

Konstruksi *Asbābun Nuzūl* M. Abed Al-Jabiri (Studi Kitab *Fahm Al-Qur'ān Al-Hakīm: Al-Tafsīr Al- Wadhih Hasb Al-Nuzūl*)

M. Mansur Abdul Haq

UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Fakultas Ushuluddin, Adab & Humaniora
Jln. Jend. Ahmad Yani No. 40-A Purwokerto 53126
mmansurahq@gmail.com

Munawir

UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Fakultas Ushuluddin, Adab & Humaniora
Jln. Jend. Ahmad Yani No. 40-A Purwokerto 53126
munawir.0510@gmail.com

Abstract

Asbābun nuzūl is an important element in the interpretation treasures of the Qur'an, especially contemporary interpretations that emphasize the relevance of the times with a comprehensive study of the socio-historical context (*al-siyāq al-tārīkhi al-ijtimā'i*) which covers the revelation process of the Qur'an. In this regard, various contributions have been made by contemporary Islamic thinkers. This paper examines one of the contemporary Islamic thinkers, M. Abed al-Jabiri, with his commentary *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb al-Nuzūl*. Unlike the interpretation in general, the book is compiled based on *tartīb nuzūli*. Namely, arranged in the order the Qur'an was revealed. The construction of *asbābun nuzūl* offered by al-Jabiri is different from *asbābun nuzūl* in general, and has an important role in the book of interpretation. With the theoretical framework of Karl Mannheim's sociology of knowledge, descriptive-analytical methods, and historical-philosophical approaches, the writer finds that *asbābun nuzūl* in al-Jabiri's conception is not sufficiently based on the *shahih* history of *asbābun nuzūl* (micro), and also on its suitability with the social, economic, intellectual, and Arab civilization conditions (macro), but also must be based on its suitability with the narrative/content logic of the verse that is based on the *asbābun nuzūl*.

Keywords: Construction, *Asbābun Nuzūl* and M. Abed al-Jabiri

Abstrak

Asbābun nuzūl merupakan unsur penting dalam khazanah tafsir al-Qur'an, terlebih tafsir kontemporer yang menekankan relevansi zaman dengan telaah menyeluruh konteks sosio-historis (*al-siyāq al-tārīkhi al-ijtimā'i*) yang melingkupi proses penurunan wahyu al-Qur'an. Terkait itu, beragam sumbangsih telah diberikan oleh para pemikir Islam kontemporer. Tulisan ini menelaah salah satu pemikir Islam kontemporer, M. Abed al-Jabiri, dengan tafsirnya *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb al-Nuzūl*. Tidak

seperti tafsir pada umumnya, kitab tersebut disusun berdasarkan *tartīb nuzūli*, yakni, disusun sesuai urutan turunnya al-Qur'an. Konstruksi *asbābun nuzūl* yang ditawarkan al-Jabiri berbeda dengan *asbābun nuzūl* pada umumnya, dan memiliki peranan penting dalam kitab tafsir tersebut. Dengan metode deskriptif-analitis dan pendekatan historis-filosofis, penulis menemukan bahwa *asbābun nuzūl* dalam konsepsi al-Jabiri tidak cukup berdasar pada riwayat *asbābun nuzūl* yang *shahih* (mikro), dan juga pada kesesuaiannya dengan kondisi sosial, ekonomi, intelektual, dan peradaban Arab (makro), tetapi juga harus berdasar pada kesesuaiannya dengan logika narasi/konten dari ayat yang ber*asbābun nuzūl* tersebut.

Kata Kunci: Konstruksi, *Asbābun Nuzūl* dan M. Abed al-Jabiri

A. PENDAHULUAN

Perubahan zaman menuntut penyesuaian dalam memahami dan menerapkan pemahaman-pemahaman, tidak terkecuali pemahaman agama Islam. Dalam upaya menjawab tantangan yang timbul dari perubahan zaman tersebut, pembaruan pemahaman terkait al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam menjadi penting. Dalam upaya pembaharuan pemahaman al-Qur'an, para pemikir pembaharuan Islam sejak Muhammad Abduh (kendati embrio atau cikal bakalnya telah ada jauh sebelum itu) telah menyadari urgensi pemahaman menyeluruh yang tidak hanya terpaku pada makna literal teks al-Qur'an, melainkan juga pemahaman terhadap konteks al-Qur'an. Yakni, pentingnya kajian konteks sosio-historis (*al-siyāq al-tārīkhī al-ijtimā'i*) sebagai perangkat penafsiran (Qadafi, 2015, hlm. 119–127).

Corak *adabi-ijtimā'i* yang disusun Muhammad Abduh kemudian menjadi titik tolak paradigma kontekstualis, misalnya Fazlur Rahman, yang melahirkan pengelompokan *asbābun nuzūl* mikro (riwayat seputar turunnya al-Qur'an) dan *asbābun nuzūl* makro (kajian sosio-historis yang melingkupi proses turunnya al-Qur'an) (Dozan, 2020, hlm. 35–36). *Asbābun nuzūl* dengan cakupan yang luas inilah yang menjadi objek kajian para pemikir Islam setelahnya, seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Amina Wadud, Khaled Abou al-Fadl, Muhammed Arkoun, Muhammad Syahrur, dan pemikir yang menjadi fokus dalam kajian jurnal ini, yakni M. Abed al-Jabiri (Qadafi, 2015, hlm. 119–127).

Urgensi *asbābun nuzūl* dalam penafsiran terutama terlihat dalam karya *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhīh Hasb Tartīb al-Nuzūl*, di mana M. Abed al-Jabiri (selanjutnya disebut al-Jabiri) memiliki metode untuk memahami al-Qur'an (*qirā'ah*

mu'āshirah/fahm al-qur'ān) yang dikenal dengan teori *al-fashl* (*fashl al-qāri' 'an al-maqrū'*) (al-Jabiri, 1993, hlm. 21, 2008a, hlm. 7) (memisahkan pembaca dan objek bacaannya) (*maudhuiyah*: Objektifitas) dan *al-washl* (*washl al-qāri' bi al-maqrū'*) (menautkan pembaca terhadap objek bacaannya) (*istimrāriyah*: kontinuitas), (al-Jabiri, 1993, hlm. 25, 2008a, hlm. 7) awalnya teori tersebut digunakan al-Jabiri untuk membaca *turāts* dalam karyanya *Nahnu wa al-Tūrāts: Qirā'ah Mu'āshirah fī Tūrātsinā al-Falsafī* (1981) (al-Jabiri, 1993, hlm. 21–25), namun kemudian digunakan untuk memahami al-Qur'an dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb Tartīb al-Nuzūl* (2008) (al-Jabiri, 2009, hlm. 21–25), yang berjumlah tiga jilid. Sebelumnya al-Jabiri juga menulis *Madkhal Ila al-Qur'ān al-Karīm fī Ta'rif bi al-Qur'ān* (2006) yang berisi penjelasan *ulūmul qur'ān*, serta mengenai mengapa *tartīb nuzūli* dan bukan *tartīb mushafī* juga terdapat di dalamnya, menurutnya bahwa menggunakan *tartīb nuzūli* adalah untuk menemukan dialektika *masār tanzīl/masār takwīn li al-nash al-qur'ān* dengan *sīrah/masār da'wah muhammadiyah*, sehingga membantu dalam memahami keterkaitan yang logis antara *masār tanzīl* dan *masār da'wah* (al-Jabiri, 2006, hlm. 245). Atau yang disebutkan dalam *muqaddimah* tafsinya *al-'alāqah al-hamīmiyah baina al-rasūl Muhammad bin Abdullah wa baina al-qur'ān al-karīm* (dialektika filosofis antara Rasul Muhammad bin Abdullah SAW dan al-Qur'an al-karim) (al-Jabiri, 2008a, hlm. 15).

Oleh karena itu, bagi al-Jabiri *asbābun nuzūl* berperan penting sebagai metode dan patokan dasar dalam penafsiran untuk mengungkap makna teks secara literal dengan penggambaran yang kontekstual atau al-Qur'an yang sesuai dengan lingkup konteks saat diturunkannya, (Wahyudi, 2016, hlm. 4–5) sehingga situasi di sekitar pewahyuan dapat dihayati dan dirasakan juga oleh pembaca al-Qur'an pada masa sekarang, melalui *sīrah* Nabi SAW dan tahap demi tahap pewahyuan tersebut serta fase-fasenya dengan begitu rinci dan transparan, serta setiap penafsir akan mudah mendapatkan *hikmah al-tanzīl* dari al-Qur'an (Farid Nur Rahman, 2019, hlm. 6–7). Hal itu juga diungkapkan Alfarisi bahwa al-Jabiri tetap merujuk pada sumber penafsiran *bi al-ma'tsūr* sebagaimana mayoritas ulama, namun dengan mengolahnya melalui komparasi atas berbagai data sejarah, logika sejarah, dan kritik sejarah, yakni sejarah kehidupan Nabi SAW (Alfarisi, 2020, hlm. 59). Dengan demikian artinya al-Jabiri memiliki

karakteristik *asbābun nuzūl* tersendiri, karena *tartīb nuzūli* sebagai hasil dari metode pemahaman al-Qur'an *al-fāshl* dan *al-washl* yang digunakan dalam tafsirnya agar *al-qur'ān mu'āshiran linafsihi wa mu'āshiran lanā/liqāri'ihī fī al-waqtī dzātihi* (al-Jabiri, 1993, hlm. 21–25), sehingga penulis merasa perlu untuk menganalisis konstruksi *asbābun nuzūl* al-Jabiri dengan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim sebagai alatnya. Kemudian, apakah al-Jabiri dalam pengaplikasian *asbābun nuzūl*nya menggunakan *maqāshid al-syarī'ah* yang kebaruan dikenal dengan tafsir *maqāshidi*, sehingga sesuai dengan tujuan tafsirnya menjadikan al-Qur'an *mu'āshiran linafsihi wa lanā*.

B. M. ABED AL-JABIRI DAN KITAB *FAHM AL-QUR'ĀN AL-HAKĪM: AL-TAFSĪR AL-WADHIH HASB AL-NUZŪL*

1. *Biografi dan Sejarah Intelektual M. Abed al-Jabiri*

Dalam otobiografinya, dijelaskan bahwa al-Jabiri dilahirkan di Figuig, sebuah kota yang terletak di sebelah tenggara Maroko, tepatnya di garis perbatasan yang dibuat oleh Prancis untuk memisahkan antara Maroko dan Aljazair (al-Jabiri, 1997, hlm. 21–22). pada tanggal 27 Desember 1935, atau 1 Syawal 1354 H. Hanya saja, tahun kelahiran yang didaftarkan ayahnya di catatan sipil adalah 1936 (al-Jabiri, 1997, hlm. 37). Sebagai wilayah protektorat Prancis, Maroko dapat dikatakan berada di bawah kendali Prancis dalam pengambilan kebijakan pemerintahan, bahkan keagamaan. Para elite agama berada dalam kontrol kekuasaannya. Selain itu, aspek-aspek lain seperti budaya, pemikiran, dan bahasa Prancis pun ikut mewarnai peradaban Maroko. Demikianlah situasi yang melingkupi tumbuh kembang al-Jabiri. Tidak heran bahwa pada selain bergelut dengan pemikiran, al-Jabiri juga berkecimpung sebagai aktivis politik berideologi sosialis. Bahkan, tergabung dalam partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), yang kemudian menjadi *Union Socialiste des Forces Populaires* (UNSP) (Ro'uf, 2018, hlm. 64–66).

Persinggungan al-Jabiri dengan pemikiran yang berkaitan dengan sejarah dan *asbābun nuzūl* (yakni sejarah yang melingkupi turunnya ayat-ayat al-Qur'an) terutama dialaminya ketika menempuh pendidikan di Universitas Damaskus, Syiria. Al-Jabiri mengambil studi filsafat pada tahun 1957, kemudian kembali ke Maroko pada tahun

1958 dan mengambil diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad *al-Khāmis* di Rabat, Maroko dengan jurusan filsafat (Hukmiah, 2019, hlm. 26).

Pada masa-masa kuliah, bangunan pemikiran al-Jabiri terbentuk melalui sekian bacaan filsafat, di antaranya Marxisme. Dia sendiri mengatakan atau mengakui pengaruh tersebut, bahkan mengagumi pemikiran Karl Marx. Selain itu, sebagai mahasiswa yang berasal dari Negara protektoriat Prancis, al-Jabiri dapat dengan mudah mengakses dan mempelajari buku-buku dan pemikiran yang berkembang di Prancis, misalnya strukturalisme, terutama pemikiran Claude Levi-Strauss, seorang antropolog strukturalis Prancis. Selain itu, al-Jabiri juga mendalami post-strukturalisme, terlihat dalam pengaruh M. Foucault dalam pemikiran al-Jabiri, terkait kritik nalar (arkeologi) dan kritik nalar politik (genealogi). Keduanya membentuk kerangka berpikir al-Jabiri ketika kelak membangun satu bentuk proyek kritik nalar Arab (*naqd al-‘aql al-‘arabi*). Demikian juga pengaruh pemikiran Gaston Bachelard dan Louis Althusser, ketika menelaah atau membaca ulang sejarah dan kebudayaan dalam struktur *tūrāts* Arab. Jika ditelaah lebih lanjut atas karya-karyanya, pemikiran al-Jabiri juga tidak akan lepas dari kecenderungannya dan kecintaannya pada para pemikir Maghribi seperti Ibnu Hazm, yang dianggap oleh al-Jabiri telah berhasil melakukan rekonstruksi terhadap metode *bayānī* dengan memberikan landasan *burhānī* serta membuang seluruh pengaruh *‘irfanī* Shi’ah maupun tasawuf (Ro’uf, 2018, hlm. 64–68).

Begitu juga dengan pemikiran Ibnu Rushd, asy-Syatibi dan Ibnu Khaldun. Semuanya di apresiasi oleh al-Jabiri karena menyandarkan epistemologinya pada nalar *burhānī*. Mereka juga telah berhasil membangun sebuah tradisi nalar kritis yang ditegakkan di atas struktur berpikir demonstratif (*nizām al-‘aql al-burhānī*) yang kemudian dikenal dengan epistemologi *burhānī* (Ro’uf, 2018, hlm. 68). Meskipun demikian, jiwa kritis al-Jabiri tidak membiarkan dirinya mengikuti begitu saja pemikiran-pemikiran tersebut. Misalnya, ia merasa pendekatan filsafat Marxian tidak begitu cocok untuk menelaah teks-teks agama. Kesangsian tersebut kemudian diperkuat ketika membaca dan mempelajari karya Ves Lacoste yang membandingkan pemikiran Karl Marx dengan Ibnu Khaldun. Dari pergulatan pemikiran tersebut, akhirnya pada tahun 1967 ia berhasil memperoleh gelar Master melalui tesis yang membahas

persoalan filsafat sejarah Ibnu Khaldun, atau “*falsafah al-tārikh ‘inda Ibnu Khaldūn*” di bawah arahan M. Aziz Lahbabi (Alfarisi, 2020, hlm. 45).

Tidak berhenti sampai di situ, al-Jabiri melanjutkan dan mendapatkan gelar doktornya di universitas dan jurusan yang sama, yakni filsafat, pada tahun 1970, melalui disertasi yang lagi-lagi telaah atas pemikiran Ibnu Khaldun yakni Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam, atau “*al-‘ashābiyah wa al-dawlah: ma’alim nazariyah khaldūniyah fī al-tārikh al-Islāmī*” di bawah arahan Najib Baladi yang kemudian dibukukan di tahun berikutnya (Harmaneh, 2010, hlm. xvii–xviii). Sehingga tidak dapat dipungkiri, perhatian al-Jabiri terhadap filsafat sejarah Ibnu Khaldun dapat dikatakan sebagai faktor yang membentuk pemikiran al-Jabiri. Pembacaan sejarah yang kritis menjadi ciri khas al-Jabiri ketika menelaah *tūrāts* atau kitab-kitab klasik, bahkan terhadap cakupan yang lebih luas dan mendalam, yakni bangunan pemikiran Arab lewat proyek bertajuk *Critique of Arabic Reason (naqd al-‘aql al-‘arabi)* (Rohman, 2018, hlm. 178–179). Proyek tersebut adalah upaya al-Jabiri dalam mengatasi hambatan atas kebangkitan Arab-Islam yang disebabkan oleh dua faktor utama, yakni adanya pembelaan atas tradisi tanpa kritik dan tradisi tersebut mengukuhkan otoritasnya, sehingga menimbulkan wacana yang semakin jauh dari realitas (Ro’uf, 2018, hlm. 72) .

Perhatiannya pada sejarah kritis jugalah yang kemudian menjadi pendorong munculnya *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb Tartīb al-Nuzūl*. Sebuah kitab penafsiran yang bertumpu pada telaah kritis atas sejarah di seputar turunnya al-Qur’an dan hadits-hadits terkait.

2. Sejarah Sosial Kitab *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb Tartīb al-Nuzūl*

Dalam *muqaddimah* kitab *Fahm al-Qur’ān*, al-Jabiri mengungkapkan titik tolak yang menjadi pijakan ditulisnya kitab tersebut. Yakni, pemikiran asy-Syatibi yang tertuang dalam kitab *al-Muwāfaqāt*. Dalam kitab tersebut ditegaskan bahwa surah-surah *madaniyah* harus dibedakan dengan surah-surah *makkiyah* dalam pemahamannya. Begitu juga sebaliknya. Dan pembagian tersebut harus memperhatikan urutan turunnya, atau lebih dikenal dengan sebutan *asbābun nuzūl*. Jika tidak demikian, maka

pemahamannya tidak sah. Penegasan asy-Syatibi tersebut menggugah al-Jabiri untuk menelaah al-Qur'an dari segi *tartīb nuzūl*nya. Di samping kenyataan bahwa bangunan pemikiran al-Jabiri memang telah bersinggungan terus menerus dengan sejarah kritis Ibnu Khaldun (al-Jabiri, 2008a, hlm. 9).

Berkaitan dengan studi al-Qur'an, al-Jabiri menulis dua buah karya yang berkaitan dengan al-Qur'an. Di antaranya kitab *Madkhal Ila al-Qur'ān al-Karīm* terbit pada tahun 2006 dan *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhīh Hasb Tartīb al-Nuzūl* diterbitkan pada tahun 2008 dalam tiga jilid. Dua karya ini, menurut Mohsen Miri, bermaksud untuk melengkapi proyek yang dikenal sebagai *Critique of Arabic Reason*, proyek al-Jabiri untuk menelaah kembali pemahaman terkait al-Qur'an. (Rohman, 2018, hlm. 178–179) Karena al-Jabiri merasakan kegelisahan akan penafsiran al-Qur'an yang cenderung ideologis, penuh dengan kepentingan-kepentingan tertentu hasil dari pertarungan ideologi teologis dalam sejarah Islam Arab, sehingga menghilangkan sisi objektivitas al-Qur'an (al-Jabiri, 2008a, hlm. 11). Dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhīh Hasb Tartīb al-Nuzūl* menggunakan struktur penafsiran yang berbeda dari kitab-kitab tafsir pada umumnya. Sejauh ini, hampir semua kitab tafsir menggunakan susunan *tartīb mushafī*, tetapi kitab tafsir al-Jabiri disusun berdasarkan *tartīb nuzūli* (al-Jabiri, 2008a), yakni penulisan kitab ini sesuai susunan atau tahap-tahap pewahyuan ayat. Dapat dikatakan, kitab tafsir ini adalah bentuk implementasi atas gagasan teoritisnya yang tercantum dalam *Madkhal Ila al-Qur'ān al-Karīm*. (al-Jabiri, 2006)

Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhīh Hasb Tartīb al-Nuzūl terdiri dari 3 jilid atau tiga bagian (*al-qism*), terbit pada tahun 2008 dan 2009. Kitab ini mengangkat tema-tema berbeda, sesuai klasifikasi atas kategori *makkiyah* dan *madaniyah*. Bagian pertama terdiri dari surah al-'Alaq hingga surah Yusuf (al-Jabiri, 2008a) dan jilid dua dari surah al-Hijr hingga al-Hajj (al-Jabiri, 2008b). Keduanya mengangkat ayat-ayat yang turun pada periode Makkah (*makkiyah*) dengan jumlah 90 surah, yang dibagi ke dalam enam tema pokok (*al-marhalah*) dengan mengacu pada tema akhlak dan terutama aqidah, di mana setiap jilidnya terdiri tiga tema pokok (*al-marhalah*). Kemudian pada periode Madinah (*madaniyah*) berisi 24 surah yakni dari surah al-Baqarah hingga al-Nashr yang membahas hukum dan kontekstualisasinya

dalam bernegara, di sini al-Jabiri tidak menjelaskan berapa tema pokok (*al-marhalah*) di dalamnya (al-Jabiri, 2009, hlm. 7–8). Pada setiap jilid/bagian (*al-qism*) nya, al-Jabiri menuliskan *muqaddimah* “utama”, yang ditambahkan sebagai gambaran umum terkait isi yang hendak dibahas di setiap jilid. Al-Jabiri mengawali setiap *marhalah* kitab dengan kata pengantar/prolog (*al-istihlāl*) yang membahas keterkaitan antar surah dalam setiap *marhalah*, ditujukan kepada siapa surah-surah tersebut (*al-mukhatab*) dengan penjelasan yang sederhana. Dalam hal ini, lebih banyak uraian mengenai fakta-fakta historis seputar perjalanan dakwah Nabi dan para sahabatnya. Kemudian di akhir bagian *marhalah*, diberikan penjelasan umum terkait tema yang terkandung dalam setiap *marhalah* yang ia paparkan, yakni *al-istithrād*.

Dalam penulisan tafsirnya al-Jabiri menggunakan tiga tahap dalam menafsirkan satu surah al-Qur’an. Tahap pertama, adalah tahap pendahuluan (*al-taqdīm*). Umumnya, bagian ini berisi pengantar dan penjelasan mengenai *tartīb* surah. Diuraikan juga perdebatan terkait surah tersebut, kemudian diikuti komentar al-Jabiri, baik menerima maupun menolak pendapat-pendapat tersebut dengan mendasarkan pendapatnya pada aspek literal al-Qur’an dan sejarah dakwah. Setelah itu, al-Jabiri membahas isi dari surah secara singkat, seperti makna surah, sejarah di sekitar turunnya surah tersebut (didasarkan pada hadits dan kitab-kitab tafsir yang diakui secara luas contohnya: al-Zamakhshari, al-Thabari dll) (al-Jabiri, 2008a, hlm. 16), kadang disertai argumen atas peletakan urutan surah tersebut (dalam *tartīb mushafī*). Kemudian, tahap kedua adalah tahap pemaparan teks surah (*nash al-surah*). Tahap kedua ini berisi penafsiran al-Jabiri atas ayat-ayat dengan cara menampilkan keseluruhan ayat-ayat yang akan dibahas, mengelompokkannya menjadi beberapa bagian sesuai cakupan pembahasan kemudian dihubungkan dengan sejarah dakwah. Al-Jabiri juga menyertakan nomor-nomor pada ayat seperti dalam mushaf, kemudian menjelaskan makna kata dari segi bahasa atau serta konteks kalimat (*siyāq*). Dengan disertai sedikit penjelasan-penjelasan secara singkat yakni menuliskan catatan pelengkap atas satu atau beberapa susunan kata dari ayat al-Qur’an, agar pembaca dapat memahami keutuhan ayat-ayat tersebut (Hukmiyah, 2019, hlm. 55).

Al-Jabiri juga menambahkan hal-hal penting yang sekiranya dalam *body teks* membutuhkan *ta’līqāt* atau pendapat dalam bentuk catatan kaki/*footnote* (*al-hawāmisī*),

untuk memberikan wawasan baru bagi pembaca dengan cara menunjukkan pendapat atau sumber rujukan lain. Terakhir, tahap ketiga. Yakni, komentar atau kritik (*al-ta'liq*) berupa analisis al-Jabiri atas beberapa segi, misalnya segi semantik, sejarah yang melingkupinya, maupun pesan moral yang dikandungnya. Terkadang, al-Jabiri terlebih dahulu menyertakan pendapat-pendapat mufasir lain sebelum memberikan pendapatnya sendiri, dengan bersumber kepada hadits dan ayat-ayat yang memiliki hubungan dalam kutipannya, kemudian dikorelasikan satu sama lain agar membentuk penjelasan yang memadai (*al-syumūl*) (al-Jabiri, 2008a).

C. KONSEP ASBĀBUN NUZŪL FAHM AL-QUR'ĀN AL-HAKĪM: AL-TAFSĪR AL-WADHIH HASB AL-NUZŪL

Asbābun nuzūl al-Jabiri yang teraplikasikan dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb Tartīb al-Nuzūl* secara implisit. Hal itu didasarkan pada metode *tartīb nuzūli* yang digunakan dalam kitab tafsirnya, maka tentu *asbābun nuzūl* sebagai dasarnya. Seperti penegasan al-Jabiri dalam mengenai dasar *tartīb nuzūl*nya (al-Jabiri, 1993, hlm. 24, 2006, hlm. 28), di mana al-Jabiri merujuk pada riwayat-riwayat (*atsar*) yang diverifikasi melalui kesadaran sejarah dan disesuaikan dengan *sīrah* dakwah Nabi SAW, sebagai data historis yang terpercaya, yang mana hal itu juga diungkapkan oleh Salman Alfarisi dalam tulisannya. Alfarisi juga menjelaskan, sumber penafsiran yang digunakan al-Jabiri adalah *bi al-ma'tsūr*, sebagai data historis “yang *recommended* dan diutamakan” oleh mayoritas ulama. Meskipun demikian, al-Jabiri tetap melakukan analisis komparatif atas berbagai hal tersebut (Alfarisi, 2020, hlm. 59). Maka artinya meskipun *asbābun nuzūl*nya memiliki kesamaan pada umumnya, namun al-Jabiri memberikan indikator tertentu, sebagaimana terdapat dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*nya bahwa untuk mengetahui keabsahan *asbābun nuzūl*, keabsahan saja tidak cukup, melainkan harus memperhatikan juga beberapa hal yang dibutuhkan (*bal lābud min al-ta'āmuli ma'ahā bi nadhrah naqdiyah*) (al-Jabiri, 2009, hlm. 371) antara lain:

1. *Tawāfuq Ma'a al-Mantīq al-Siyāq (Sesuai dengan Logika Siyāq (Hubungan/Kesesuaian)).*

Dalam penafsiran al-Jabiri surah al-Dhuha, bagaimana al-Jabiri mengawali penafsiran dengan mencantumkan riwayat yang menyingkap historisitas surah (*asbābun*

nuzūl), yang demikian dilakukan al-Jabiri untuk menemukan korelasi antara teks yang diturunkan dengan kondisi Nabi SAW dan realitas masyarakat Arab. Dalam penelusurannya, meski terdapat riwayat yang menjelaskan kondisi kesedihan Nabi SAW atas *fatrah al-wahyi* (terputusnya wahyu) memiliki kualitas *shahīh*, Imam Bukhari dan Muslim juga meriwayatkannya dan dianggap mayoritas penafsir (sebagaimana diungkapkan ‘Aisyah ‘Abdurrahman binti Syathi’) (Hidayatulloh, 2017, hlm. 65–66) sebagai konteks turunnya surah al-Dhuha. Namun, dalam penilaian al-Jabiri, riwayat tersebut tidak sesuai dengan struktur, konteks (*siyāq*) dan logika ayat, khususnya hubungan ayat ke 4 (*walā al-ākhiratu khairul laka minal ūla*) dengan ayat sebelumnya.

Justru menurutnya, surah al-Dhuha diturunkan karena hujatan yang menimpa Nabi SAW, yakni hujatan salah seorang dengan mengatakan Tuhanmu telah membencimu atau meninggalkanmu! Maksudnya Tuhannya telah mengabaikan keadaan Nabi SAW, sehingga tidak mengangkat derajat Nabi SAW di depan mata kaum Quraisy, seperti harta, kemuliaan, ataupun yang mirip dengannya, dan yang seperti itu membekas di Nabi SAW, kemudian turunlah penolakannya ayat ke 4 (*walā al-ākhiratu khairul laka minal ūla*). Al-Jabiri juga memberi catatan filosofis tentang hubungan antara waktu malam dan dhuha melalui *ta’līq*-nya, selain pemaknaan atas ayat ke 4 lafadz *al-ula* dan *al-ākhirah*, dengan makna petunjuk ketika masih kecil atau remaja (*al-ūla*) dan pada masa kenabian di waktu matang atau dewasa (*al-ākhirah*), kemudian dilanjutkan dengan memaknai surah al-Dhuha sebagai sikap dan pandangan Allah SWT atas realita Arab yang dipenuhi penindasan, ketimpangan sosial, terlebih terhadap anak-anak yatim.

Menurut al-Jabiri, permasalahan takwil atas ayat-ayat yang sulit dipahami (*musykīl*) dapat diselesaikan dengan dua cara, yaitu; 1) dengan memperhatikan *siyāq* (konteks) suatu ayat al-Qur’an. Konteks yang dimaksud di sini terkait tema pembahasan; dan 2) dengan *asbābun nuzūl* dari ayat, untuk dapat mengetahui konteks sosial hingga politik ketika ayat tersebut diturunkan (Rohman, 2018, hlm. 186; al-Jabiri, 2009, hlm. 182–183). Sesuai dengan penjelasan al-Qaradhawi, penting untuk memperhatikan *siyāq* kalimat dalam ayat, dan *siyāq* ayat dalam surah. Karena, makna ayat-ayat ditentukan oleh *siyāq* yang ada padanya dan hubungannya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Apabila *asbābun nuzūl* tidak sesuai dengan *siyāq* ayat atau kalimat, maka riwayat *asbābun nuzūl* ditolak (Hendri, 2019, hlm. 84). Maka terlihat jelas gaya

penafsiran al-Jabiri yang lebih mengutamakan rasionalitas teks daripada kualitas keshahihan suatu riwayat apabila tidak menunjukkan adanya korelasi teks dan konteks (Mahfudh, 2016, hlm. 12).

2. *Tawāfuq Ma'a Tartīb Nuzūli Wa Masār al-Sīrah al-Nabawiyah* (Sesuai dengan *Tartīb Nuzuli* dan *Sīrah* Nabi SAW).

Dalam pendahuluan (*muqaddimah*) di *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm* dijelaskan oleh al-Jabiri, bahwa perjalanan turunnya al-Qur'an paralel dengan perjalanan dakwah Nabi SAW. Sehingga al-Jabiri yakin bahwa membaca al-Qur'an (*qirā'ah al-qur'ān*) yang tepat adalah dengan berdasarkan perjalanan dakwah Nabi SAW (*masārah al-da'wah al-muhammadiyah*), begitu pula sebaliknya, membaca dakwah Nabi SAW (*qirā'ah masārah al-da'wah al-muhammadiyah*) berdasarkan proses pewahyuan al-Qur'an (*masār al-tanzīl al-qur'ān*), dalam arti *tartīb nuzūli* (al-Jabiri, 2008a, hlm. 15), *tartīb nuzūli* yang dilakukannya adalah dengan mengkombinasikan dasar riwayat dan perjalanan dakwah Nabi SAW, sebagai wujud ketidakpuasan terhadap *tartīb nuzūli* versi kesarjanaan muslim klasik yang hanya berdasarkan riwayat, sehingga perbedaan riwayat yang mungkin terjadi, seperti perbedaan pendapat mengenai ayat yang terakhir turun, yang memiliki banyak versi, dengan rumitnya menentukan riwayat yang *shahīh*, di mana tanggapan ulama akan perbedaan tersebut pasti antara meragukan (*al-syak*) dan menjustifikasi (*al-tabrīr*) kevalidan seluruh versi. (al-Jabiri, 2006, hlm. 238–239) Dan ketidakpuasannya terhadap *tartīb nuzūli* versi Noldeke dan Blachere yang melakukan penyusunan *tartīb nuzūli* yang hanya mengacu berdasarkan pada pengelompokan fase-fase sejarah dakwah Nabi SAW, tanpa menggunakan dasar dalam mengurutkan surah-surahnya dalam suatu fase (Najib, 2015, hlm. 12).

Dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm*, al-Jabiri mengurutkan terlebih dahulu riwayat-riwayat yang berkaitan dengan letak dan kronologi urutan sebuah surah, kemudian memilih riwayat yang paling kuat. Di samping itu, al-Jabiri juga melakukan analisis atas kandungan dan gaya Bahasa dalam surah tersebut, kemudian dihubungkan dengan *sīrah* kenabian. Misalnya, al-Jabiri meletakkan surah al-Ikhlās pada urutan ke-19 dari periode Makkah I atau Jilid I, karena dia menganggap surah ini menandai identitas Tuhan melalui perubahan lafazd “*rabb*” menjadi lafazd “Allah”, meskipun lafazd “*rabb*” masih

disebutkan di dalam surah-surah yang turun setelah surah al-Ikhlās. Surah tersebut merupakan surah pertama yang memakai nama “Allah” sebagai identitas Tuhan, sedangkan surah-surah sebelumnya hanya memakai kata “*rabb*”. Sedangkan riwayat sebab turunnya yang masyhur adalah riwayat mengenai pertanyaan orang-orang Quraisy tentang seperti apa Tuhan yang disembahnya. Kemudian diturunkan surah ini untuk menjawab persoalan tersebut, sehingga surah ini digolongkan ke dalam surah *makkiyah*. (al-Jabiri, 2008a, hlm. 77–78)

Tartīb nuzūli bi sīrah juga merupakan jawaban atas pertanyaan yang pernah diungkapkannya di bagian akhir *Madkhal Ila al-Qur’ān al-Karīm* tentang korelasi antara Nabi SAW dan al-Qur’an (*al-‘alāqah al-hamīmiyah baina al-rasūl Muhammad bin Abdillāh wa al-qur’ān al-karīm*) (al-Jabiri, 2006, hlm. 430). Maka untuk menemukan korelasi logis itu, al-Jabiri menempatkan perjalanan dakwah Nabi SAW (*sīrah al-da’wah Muhammad*) pada dua daerah utama, yakni Makkah dan Madinah, dengan membagi *masār al-tanzīl al-qur’ān* ke dalam dua kategori: al-Qur’an *makkiyah* dan al-Qur’an *madaniyah*, dan masing-masing kategori dibagi lagi ke dalam lingkup yang lebih kecil.

Ayat-ayat *makkiyah* terbagi ke dalam enam tema pokok, yang kesemuanya mengacu pada tema akhlak, dan terutama aqidah. Enam tema pokok tersebut antara lain 1) Kenabian, *rubūbiyah*, dan *ulūhiyah* dengan jumlah kurang lebih 27 surah. 2) Kebangkitan, balasan, dan persaksian pada hari akhir dengan jumlah kurang lebih 12 surah, termasuk di dalamnya lanjutan surah al-‘Alaq dan al-Muddatstsir bagian kedua yang ditempatkan setelah surah al-Balad. 3) Pembatalan syirik dan pembersihan penyembahan berhala dengan jumlah kurang lebih 15 surah. 4) Berdakwah secara terang-terangan dan menjalin hubungan dengan kabilah-kabilah dengan jumlah kurang lebih 5 surah. 5) Terhadap Nabi SAW dan keluarganya, serta kaum Muslimin hijrah ke Habsyah dengan jumlah kurang lebih 8 surah. Dan 6) Pasca pengepungan: menjalin hubungan dengan kabilah-kabilah, dan persiapan hijrah ke Madinah dengan jumlah kurang lebih 25 surah, sehingga pada al-Qur’an *makkiyah* terdapat 90 surah. Selanjutnya pada al-Qur’an *madaniyah*, sebagaimana dikatakan Aksin Wijaya, ayat-ayat *madaniyah* sifatnya *tasyri’i*, tidak hanya berbicara tentang konsep hukum dalam bernegara, melainkan juga berbicara tentang hukum dalam bermasyarakat, dan terdapat

kurang lebih 24 surah yang tergolong periode al-Qur'an *madaniyah*.(Wijaya, 2016, hlm. 64)

3. *Tawāfuq Ma'a Ma'hūd al-'Arabi al-Ijtimā'i, al-Iqtishādī Wa al-Fikr Wa al-Hadhārī* (Sesuai dengan Kondisi Sosial Masyarakat, Ekonomi, Intelektual dan Peradaban Arab).

Pada penafsiran surah al-'Alaq, al-Jabiri mengawali penafsirannya dengan memberikan gambaran historis yang mendasari teks atau ayat, yakni ayat ke-1 dari surah al-'Alaq. Menurutnya, ayat ini mengindikasikan bahwa permulaan dalam membaca adalah dengan mengingat dzat Tuhan sebagai bentuk optimisme pengharapan serta permohonan atas kebaikan. Hal ini sesuai dengan tradisi kehidupan orang Arab yang melakukan *al-tabarruk* (memohon keberkahan) melalui salah satu dari Tuhannya. Menurut tradisi yang berlaku, mereka akan mengatakan: “dengan nama Latta.... dengan nama ‘Uzza.” Kemudian al-Jabiri berusaha memaparkan lebih dalam terkait konteks historis pada saat itu, berdasarkan hadis Nabi SAW. Hal itu terjadi ketika Nabi SAW memerintahkan Ali bin Abi Thalib menulis perjanjian Hudaibiyah. Nabi SAW bersabda: “Tulislah *bismi Allah al-rahmān al-rahīm*,” kemudian perwakilan dari kelompok Quraisy mengatakan: “Kami tidak mengetahui *bismi Allah al-rahmān al-rahīm*, tetapi tulislah apa yang kami ketahui: *bismika Allahumma*.” (al-Jabiri, 2008a, hlm. 21). Dengan itu tampak bahwa al-Jabiri berupaya menemukan relevansi historis antara tradisi kenabian dengan tradisi orang Arab. Kemudian al-Jabiri mengutip dua ayat lain, yakni surah Yunus ayat 10 dan Ali 'Imran ayat 26, sehingga menguatkan bahwa hal ini konkret dan berdasarkan realitas bahwa orang-orang Arab memakai istilah tersebut karena pada dasarnya mereka telah mengenal Allah SWT sekaligus meyakinkannya. Hanya saja, mereka menyekutukannya lewat perantara-perantara dari golongan malaikat, berhala, dan bintang-bintang, dengan meyakini bahwa perantara-perantara tersebut dapat mendekatkan kepada Allah SWT, sekaligus memohon pertolongan kepada mereka.

Selain itu, ketika menafsirkan surah al-Hijr ayat 94-95, al-Jabiri justru memiliki pandangan yang berbeda dari mayoritas ulama yang memahami ayat tersebut sebagai perintah untuk Nabi SAW agar mengubah cara dakwah yang sebelumnya dilakukan secara sembunyi-sembunyi (*bi al-sir*) menjadi dakwah yang dilakukan secara terang-

terangan (*bi al-jahr*). Bagi al-Jabiri ayat ini tidak menunjukkan arti dakwah *bi al-sir* menuju *bi al-jahr*. Menurutnya, ayat ini memberi perintah kepada Nabi SAW agar beralih pada model berdakwah yang baru, tidak hanya berdakwah secara terang-terangan (*bi al-jahr*). Untuk memperkuat pendapatnya, al-Jabiri juga memberikan analisis struktural (*siyāq al-khāss*), yakni (*siyāq al-nash*), bahwa ayat 94 dan 95 mengindikasikan Nabi SAW sebelumnya telah berdakwah secara terang-terangan terhadap orang-orang Makkah hingga mereka mengolok-olok dakwah Nabi SAW. Setelah itu Allah SWT memberi jaminan keselamatannya dari mereka, dan secara historis (*siyāq al-‘āmm*) yakni (*siyāq al-tārikhi*), di mana Nabi SAW mulai melakukan dakwah *al-jahr* ketika membacakan al-Qur’an baik di dalam maupun di luar waktu shalat. Kemudian al-Jabiri menyebutkan riwayat yang mencatat perbuatan sahabat ‘Abdullah bin Mas’ud saat membacakan surah al-Rahman dengan cara *al-jahr* hingga kelompok Quraisy mendengarnya, lalu Nabi SAW di cemooh oleh mereka. (al-Jabiri, 2008b, hlm. 7–9)

Berdasarkan dua contoh penafsiran al-Jabiri di atas, maka tidak salah jika al-Jabiri mendefinisikan *asbābun nuzūl* sebagaimana diungkapkan Affandi dan Alaydrus bahwa *asbābun nuzūl* bukanlah penyebab turunnya ayat, melainkan suatu peristiwa yang terjadi ketika turunnya ayat, atau terkadang terjadi sebelum dan sesudah waktu turunnya sebagai penjelas keadaan atau jawaban atas pertanyaan dan persoalan umat yang ditujukan kepada Nabi SAW. (Affandi & Alaydrus, 2021, hlm. 56) Maka artinya *asbābun nuzūl* juga perlu dipertimbangkan dengan kondisi sosial masyarakat, ekonomi, intelektual dan peradaban Arab, jika meminjam istilah Amin al-Khullī yakni *mā hawla al-nash* (apa yang ada di sekitar teks).

D. APLIKASI PENAFSIRAN DALAM FAHM AL-QUR’ĀN AL-HAKĪM: AL-TAFSĪR AL-WADHIH HASB AL-NUZŪL

Penafsiran yang dilakukan al-Jabiri tentang nikah *mut’ah* misalnya, sebagaimana dalam tulisan Jamaluddin, menurutnya terdapat ruang khusus yang diberikan oleh al-Jabiri untuk membahas tema nikah *mut’ah* dalam *al-istithrad* di akhir penafsiran surah al-Nisa dengan judul *hawl zawāj al-mut’ah* (Jamaluddin, 2020, hlm. 7–9; al-Jabiri, 2009, hlm. 255–258). Dalam *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm*, al-Jabiri mendasarkan pernikahan

mut'ah dan pernikahan dengan budak pada surah al-Nisa ayat 24-25, alasan al-Jabiri membahas dua permasalahan tersebut, karena para ahli fiqih dan ahli tafsir selalu memperdebatkan kedua tema tersebut.

Pertama, pendapat para ulama dipaparkan oleh al-Jabiri dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir lama dan kitab-kitab hadits mengenai nikah *mut'ah*, di antaranya pendapat al-Qurthubi, al-Thabari dan riwayat-riwayat lainnya. Pendapat al-Jabiri terkait ayat ini justru berbeda dengan sebagian mufassir yang mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan terkait pernikahan yang syar'i. Namun bagi al-Jabiri ayat ini justru jelas menunjukkan suatu pernikahan yang tidak syar'i, yakni hanya berniat untuk bersenang-senang bersama perempuan dengan memberinya upah, dan tidak bersifat tetap. Dan *kedua*, al-Jabiri juga menyampaikan *ijtihad* personalnya terkait tidak setujunya jika pernikahan *mut'ah* telah *dinaskh*. Karena tidak masuk akal jika pernikahan *mut'ah* kemudian diamalkan kembali, bahkan riwayat-riwayat yang mengindikasikan pengharaman dan pembolehan tidak hanya terjadi sekali, akan tetapi berulang-ulang. Sehingga keabsahan riwayat dengan kalimat *nasakhat* diragukan oleh al-Jabiri. Hal itu mungkin juga berkaitan dengan penolakan al-Jabiri tentang konsep adanya *naskh wa mansūkh* di dalam al-Qur'an, di mana dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm* jilid 3, al-Jabiri membahas tentang *naskh* secara terperinci dalam *al-istithrad* dengan judul *mas'alah al-naskh fī al-qur'ān*, penolakan tersebut terindikasi dalam statemennya *lā dalīl fī al-qur'ān 'ala wuqū'i al-naskh fih* (tidak ada dalil al-Qur'an tentang adanya *naskh* dalam al-Qur'an) (Husna, 2018, hlm. 69; al-Jabiri, 2009, hlm. 100).

Al-Jabiri juga berpendapat bahwa kasus bolehnya nikah *mut'ah* sama dengan perkara memakan bangkai yang dibolehkan jika dalam keadaan darurat. Kebolehan tersebut merupakan kebolehan yang terikat dengan kondisi dan situasi tertentu. Apabila situasi dan kondisi tertentu itu terjadi, maka kebolehan itu akan berlaku kembali. Begitupun sebaliknya, kebolehannya tertutup apabila situasi dan kondisi tidak darurat. Dengan kata lain, kebolehannya tidaklah bersifat mutlak, akan tetapi terbatas pada keadaan mendesak atau darurat. Di sini al-Jabiri juga menerangkan bagaimana problematika kontemporer, misalnya mahar yang mahal dan kesulitan-kesulitan yang harus dihadapi oleh mayoritas pemuda masa ini untuk melaksanakan pernikahan biasa, seperti kesulitan dalam penyediaan tempat tinggal yang pantas, dan sebagainya.

Kondisi-kondisi demikian dapat menjerumuskan dalam perzinaan. Sehingga, situasi darurat seperti ini membolehkan terjadinya nikah *mut'ah*. Alasan lain dibolehkannya nikah *mut'ah* menurut pendapat al-Jabiri, disebabkan karena alternatif yang membolehkan menikahi budak telah tertutup. Jika seorang pemuda tidak dapat membayar mahar untuk wanita-wanita merdeka, sebagaimana tertera dalam surah al-Nisa ayat 25, di mana awalnya ada kebolehan menikahi budak, kemudian Islam datang secara berangsur-angsur menghilangkan perbudakan, sampai akhirnya kebolehan tersebut tidak berlaku. Oleh karena itu, dibolehkannya nikah *mut'ah* ketika menghadapi situasi darurat merupakan solusi untuk menghindari makin maraknya praktik perbudakan modern yang mengakibatkan bertambahnya tingkat perzinahan (al-Jabiri, 2009, hlm. 258).

Berdasarkan penafsiran yang dilakukan oleh al-Jabiri tentang pernikahan *mut'ah*, terlihat al-Jabiri berusaha mencari *maqāshid al-syarī'ah* dalam permasalahan yang diperdebatkan oleh para ahli tafsir dan fiqih, terlepas dari permasalahan *naskh wa mansūkhnya* yang tidak sepakat dengan pendapat jumhur ulama terkait adanya *naskh wa mansūkh* di dalam al-Qur'an. Setidaknya pendapat yang disampaikan al-Jabiri sesuai dengan inti teori dari *maqāshid al-syarī'ah* yakni *jalb al-mashālih wa dar al-mafāsīd* (mewujudkan kebaikan serta menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak mudharat). Selain itu dapat dilihat juga ketika al-Jabiri menjelaskan *asbābun nuzūl* pada bagian *al-istithrad* surah al-Maidah dengan judul *asbābun nuzūl: tahrīm al-khamr namūdżājan* dengan mengambil contoh ayat-ayat tentang pengharaman *khamr* yang turun secara bertahap, pertama surah al-Baqarah ayat 219, di mana jelas hanya sebuah tanya-jawab antara sahabat kepada Nabi SAW tentang apakah *khamr* diharamkan atau dihalalkan. Karena aktivitas minum-minum yang kerap dilakukan oleh sebagian penduduk Madinah, maka turunlah Q.S al-Baqarah ayat 219 yang menerangkan tentang kerugian dan manfaat yang didapat dari *khamr*. Setelah mereka memahami terdapat dosa besar dari minum *khamr* dan judi namun tidak sampai diharamkan, mereka masih tetap meminum *khamr*. Kedua, pada surah al-Nisa ayat 43 Allah SWT menerangkan bahwa *khamr* dapat mengganggu kegiatan ibadah maupun aktivitas sehari-hari. Dan ketiga surah al-Maidah ayat 90-91, ayat tersebut turun sebagai pengukuhan keharaman dan suatu keputusan berkaitan dengan keimanan dan kewajiban untuk menanggung

dosa apabila dilanggar, setelah adanya penyangkalan atas ayat-ayat sebelumnya (al-Jabiri, 2009, hlm. 375).

Selanjutnya al-Jabiri menjelaskan bahwa riwayat-riwayat *asbābun nuzūl* tentang turunnya ayat pengharaman *khamr* tersebut sangat bermanfaat untuk penelitian keilmuan Islam, khususnya dalam bidang hukum agar kembali pada *maqāshid al-syarī'ah* Islam. Selain itu, riwayat-riwayat tersebut juga bermanfaat untuk bidang al-Qur'an, khususnya bidang penafsiran. Melalui riwayat-riwayat *asbābun nuzūl*, kita dapat memahami peradaban, sejarah dan hukum-hukum yang berlaku di Negara Arab saat itu, sehingga perlu menelaah tradisi Arab dan bidang *tasyri'* (al-Jabiri, 2009, hlm. 379). Dari riwayat-riwayat *asbābun nuzūl* tentang pengharaman *khamr*, al-Jabiri berusaha mencari *maqāshid al-syarī'ah*nya melalui riwayat-riwayat *asbābun nuzūl* tersebut, maka menurut al-Jabiri sebagaimana diungkapkan oleh Affandi dan Alaydrus, diharamkannya *khamr* berdasar pada *hikmah* dan hukum sebab-akibat yakni karena *khamr* merusak akal bahkan mengancam keselamatan nyawa diri sendiri dan orang lain, sehingga yang ditekankan oleh al-Jabiri adalah ketika mengkonsumsi *khamr* tersebut dengan sengaja dan sadar untuk mabuk-mabukkan adalah inti permasalahan untuk hukum ukuran *khamr*, bukan banyak atau sedikitnya (Affandi & Alaydrus, 2021, hlm. 61). Jadi menurut al-Jabiri, *khamr* haram ketika dikonsumsi untuk mabuk-mabukkan, dengan alasan karena untuk menjaga akal (*hifdz al-'aql*) dan menjaga jiwa-raga (*hifdz al-nafs*) sebagai inti permasalahan dalam ayat pengharaman *khamr*, bukan sedikit atau banyaknya.

E. KESIMPULAN

Asbābun nuzūl dalam *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wadhih Hasb al-Nuzūl*, sebagaimana tafsir *bi al-ma'tsūr*, merujuk riwayat-riwayat *asbābun nuzūl*. Namun melalui nalar historis, diverifikasi dan diselaraskan dengan data, logika dan kritik *sīrah* dakwah Nabi SAW, sehingga menjadi sumber sejarah yang valid. Menurutnya, untuk mencapai kebenaran *asbābun nuzūl* tidak terbatas pada keabsahan sanad, tapi harus melalui data, logika dan kritik sejarah (*bal lābud min al-ta'āmuli ma'ahā bi nadhrah naqdiyah*), dalam istilah penulis kritik matan. Hal itu kemudian melahirkan beberapa indikator untuk al-Jabiri dalam melihat *asbābun nuzūl* antara lain,

tawāfuq ma'a al-mantīq al-siyāq (sesuai dengan logika *siyāq*), *tawāfuq ma'a tartīb nuzūli wa masār al-sīrah al-nabawiyah* (sesuai dengan *tartīb nuzūli* dan *sīrah* Nabi SAW) dan *tawāfuq ma'a ma'hūd al-'arabi al-ijtimā'ī, al-iqtishādī wa al-fikr wa al-hadhārī* (sesuai dengan kondisi sosial masyarakat, ekonomi, intelektual dan peradaban Arab). Dengan *asbābun nuzūh*nya (melalui proses beberapa indikator al-Jabiri) dapat ditemukan pula *maqāshid al-syarī'ah*, sebagaimana ditemukan kebolehan nikah *mut'ah* tidak bersifat mutlak, namun darurat (terlepas dari masalah *naskh wa mansūkh*), dan keharaman *khamr* berdasarkan hikmah dan kausalitasnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Affandi, A., & Alaydrus, M. F. (2021). *Pengharaman Khamr Dalam Bingkai Tafsir Nuzuli: Kajian Penafsiran Izzah Darwazah Dan Al-Jabiri*. *Samawat*, 5(1), Article 1. <http://jurnal.staiba.ac.id/index.php/samawat/article/view/259>
- al-Jabiri, M. A. (1993). *Nahnu wa al-Turats: Qira'ah Mu'ashirah fi Turatsina al-Falsafi*. al-Markaz al-Tsaqifi al-'Arabī.
- al-Jabiri, M. A. (1997). *Hafriyat fi ad-Dhakirah min Ba'id*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- al-Jabiri, M. A. (2006). *Madkhal Ila al-Qur'an al-Karim fi Ta'rif bi al-Qur'an* (1 ed.). Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- al-Jabiri, M. A. (2008a). *Fahm al-Qur'an al-Hakim: At-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul: Vol. I*. Dar al-Baida'.
- al-Jabiri, M. A. (2008b). *Fahm al-Qur'an al-Hakim: At-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul: Vol. II*. Dar al-Baida'.
- al-Jabiri, M. A. (2009). *Fahm al-Qur'an al-Hakim: At-Tafsir al-Wadih Hasb Tartib al-Nuzul: Vol. III*. Dar al-Baida'.
- Alfarisi, S. (2020). Tafsir Surah al-Ikhlās Berbasis Tartīb Nuzūlī: Studi Karya Tafsir M. Abid al-Jabiri. *AQWAL Journal of Qur'an and Hadis Studies*, 1(1), 42–72.

- Al-Jabiri, Eropa Dan Kita (Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia)* (A. Baso, Penerj.). (2018). Pustaka Afid.
- Dozan, W. (2020). Rekonstruksi Asbabun Nuzul Sebagai Metodologi Interpretasi Teks Al-Qur'an. *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, 10(1), 30–39.
- Ernantika, D. (2021). *Doktrin Komunitas Masyarakat Tanpa Riba (Tinjauan Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)* [Masters, IAIN Ponorogo]. <http://etheses.iainponorogo.ac.id/13151/>
- Farid Nur Rahman, 216410655. (2019). *Konsep Tadarruj Dalam Internalisasi Al-Qur'an Studi Analisis Tafsir Kronologis Muhammad 'Abid Al-Jabiri Dan Teori Tahap Perkembangan Kognitif Jean Piaget*. <http://repository.iiq.ac.id/handle/123456789/335>
- Hamka, H. (2020). *Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim. Scolae: Journal of Pedagogy*, 3(1), 76–84.
- Harmaneh, W. (2010). *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan. Islamika.
- Hendri, A. (2019). *Problematika Teori Munasabah Al-Quran. Jurnal Tafsere*, 7(1), 81–101.
- Hidayatulloh, K. (2017). *Formasi kecerdasan sosial dalam surat Ad-Dhuha: Studi tematik surat* [UIN Walisongo]. <https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/7882/>
- Hukmiyah, U. (2019). *Qiyās burhāni dalam penafsiran al-Qur'an (studi kitab tafsir Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl karya M. 'Abid al-Jābirī)* [Masters, UIN Sunan Ampel Surabaya]. <http://digilib.uinsby.ac.id/30278/>
- Husna, R. (2018). *Kritik Muhammad "Abid al-Jabiri terhadap konsep naskh menurut jumhur al-'ulama"* [Masters, UIN Sunan Ampel Surabaya]. <http://digilib.uinsby.ac.id/25730/>
- Jamaluddin, Y. (2020). *Nikah Mut'Ah Perspektif Tafsir Nuzuli Al-Jabiri. Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Quran Dan Tafsir*, 1(1), 1–13.

- Mahfudh, H. (2016). *Dari 'Abid Al-Jabiri Tentang Epistemologi Arab Islam*. *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, 13(1), 1–18. <https://doi.org/10.21154/dialogia.v13i1.275>
- Masfufah, E. (2021). *Tradisi Pembacaan Surat-surat Pilihan di Pondok Pesantren Salafiyah Putri At-Taufiq Malang: Studi Living Qur'an*. *Mashahif: Journal of Qur'an and Hadits Studies*, 1(1), Article 1. <http://urj.uin-malang.ac.id/index.php/mashahif/article/view/777>
- Muttaqin, A., & Hamsah, U. (2021). *Gagasan Studi Agama Terapan Dalam Bingkai Kampus Merdeka: Perspektif Sosiologi Pengetahuan*. *Jurnal Sosiologi Agama*, 15(2), 171–190. <https://doi.org/10.14421/jsa.2021.152-02>
- Najib, M. (2015). *Epistemologi Tafsir Al-Jabiri Kritik Atas Fahm Al-Qur'an, Al-Tafsir Al-Wadih Hasba Tartib Al-Nuzul*. *Al Itqan: Jurnal Studi Al-Qur'an*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i2.7>
- Nugroho, M. A. A. (2021). *Analisis Terhadap Pemahaman Hadis Persaudaraan Sesama Muslim (Ukhuwah Islamiyah) Di Masa Pandemi Covid-19 (Studi Kasus Masyarakat Desa Jepang Kecamatan Mejobo Kabupaten Kudus)* [Skripsi, IAIN KUDUS]. <http://repository.iainkudus.ac.id/5108/>
- Qadafi, M. Z. (2015). *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro*. IN AzNa Books.
- Rahmanto, O. D. (2020). *Pembacaan Hizb Ghazali Di Pondok Pesantren Luqmaniyyah Yogyakarta Perspektif Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim*. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 3(1), 25–46. <https://doi.org/10.14421/lijid.v3i1.2189>
- Rohman, M. (2018). Konsep Muhkam dan Mutasyabih dalam al-Qur'an menurut Muhammad al-Jabiri. *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, 12(1), 175–188. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v12i1.6072>
- Ro'uf, Dr. A. M. (2018). *Kritik Nalar Arab Muhammad Abed al-Jabiri*. LKiS.
- Wahyudi, N. 12531151 M. (2016). *Korelasi Perkembangan Turunnya Al-Quran Dengan Perjalanan Dakwah Nabi Muhammad (Studi Kitab Fahm Al-Quran Al-Hakim*

Karya Muhammad Abid Al-Jabiri) [Skripsi, Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta].
<https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/21962/>

Wijaya, A. (2016). *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. PT. Mizan Pustaka.