “kritik sumber” dalam karya ini tidak sepenuhnya patuh dalam kerangka-kerangka ilmiah. Terutama masih lemahnya kritik terhadap hadis dan riwayat yang digunakan. Bahkan argumentasi dan penjelasan tambahan serta penilaian terhadap hadis yang dirujuknya kurang menyentuh ranah kritik sumber. Sehingga tampak adanya ketidaksesuaian mengenai statemen awal tentang penggunaan data-data sejarah yang valid dan meyakinkan dalam penafsirannya.

Jika boleh berasumsi, maka mungkin kondisi semacam ini terjadi lantaran dipengaruhi oleh orientasi data sejarah. Artinya, ketika data sejarah ditemukan dalam *aṣar*, misalnya, al-Jabiri mencukupkan diri dengan merujuknya tanpa ada upaya lanjutan untuk menguji data tersebut. Selain itu, akomodasi historis yang dominan bisa juga mempengaruhi lemahnya kritik sumber dalam penafsirannya tersebut. Sekalipun demikian, kecenderungan historis dalam karyanya ini cukup menjelaskan tentang usahanya dalam mendefinisikan term baru yang berkesesuaian dengan konteks kontemporer, dan memberikan penjelasan terhadap teks yang terbatas dan realitas yang selalu berubah sebagai konsekuensi logis pendekatan historis.

SIMPULAN

Berdasarkan paparan yang telah dikemukakan, ada beberapa hal yang dapat disimpulkan. *Pertama*, secara metodologis karya al-Jabiri dapat dikategorikan sebagai tafsir berbasis *tartīb al-nuzūl* yang sangat kuat corak historisnya. Sebagai konsekuensi metodologis dan kecenderungan corak historisnya, maka ada banyak riwayat yang dimunculkan dan diposisikan oleh Al-Jabiri sebagai data sejarah. *Kedua*, ditinjau dari sumber penafsirannya, al-Jabiri tidak membatasi dirinya terhadap karya-karya tafsir kontemporer, ia juga mengakomodasi tafsir-tafsir klasik. Karakteristik metodologi yang berbeda, memposisikan al-Jabiri sebagai penafsir (pemikir) berhaluan postmodenis yang berusaha keluar dari pola-pola penafsiran klasik. Karya tafsirnya secara metodologis mampu merefleksikan sebuah penafsiran yang berbasis pada kronologi sejarah yang di dalamnya melibatkan banyak aspek termasuk kondisi sosial, kebudayaan, dan bahkan politik. Intinya, al-Jabiri melalui penafsirannya mengajak pembaca untuk berpikir secara historis sampai pada

⁶⁷ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm...*, jilid I, hlm. 16.

pemahaman yang utuh, holistik dan komprehensif terhadap setiap ayat-ayat al-Qur'an. *Ketiga*, kaitannya dalam menafsirkan surah al-Ikhlās, al-Jabiri menggunakan kerangka *tartīb al-nuzūl*. Ia meletakkan surah al-Ikhlās pada urutan ke-19 berdasarkan *tartīb al-nuzūl*-nya dan masuk pada *al-marḥalah al-ūlā* tentang kenabian dan ketuhanan. Al-Jabiri memandang bahwa surah ini merupakan penegasan tentang Tuhan Dzat dan menjadi titik awal peralihan term tentang Tuhan dari *al-Rabb* ke Allāh. Selain itu, ia juga memposisikan surah al-Ikhlās sebagai respon atas realitas kebutuhanan masyarakat Arab kala itu, yang telah mengenal dan mengimani Allah, namun mereka menyekutukan-Nya dengan berhala dan sejenisnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Afandi, Abdullah. "Pemikiran Tafsir Muhammad Abid Al-Jabiri: Studi Analisis Metodologis" *Tesis* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2008.
- Baso, Ahmad. "Kritik Nalar Al-Jabiri: Sumber Batas-Batas Manifestasi" dalam *Jurnal Teks* Vol. I Maret 2000.
- Google Maps online dikeluarkan oleh Google Incoorporation (Google Inc.) edisi 2016.
- Harmaneh, Wahid. "Pengantar" dalam M. Abid al-Jabiri. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*. terj. M. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika. 2003.
- Haryanto, Dwi. "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Abid Al-Jabiri" dalam Kurdi dkk.. *Hermeneutika Al-Qur'an & Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2010.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah. 2008.
- *at-Turās wa al-Ḥadaṣah: Dirāsāt wa Munāqasāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah. 1991.
- *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabiyyah. 2006.
- *Naḥnu wa at-Turās: Qirā'ah Mu'āṣirah fī Turāsinā al-Falsafī*. Beirut: Markaz al-Ṣaqafi al-'Arabi. 1993.
- *Post-Tradisionalisme Islam*. terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS. 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Group. 2012.
- Place, Ullin T.. "Linguistic Behaviorism and the Correspondence Theory of Truth" dalam *Behavior and Philosophy*. Cambridge Center for Behavioral Studies (CCBS). 25, No. 2, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 1982.
- Rippin, Andrew. "The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis" dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. 51, No. 1. 1998.
- Roibin, H.. *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer*. Malang: UIN Malang Press. 2009.
- Sajoo, Aryn B.. "Introduction: Faith and Culture" dalam Aryn B. Sajoo [Ed.]. *A Companion to Muslims Cultures*. London, I.B. Tauris. 2012.
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press. 2004.

----- *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Ponorogo: KKP [Komunitas Kajian Proliman]. 2012.

Wineburg, Sam. *Berfikir Historis: Memetakan Masa Depan, Mengajarkan Masa Lalu*. terj. Masri Maris. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2006.

Situs online

Assyaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam <http://www.media.isnet.org>.

<http://www.aljabriabed.net>.

<http://www.jstor.org/stable/27759370>