

Tafsir *Nuzūlī* Al-Jābirī dalam Diskursus Tafsir Kontemporer: Antara Tradisi dan Pendekatan Historis Modern

Faris Maulana Akbar

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
faris.akbar@uinsa.ac.id

Abstract: *Chronological interpretation of the Qur'an (tafsir nuzūlī) has evolved through the interaction between the Islamic exegetical tradition and modern historical approaches. Nevertheless, the intellectual position of Muḥammad 'Abid al-Jābirī within this development has not been comprehensively examined. This article aims to analyze the intellectual position and methodological characteristics of al-Jābirī's tafsir nuzūlī within contemporary Qur'anic exegesis. Employing a qualitative library research design with a historical-comparative approach, the study draws primarily on Madkhal ilā al-Qur'an al-Karīm and Fahm al-Qur'an al-Hakīm, complemented by relevant scholarship on Qur'anic chronology, tafsir nuzūlī, and contemporary Qur'anic interpretation. The analysis identifies the methodological features of al-Jābirī's exegesis, compares them with earlier chronological commentaries, and maps their relationship to broader developments in contemporary tafsir. The findings demonstrate that al-Jābirī reformulates tafsir nuzūlī by synthesizing classical exegetical reports, historical inquiry, and the framework of qirā'ah mu'āṣirah. Unlike earlier chronological exegetes, he develops an ijmālī-mawḍū'ī structure with a tārikhī-falsafī orientation, integrating chronological reading, historical analysis, and the contemporary actualization of Qur'anic meaning. The study further reveals that al-Jābirī occupies a mediating intellectual position by preserving the epistemological foundations of the Islamic exegetical tradition while critically incorporating historical approaches without embracing revisionist assumptions. These findings establish al-Jābirī as a significant contributor to the development of modern tafsir nuzūlī and advance the conceptual mapping of contemporary Qur'anic exegetical methodology.*

Keywords: *Al-Jābirī, Tafsir Nuzūlī, Qur'anic Chronology, Qirā'ah Mu'āṣirah, Contemporary Qur'anic Exegesis.*

Abstrak: *Penafsiran Al-Qur'an berdasarkan urutan kronologi pewahyuan (tafsir nuzūlī) berkembang melalui dialog antara tradisi tafsir Islam dan pendekatan historis modern. Meskipun demikian, posisi intelektual Muḥammad 'Abid al-Jābirī dalam perkembangan paradigma tersebut belum banyak dikaji secara komprehensif. Artikel ini bertujuan menganalisis posisi intelektual dan karakteristik metodologis tafsir nuzūlī al-Jābirī dalam diskursus tafsir kontemporer. Penelitian ini merupakan studi pustaka dengan pendekatan historis-komparatif yang menggunakan Madkhal ilā al-Qur'an al-Karīm dan Fahm al-Qur'an al-Hakīm sebagai sumber primer, serta berbagai literatur mengenai kronologi Al-Qur'an, tafsir nuzūlī, dan tafsir kontemporer sebagai sumber pendukung. Analisis dilakukan melalui identifikasi karakteristik metodologis tafsir al-Jābirī, komparasi dengan karya-karya tafsir nuzūlī sebelumnya, serta pemetaan relasinya dengan perkembangan tafsir kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Jābirī mereformulasi tafsir nuzūlī melalui sintesis antara riwayat klasik, pendekatan historis, dan konsep qirā'ah mu'āṣirah. Berbeda dengan para pendahulunya, ia mengembangkan sistematika tafsir bercorak ijmālī-mawḍū'ī dengan orientasi tārikhī-falsafī yang memadukan pembacaan kronologis, analisis historis, dan aktualisasi makna Al-Qur'an dalam konteks kontemporer. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa al-Jābirī menempati posisi moderat dengan tetap mempertahankan fondasi epistemologis tradisi tafsir Islam sekaligus mengakomodasi pendekatan historis secara kritis tanpa menerima paradigma revisionis. Temuan ini menegaskan kontribusi al-Jābirī sebagai salah satu pengembang penting tafsir nuzūlī modern sekaligus memperkaya pemetaan metodologi tafsir kontemporer.*

Kata kunci: *Al-Jābirī; Tafsir Nuzūlī; Kronologi Al-Qur'an; Qirā'ah Mu'āṣirah; Tafsir Kontemporer.*

Pendahuluan

Kemunculan diskursus kronologi al-Qur'an di era modern dilatarbelakangi perbedaan cara pandang para sarjana terhadap al-Qur'an. Pandangan pertama mewakili mayoritas sarjana muslim yang menganggap al-Qur'an sebagai wahyu abadi yang melampaui konteks ruang dan waktu. Pandangan kedua mewakili sarjana modern yang menganggap al-Qur'an sebagai teks yang tak bisa dilepaskan dari sejarah penurunannya. Diskursus kronologi tersebut semakin nyata ketika pembaca, khususnya non-muslim, berhadapan dengan susunan al-Qur'an yang tidak kronologis. Susunan tersebut dianggap inkonsisten dan penuh pengulangan, bahkan ada yang menilainya sebagai bacaan yang membosankan. (Riddel, 2017)

Respons terhadap persoalan ini sejak awal berkembang tidak merata. Di Barat, rekonstruksi kronologi wahyu al-Qur'an tumbuh sebagai bagian dari proyek sejarah yang lebih besar, yaitu merekonstruksi biografi Nabi Muhammad atau sejarah al-Qur'an itu sendiri seperti yang dilakukan oleh Gustav Weil, Theodor Nöldeke, dan William Montgomery Watt. Ketika sumber-sumber riwayat dianggap kurang meyakinkan, analisis terhadap perubahan struktur dan gaya bahasa al-Qur'an menjadi alternatif metodologisnya. (Nöldeke dkk., 2013; Watt, 1961; Weil, 1895) Sementara itu, di kalangan sarjana Muslim, supremasi tradisi riwayat membuat kajian kronologi di luar jalur tersebut kurang diminati. Oleh karena itu, upaya rekonstruksi kronologi oleh sarjana Barat umumnya ditolak karena dianggap spekulatif. Fakta ini diperkuat oleh kecenderungan bahwa sarjana Muslim yang tertarik pada pembacaan kronologis justru kebanyakan tidak berlatar belakang pendidikan teologi. (Ikhwani, 2020)

Di tengah keterbatasan perhatian tersebut, sejumlah sarjana Muslim tetap menghasilkan karya penafsiran yang menjadikan susunan al-Qur'an sesuai urutan kronologi turunnya (*tartīb al-nuzūl*) sebagai kerangka utamanya. Tafsir yang kemudian dikenal sebagai *Tafsir ḥasb tartīb al-nuzūl* atau *tafsir in the order revelation* (selanjutnya disebut *tafsir nuzūlī*) tersebut melawan arus metodologi tafsir konvensional yang telah mapan seperti *taḥlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mandū'ī*. Beberapa tokoh yang memiliki karya *tafsir nuzūlī* adalah Muḥammad 'Izzah Darwazah (Darwazah, 2000), 'Abd al-Qādir Muḥāwaysh (Muḥāwaysh, t.t.), As'ad Aḥmad 'Alī ('Alī, 1979), 'Abd al-Raḥmān Ḥabannakah (Al-Maydānī, 2000), dan Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (Al-Jābirī, 2008). Para tokoh tersebut mencoba memahami al-Qur'an melalui sejarah kenabian. Berangkat dari pondasi kesejarahan itulah paradigma baru penafsiran coba dibangun.

Sejumlah penelitian telah mengkaji karya para tokoh mufassir *nuzūlī* di atas. Misalnya, Muḥammad Ṭaha Fāris dalam disertasinya di Al-Azhar mengkaji empat karya kronologis, yaitu: Darwazah, Muḥāwaysh, Aḥmad ‘Alī, dan Ḥabannakah. Ia berkesimpulan bahwa genre ini tidak memiliki landasan riwayat yang kuat. (Fāris, 2011) Ibrāhīm Raḥmānī memperluas kajian tersebut dengan memasukkan al-Jābirī, namun kesimpulannya tetap bernada kontra. Menurutnya, *tartīb nuzūlī* tidak memiliki kepastian, menyalahi *ijmā’* susunan surat, dan mengabaikan aspek *munāsabah*. (Raḥmānī, 2016) Dari kalangan sarjana Barat, Peter Riddel memotret kronologi al-Qur’an sebagai tren yang berkembang, dengan menekankan manfaatnya bagi pemahaman tematik meski tanpa menyinggung kontribusi sarjana Muslim modern seperti Darwazah. (Riddel, 2017) Johanna Pink lebih komprehensif, menempatkan *tafsīr nuzūlī* sebagai genre baru yang lahir dari penekanan pada konteks historis, namun mengkritik para penulisnya karena gagal merelevansikan penafsiran dengan kebutuhan kontemporer. Terhadap al-Jābirī secara khusus, Pink menilai argumennya bersifat apologetis dan susunan surat *tartīb al-nuzūl* yang ia rumuskan lebih dekat secara konten kepada Nöldeke dibanding susunan Al-Azhar. (Pink, 2019)

Di antara para penulis *tafsīr nuzūlī* tersebut, al-Jābirī layak mendapat perhatian khusus. Setidaknya terdapat dua alasan mengapa al-Jābirī penting dibahas. *Pertama*, dari sisi ketokohan. Al-Jābirī dikenal bukan sebagai ahli tafsir, melainkan sebagai filosof dan kritikus nalar Arab. Ia sosok yang dikenal menghabiskan sebagian besar kariernya mengkaji filsafat dan budaya Arab. (Baso, 2017) Karya khusus al-Qur’an-nya, *Madkhal ilā al-Qur’an al-Karīm* (2006) dan tiga jilid *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm* (2008-2009), baru diterbitkan di akhir masa hidupnya. Fakta ini menimbulkan spekulasi di kalangan peneliti terkait motif apa yang mendorong seorang kritikus nalar Arab memasuki wilayah tafsir al-Qur’an. Mariangela Laviano, misalnya, menganggap pembacaan al-Jābirī terhadap al-Qur’an sebagai kelanjutan proyek reformisnya. (Laviano, 2018)

Kedua, dari sisi gagasan penafsiran. Al-Jābirī tidak sekadar meneruskan gagasan *tafsīr nuzūlī*. Ia melengkapinya dengan kerangka metodologis yang ia rancang jauh sebelum menulis tafsir, yakni *qirā’ah mu’āṣirah*, sebuah pembacaan kontemporer yang bekerja melalui dua gerak: *al-faṣl* (objektifikasi teks dari konteks historisnya) dan *al-waṣl* (penghubungan teks dengan kepentingan masa kini). (Al-Jābirī, 1993) Tujuannya adalah menjadikan al-Qur’an “*mu’āṣiran li-naḥsi-hi wa mu’āṣiran la-nā’*” yaitu kontekstual di eranya sekaligus aktual di era

kekinian. (Al-Jābirī, 2008) Kerangka ini menjadikan *Fahm al-Qur'an* tampil berbeda dari karya-karya *tafsir nuzūlī* sebelumnya sekaligus memantik diskusi tentang sejauh mana al-Jābirī konsisten menerapkan gagasan dalam *Madkhal* dan praktik penafsirannya dalam *Fahm al-Qur'an*.

Sejumlah peneliti telah merespons karya-karya al-Jābirī tersebut dari berbagai sudut pandang yang saling bertentangan. Ghaniyyah Būḥūsh menganggap *tartīb al-nuzūl* al-Jābirī tidak menghadirkan kebaruan dan banyak terpengaruh orientalisme. (Būḥūsh, 2020) Nāshir al-Hanīnī menilai al-Jābirī salah dalam menerapkan metodologi Barat pada bidang yang tidak tepat. (Al-Hanīnī, 2019) Sebaliknya, Fatīḥah Dhayb menegaskan bahwa al-Jābirī dalam *Madkhal* justru lebih banyak mengikuti pendapat ulama salaf dibanding karya-karya kritik nalar Arabnya yang lebih dipengaruhi pemikiran kontemporer. (Dhayb, 2018) Sementara Miftah Khilmi Hidayatulloh menemukan bahwa al-Jābirī berupaya menggabungkan tafsir *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*. Menurutnya, al-Jābirī tidak meninggalkan tradisi salaf, tetapi juga tidak tertutup terhadap rasionalitas. (Hidayatulloh, 2018)

Metodologi tafsir al-Jābirī juga tidak lepas dari kritik. Ah. Haris Fahrudi mengkritik dekonstruksi tafsir al-Jābirī. Menurutnya, ada beberapa kelemahan dalam tawaran al-Jābirī seperti kualitas riwayat *ẓannī* sebagai sumber penetapan urutan surat, minimnya sumber historis untuk mengaitkan al-Qur'an dan fakta historis, tidak digunakannya metode *tarjih*, dan perujukan yang tidak valid. (Fahrudi, 2022) Sementara itu, Ramadhan dkk. menemukan masalah epistemologis dalam pendekatan al-Jābirī. Al-Jābirī dianggap telah menggeneralisasi tradisi *bayānī* dan reduksi makna spiritual dalam pembacaan tekstual. (Sitepu dkk., 2025)

Penelitian lain dalam rentang lima tahun terakhir mengkaji setidaknya tiga aspek dari al-Jābirī, yaitu aplikasi penafsiran, metodologi, dan pemikirannya. Namun, tidak semua penelitian tersebut memiliki relevansi dengan penelitian ini. Beberapa penelitian yang memiliki keterkaitan dengan penelitian ini adalah penelitian Rahman yang mengkaji metodologi al-Jābirī secara umum (Rahman, 2022); Badruzaman dan Aziz yang mengkomparasi metodologi al-Jābirī dengan Darwazah (Badruzaman & Aziz, 2023; Kurniawan dkk., 2026); Jamaludin dan Muhammad yang mengkomparasi reinterpretasi Arkoun dan al-Jābirī terhadap al-Qur'an dan Sunnah (Jamaludin & Muhammad, 2025); Ulin Nuha yang menganalisis wacana penulisan *Fahm al-Qur'an* (Nuha, 2023); Pratama yang mengkaji keterkaitan *turāth* dan geografi terhadap aransemen kronologis para penulis tafsir

nuzūli (Pratama, 2024); Fahrudi yang mengkritik dekonstruksi tafsir al-Jābirī (Ah. Haris Fahrudi, 2022), dan Sitepu dkk. yang mengkaji secara epistemologis kontribusi al-Jābirī terhadap studi al-Qur'an (Sitepu dkk., 2025).

Penelitian-penelitian terdahulu sebagaimana telah diuraikan di atas, khususnya karya Nuha, Fahrudi, Pratama, dan Sitepu dkk., telah memberikan kontribusi penting dalam memperkaya diskursus *tafsir nuzūli* al-Jābirī. Namun, belum terdapat kajian yang secara khusus memetakan posisi intelektual *tafsir nuzūli* al-Jābirī dalam diskursus tafsir kontemporer. Berangkat dari kekosongan tersebut, artikel ini bertujuan menganalisis posisi intelektual *tafsir nuzūli* al-Jābirī dengan menunjukkan relasinya terhadap tradisi tafsir Islam dan pendekatan historis modern.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi pustaka dengan pendekatan historis-komparatif. Pendekatan ini digunakan untuk menelusuri perkembangan gagasan *tafsir nuzūli* secara historis, membandingkan karakteristik metodologis para mufassir *nuzūli*, serta memetakan posisi intelektual al-Jābirī dalam perkembangan tafsir kontemporer. Data penelitian dikumpulkan melalui studi dokumentasi terhadap sumber-sumber kepustakaan. Sumber primer penelitian ini adalah *Madkhal ilā al-Qur'an al-Karīm* dan *Fahm al-Qur'an al-Hakīm* karena kedua karya tersebut memuat landasan konseptual sekaligus implementasi metodologi *tafsir nuzūli* al-Jābirī. Adapun sumber sekunder meliputi karya-karya *tafsir nuzūli*, literatur mengenai kronologi Al-Qur'an, serta penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pemikiran dan metodologi al-Jābirī.

Analisis data dilakukan melalui empat tahapan. Pertama, mengidentifikasi konsep, karakteristik metodologis, dan konstruksi penafsiran *nuzūli* al-Jābirī dalam kedua karya utamanya. Kedua, mengomparasikan karakteristik tersebut dengan metodologi para mufassir *nuzūli* lain serta perkembangan diskursus kronologi Al-Qur'an. Ketiga, menganalisis relasi antargagasan untuk menentukan posisi intelektual al-Jābirī dalam perkembangan tafsir kontemporer. Keempat, menginterpretasikan hasil analisis guna menjelaskan kontribusi metodologis *tafsir nuzūli* al-Jābirī terhadap perkembangan studi Al-Qur'an kontemporer.

Diskursus Pembacaan al-Qur'an Secara Kronologis

Diskusi tentang kronologi al-Qur'an bukan sekadar persoalan ilmiah-akademis, namun juga berkaitan erat dengan cara pandang yang paling mendasar terhadap teks suci. Umat Muslim meyakini bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah yang abadi dan tidak terikat ruang

maupun waktu. Sementara itu, para filolog, orientalis, dan pengkaji Islam kontemporer mendekati al-Qur'an sebagai teks literal sekaligus sumber sejarah. (Böwering, 2001)

Kajian kronologi al-Qur'an di Barat sebenarnya tidak bermula dari nol. Ia bertolak dari pembagian *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* yang telah lebih dulu dikerjakan oleh sarjana muslim. Dari pembagian itu, dua asumsi dasar diwarisi, yaitu: pertama, sumber-sumber tradisional Islam menyediakan landasan yang cukup kuat untuk mengurutkan surat secara kronologis, dan kedua, setiap surat dapat diperlakukan sebagai satu unit wahyu yang utuh. (Böwering, 2001) Di atas warisan itulah sarjana Barat membangun, merevisi, dan mengembangkan sistem penanggalan sendiri dengan menambah analisis linguistik, bukti historis internal al-Qur'an, serta kritik sastra dan sejarah modern. Hasilnya adalah dua sistem penanggalan utama: sistem empat periode dan sistem enam periode.

Sistem empat periode digagas oleh Gustav Weil (w. 1889 M) melalui *Historisch-Kritische Einleitung in der Koran* (1844 M). Weil menerima asumsi sarjana muslim bahwa surat adalah unit wahyu orisinal yang dapat diurutkan secara kronologis. Kontribusinya yang paling berpengaruh adalah tiga kriteria aransemen kronologi: (1) merujuk pada peristiwa historis yang diketahui dari sumber lain, (2) karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Nabi, dan (3) penampakan lahiriah wahyu. Berdasarkan kriteria itu, Weil mengembangkan periodisasi *Makkiyyah* menjadi tiga babak, yaitu awal, tengah, dan akhir dengan titik peralihan pada hijrah ke Abisinia, kepulangan Nabi dari Tā'if, dan hijrah ke Madinah. Sementara itu, untuk periode *Madaniyyah* tetap satu babak sehingga totalnya empat babak. (Amal, 2019)

Theodor Nöldeke (w. 1930 M) melanjutkan dan mempopulerkan sistem Weil melalui *Geschichte des Qurāns* (1860 M). Ia mengadopsi tiga kriteria dan empat periode Weil, namun merevisi sejumlah susunan surat. (Amal & Panggabean, 1413) Karya ini kemudian disempurnakan oleh Friedrich Schwally (w. 1919 M) pada 1909 M dan diadopsi oleh Regis Blachere (w. 1973 M) dalam terjemahan al-Qur'annya, *Le Coran: Traduction Selon un Essai de Reclassement des Sourates* (1949-1950 M) dengan beberapa perbedaan susunan. (Amal, 2019)

Hubert Grimme (w. 1942 M) juga menggunakan sistem empat periode, tetapi dengan penekanan berbeda. Ia menelusuri kronologi melalui tahapan perkembangan tema-tema doktrinal dalam *Mohammed*. Periode *Makkiyyah* ia bagi menjadi dua kelompok utama dengan satu kelompok penengah. Kelompok pertama (40 surat) berisi tema monoteisme,

kebangkitan, pengadilan akhirat, dan kebebasan beriman di mana Nabi baru berperan sebagai pengkhotbah, belum sebagai nabi. Kelompok penengah (10 surat) memuat gambaran pengadilan dan kisah azab bagi orang kafir. Kelompok kedua (42 surat) memperkenalkan sifat rahmah Allah dan kisah-kisah pewahyuan terdahulu. Ketiganya berjumlah 92 surat *Makkiyyah*, sementara 22 surat sisanya masuk periode *Madaniyyah*. Secara keseluruhan, asumsi Grimme tidak jauh berbeda dari susunan Nöldeke-Schwally. (Amal, 2019)

Bersamaan dengan sistem empat periode, Sir William Muir (w. 1905 M) menawarkan alternatif enam periode dalam *Life of Mahomet* (1858-1861) dan *The Coran, Its Composition and Teaching* (1878). Muir membagi surat ke dalam lima babak Mekkah dan satu babak Madinah: periode pertama (18 surat rapsodi, belum berbentuk pesan Tuhan), periode kedua (4 surat tentang pembukaan tugas kenabian), periode ketiga (19 surat), keempat (22 surat), kelima (30 surat), dan periode Madinah (21 surat). Titik peralihan antar periode mencakup permulaan kenabian, hijrah ke Abisinia, tahun duka cita, dan hijrah ke Madinah. (Muir, 2005) Perbedaan paling mencolok sistem Muir terletak pada periode awal: surat-surat yang ia tempatkan di awal justru berada di akhir dalam sistem penanggalan lain. (Amal, 2019)

Jalur yang lebih radikal ditempuh Hartwig Hirschfeld (w. 1934 M) dalam *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (1902 M). Berbeda dari semua pendahulunya, Hirschfeld menolak asumsi bahwa surat adalah unit wahyu orisinal. Ia membagi al-Qur'an setelah "proklamasi pertama" (Q.S. al-'Alaq [96]: 1-5) ke dalam wahyu-wahyu konfirmatori, deklamatori, naratif, deskriptif, legislatif, dan periode Madinah. Meski pembagian ini belum sempurna karena masih menyisakan bagian al-Qur'an yang belum jelas masa pewahyumannya (Amal, 2019), rintisan Hirschfeld memengaruhi Richard Bell (w. 1952 M), yang dalam *The Qur'an Translated, with a Critical Rearrangement of the Suras* (1953) dan karya-karya lainnya berpendapat bahwa Nabi -di bawah inspirasi Ilahi- mengumpulkan sekaligus merevisi unit-unit wahyu dengan cara memperluas, mengganti, atau menyesuaikan rima. Sistem kronologi Bell bersifat tentatif sehingga pengaruhnya terbatas pada murid-muridnya seperti William Montgomery Watt (w. 2006 M) dan A.T. Welch. (Amal, 2019)

Dari pemetaan di atas, sejarah merekam bahwa sistem empat periode, terutama versi Nöldeke-Schwally, lebih diterima luas sementara sistem enam periode memiliki penganutnya tersendiri. Sementara itu, terdapat perbedaan mendasar di dalam sistem enam periode. Muir masih bertolak dari asumsi kesarjanaan muslim klasik tentang surat sebagai unit wahyu

sedangkan Hirschfeld justru memutus asumsi itu dan dengan membuka jalur metodologis yang berbeda. Garis metodologis inilah yang membuat pemetaan melebar menjadi tiga, bukan sekadar dua. (Karimi-Nia, 2013)

Pada masa kontemporer, diskursus ini dilanjutkan oleh lebih sedikit sarjana. Nora Schmid, Angelika Neuwirth, dan Nicolai Sinai, misalnya, merevisi kronologi berdasarkan temuan terbaru seperti analisis panjang ayat dan jumlah suku kata. Neuwirth membagi surat-surat *Makkiyyah* menjadi empat grup dengan sub-grup masing-masing (Neuwirth, 2022), sementara Sinai mengkaji ulang surat-surat *Madaniyyah* yang selama ini luput dari perhatian. (Sinai, 2022) Di Indonesia, Munirul Ikhwan mengusulkan bahwa kronologi al-Qur'an harus berpijak pada rangkaian kejadian masa formasi Islam dengan analisis gaya bahasa hanya sebagai pendukung. (Ikhwan, 2020)

Respons Terhadap Diskursus Kronologi al-Qur'an

Diskursus kronologi al-Qur'an berkembang menjadi salah satu kajian yang rumit dan kompleks. Perbedaan susunan kronologi al-Qur'an bergantung pada perkembangan keilmuan pada zamannya. Misalnya, perbedaan kronologi al-Qur'an klasik disebabkan terdapatnya perbedaan riwayat sementara perbedaan kronologi al-Qur'an modern-kontemporer terjadi disebabkan perbedaan analisis yang digunakan seperti analisis linguistik, analisis sejarah, analisis isi kandungan, analisis panjang pendek ayat/surat, dll.. Selain itu, kompleksitas diskursus kronologi al-Qur'an tersebut juga tidak terlepas dari perbedaan sistem penanggalan, tetapi juga pada perbedaan cara pandang terhadap al-Qur'an itu sendiri. Setidaknya ada tiga cara pandang di kalangan sarjana.

Pertama, sarjana muslim yang meyakini bahwa susunan al-Qur'an (*tartīb al-muṣḥaf*) telah ditetapkan oleh Nabi (*tawqīfī*) dan bukan hasil *ijtihād*. Satu-satunya jalan untuk mengetahui *tartīb al-nuzūl* adalah melalui riwayat yang *ṣaḥīḥ*. Namun, karena riwayat-riwayat tentang urutan turun al-Qur'an umumnya bermasalah, maka penentuan susunan kronologis menjadi kabur dan tidak bisa dipastikan. Dengan landasan ini, susunan kronologis yang bersifat *ijtihādī* terutama yang tidak bersumber dari riwayat terpercaya ditolak. Pandangan ini dianut oleh sejumlah tokoh seperti Muḥammad Baha' al-Dīn Ḥusayn, Mushtaq Bashīr al-Ghazālī, dan Nabil Faziou. (Wijaya, 2016)

Kedua, sarjana Barat atau yang terpengaruh pemikiran Barat yang mendekati al-Qur'an sebagai teks yang lahir dalam dan terikat oleh sejarah hidup Nabi Muhammad Saw.

Pendekatan historis yang menjadi pisau utamanya menggali bukti dari dalam maupun luar al-Qur'an tanpa terlalu mempermasalahkan kesahihan riwayat. Para sarjana Barat awal seperti Weil dan Noldeke sebenarnya masih mengandalkan kajian *Makki-Madani* warisan sarjana muslim klasik yang berarti secara tidak langsung tetap bertumpu pada riwayat. Namun, ketika riwayat itu dianggap tidak cukup, kajian bergerak ke analisis linguistik dan bukti sejarah non-riwayat. (Noldeke dkk., 2013; Weil, 1895)

Ketiga, posisi tengah yang diwakili sarjana muslim kontemporer. Sarjana muslim kontemporer tetap menjadikan riwayat sebagai pijakan utama tetapi tetap membuka diri pada analisis historis dan metodologi kritis sebagai pendukung. Posisi inilah yang tercermin pada para penulis *tafsir nuzuli* seperti Darwazah, Mulāḥawaysh, Aḥmad 'Alī, Ḥabannakah, al-Jābirī, dan sejumlah nama lain yang menurut Wijaya masuk dalam kelompok yang “menolak beberapa hal dan menerima dengan catatan kritis.” Kelompok ini menggunakan al-Qur'an *nuzuli* dalam menuliskan tafsirnya tetapi tidak mengikuti susunan kronologis sarjana Barat. (Wijaya, 2016)

Di luar perdebatan tentang riwayat, sebenarnya diskursus kronologi al-Qur'an juga bersentuhan langsung dengan sejumlah bidang ilmu al-Qur'an yang telah mapan. Pertama adalah *munāsabah*. Ilmu *munāsabah* muncul untuk menjelaskan keterkaitan antar bagian al-Qur'an dalam *tartib al-muṣḥaf*. Wacana pergantian susunan *muṣḥaf* (*tartib al-muṣḥaf*) dengan susunan *tartib al-nuzul* membuat keberadaan *munāsabah* antar surat yang selama ini diasumsikan ada dipertanyakan ulang.

M. Quraish Shihab mencatat bahwa *munāsabah* memiliki dua makna, yaitu kedekatan antarayat atau antarsurat dan hubungan makna yang bersifat pengkhususan atau persyaratan. Shihab mengakui bahwa pencarian *munāsabah* sangat mengandalkan *ra'y* sehingga antara satu ulama dan lainnya bisa berbeda pandangan. Para ulama yang menolak *munāsabah* berargumen bahwa tidak mungkin ada keterkaitan antara ayat-ayat yang turun pada masa berbeda. Sementara itu, yang mendukung *munāsabah* berargumen bahwa tidak semua bagian al-Qur'an harus dicari *munāsabah*-nya dan bahwa upaya itu bersifat *ijtibadi*. (Shihab, 2015) Dalam konteks ini, *tartib al-nuzul* bukan serta-merta menghapus *munāsabah* tetapi justru membuka kemungkinan menemukan *munāsabah* jenis baru, yaitu kaitan antarsurat berdasarkan keserasiannya dengan *sirah* Nabi.

Kedua adalah *nāsikh-mansukh*, yang justru paling bergantung pada urutan kronologis.

Tiga cara untuk menentukan *nāsikh-mansūkh* adalah: keterangan tegas dari Nabi atau sahabat, kesepakatan ulama, dan mengetahui mana ayat yang turun lebih awal secara historis. Al-Qaṭṭān menegaskan bahwa *nāsikh* tidak dapat ditetapkan hanya dengan *ijtihād*, pendapat mufasssir, atau pertentangan lahiriah antar dalil. (Al-Qaṭṭān, 2013) Artinya, jika dasar penentuan *tartīb al-nuzūl* bermasalah maka penentuan *nāsikh-mansūkh* berbasis susunan kronologis modern pun ikut bermasalah. Kebingungan ini tidak akan muncul selama studi *nāsikh-mansūkh* tetap berpijak pada riwayat-riwayat yang kredibel.

Dari keseluruhan uraian di atas, tampak sebuah dialektika panjang yang menghubungkan sarjana muslim klasik (melalui kajian *Makeī-Madani*, *munāsabah*, dan *nāsikh-mansūkh*), sarjana Barat (dari sistem empat periode hingga enam periode), dan sarjana kontemporer yang merespons dan mengembangkan keduanya. Diskursus ini belum berakhir dan masih menyisakan ruang untuk terus didiskusikan, diperbaiki, dan dikembangkan. Salah satu buah nyata dari dialektika itu adalah kemunculan *tafsīr nuzūlī* sebagai genre penafsiran yang bertumpu pada susunan kronologis al-Qur'an.

Kemunculan genre ini membawa tiga indikasi penting. Pertama, *tafsīr nuzūlī* adalah bukti bahwa penafsiran berkembang seiring perkembangan keilmuan, terutama menguatnya pendekatan historis dalam studi teks. Kedua, meski telah dipraktikkan, penerapan *tafsīr nuzūlī* tidak seragam justru karena ketidakpastian susunan kronologis al-Qur'an yang menjadi pijakannya. Ketidakteraturan ini bukan hanya kelemahan, tetapi juga membuka ruang bagi pengembangan dan perbaikan menuju metode tafsir yang lebih kokoh. Ketiga, keberadaan beberapa karya *tafsīr nuzūlī* dengan keunikannya masing-masing berpotensi melahirkan diskursus khusus dalam kajian tafsir sebagaimana tafsir *maḥḍū'i* telah menemukan tempatnya sendiri dalam diskursus tafsir kontemporer. Dalam konteks inilah karya al-Jābirī memiliki posisi strategis sebagai karya yang muncul belakangan di antara genre ini. Karya tersebut sekaligus juga membawa kerangka metodologis yang membuatnya tampil berbeda dari yang telah ada sebelumnya.

Posisi *Tafsīr Nuzūlī* al-Jābirī dalam Peta Perkembangan Tafsir Kontemporer

Untuk mengetahui di mana al-Jābirī berdiri dalam peta tafsir kontemporer, dua lapis pemetaan perlu dilakukan. Pemetaan pertama adalah membandingkan *Fahm al-Qur'an al-Hakīm* dengan karya-karya *tafsīr nuzūlī* yang mendahuluinya. Pemetaan ini dilakukan untuk melihat apa yang benar-benar baru dari al-Jābirī dan sejauh mana ia terpengaruh atau

mempengaruhi. Pemetaan kedua adalah menyejajarkan konsep penafsirannya dengan gagasan tokoh-tokoh tafsir modern-kontemporer seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrur, dan Abdullah Saeed. Pemetaan ini dilakukan untuk menguji apakah gagasan al-Jābirī orisinal, turunan, atau bahkan bertentangan dengan wacana tafsir yang berkembang di masanya. Dalam proses dua pemetaan tersebut, kesadaran metodologis bahwa karya adalah cermin penulisnya perlu ditegaskan. Sebagaimana pandangan Edward Said, setiap bentuk studi al-Qur'an baik dari sarjana Muslim maupun Barat mencerminkan pemahaman budaya, subjektivitas, dan prasangka penulisnya, sehingga karya-karya itu harus dinilai dalam konteks sejarah dan kebudayaan masing-masing. (Saeed, 2008)

Pemetaan Pertama: *Tafsīr Ijmālī-Mawḍū'ī & Tārikhī-Falsafī*

Pada pemetaan pertama, ketokohan al-Jābirī dan karyanya *Fahm al-Qur'an al-Hakīm* perlu dibandingkan dengan tokoh-tokoh serta kitab-kitab *tafsīr nuzūlī* sebelumnya.

Pertama, Muḥammad 'Izzat Darwazah (1887-1984 M), ulama Palestina yang telah menulis tafsir *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Dalam *muqaddimah* tafsirnya, ia menegaskan bahwa pengurutan tafsir berdasarkan *tartīb al-nuzūl* adalah cara terbaik memahami al-Qur'an karena memungkinkan penafsir mengikuti sejarah kenabian dari waktu ke waktu, mengetahui perkembangan dan tahapan penurunan wahyu beserta hikmahnya. Ia mengakui ketidakmungkinan menentukan seluruh susunan surat dengan tepat sehingga selain merujuk riwayat, ia juga berijtihad dengan menyelaraskan kandungan dan gaya bahasa surat. Misalnya, empat surat yang dalam *muṣḥaf* dikategorikan *Madaniyyah* seperti al-Zalzalah, al-Insān, al-Raḥmān, dan al-Ra'd ia pindahkan ke kategori *Makkiyyah* berdasarkan gaya bahasa dan adanya riwayat pendukung. (Darwazah, 2000)

Kedua, 'Abd al-Qādir Mulāḥawaysh (1880-1978 M), ulama Irak, menyusun *Bayān al-Ma'ānī* yang mulai ditulis sejak 1936 dan baru terbit 1962. Ia berargumen bahwa metodenya mengikuti isyarat 'Alī ibn Abī Ṭālib yang menyusun *muṣḥaf* sesuai urutan turunnya, dan bahwa susunan bacaan (*tartīb al-tilāwāh*) berbeda dari susunan turun (*tartīb al-nuzūl*). Dalam tafsirnya, ia mengklaim tidak ada yang menggunakan metode ini (*tafsīr nuzūlī*) sebelumnya. Padahal, karyanya terbit hanya setahun setelah karya Darwazah. Menurut Ṭāhā Fāris, susunan Mulāḥawaysh justru mengikuti susunan *muṣḥaf* yang menjadi pegangan Darwazah. (Fāris,

2011; Muḥāwaysh, t.t.)

Ketiga, As'ad Aḥmad 'Alī (l. 1937 M), ulama Suriah, menulis *al-Tafsīr al-Qur'ān li al-Murattab* dalam waktu kurang dari dua bulan (Agustus–Oktober 1978 M). Ia memilih metode ini karena *al-yasr al-tarbawī* (kemudahan pendidikan) yang selama 23 tahun dipraktikkan bersama Nabi. Baginya, mengikuti *tartīb al-nuzūl* memungkinkan pembaca menghayati dakwah Nabi setahap demi setahap dan menyingkap hikmah pendidikan berdasarkan perkembangan tabiat manusia. ('Alī, 1979; Fāris, 2011)

Keempat, 'Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydānī (1927-2004 M) yang menulis kitab *Ma'ārij al-Tafakkur*. Ia tidak memerinci alasannya sepanjang Darwazah. Dalam *muqaddimah*-nya ia menyatakan mengikuti *tartīb al-nuzūl* yang disebut ulama pakar '*ulūm al-Qur'ān* dengan berpedoman pada *muṣḥaf* yang disebarkan 'Uthmān ibn 'Affān. Menurut Fāris, alasan-alasan yang melatari pilihannya mencakup: memahami al-Qur'an berdasarkan proses pensyariaan (*al-tadarruj al-sharī'i*), mengantisipasi kesalahan penafsiran konteks *Makkiyyah-Madaniyyah*, mengetahui langkah-langkah pendidikan beserta hikmahnya, dan menyingkap perkembangan gerakan dakwah dan jihad. (Al-Maydānī, 2000; Fāris, 2011)

Terakhir, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010 M) yang menjadi objek kajian ini. Ia merupakan tokoh yang paling kritis di antara para pendahulunya. Dalam *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, ia mengkritisi susunan *tartīb al-nuzūl* yang digagas orientalis maupun Darwazah karena dianggap tidak menghadirkan kebaruan. Ia mengakui bahwa menentukan urutan surat sesuai peristiwa sejarah turunnya sangat sulit, namun juga menegaskan pentingnya mengaitkan pemahaman al-Qur'an dengan peristiwa historis tersebut. Menurutnya, kesadaran historis akan meringankan kendala kontradiksi riwayat. Langkah yang ia ambil serupa Darwazah, yaitu merekonstruksi ulang susunan *tartīb al-nuzūl*. Perbedaannya, al-Jābirī secara eksplisit menjadikan peristiwa sejarah sebagai indikator utama di samping riwayat, sementara Darwazah lebih bertumpu pada isi kandungan surat. (Al-Jābirī, 2006) Dalam *muqaddimah* tafsirnya, ia mencanangkan slogan yang menjadi ruh penafsirannya: "*qirā'at al-Qur'ān bi al-sīrah wa qirā'at al-sīrah bi al-Qur'ān*" yang berarti membaca al-Qur'an dengan sejarah dan membaca sejarah dengan al-Qur'an. (Al-Jābirī, 2008)

Dari kelima tokoh di atas, yang paling membedakan antara satu sama lain adalah pandangan tentang fungsi *tartīb al-nuzūl* dan cara penetapannya. Secara umum, riwayat tetap menjadi landasan bersama, tetapi masing-masing tokoh memiliki pertimbangan tambahan

seperti sejarah, kandungan surat, gaya bahasa, atau prinsip pendidikan.

Gagasan-gagasan para tokoh *tafsir nuzuli* di atas dapat ditelusuri melalui kemungkinan adanya keterpengaruhan antar tokoh. Sebagai gambaran, tabel berikut merangkum biografi singkat para tokoh dan waktu penerbitan kitab *tafsir nuzuli*-nya:

Tabel 1
Peta Biografi Penulis Kitab *Tafsir Nuzuli*

Nama	Asal-Tinggal	Masa Hidup	Penerbitan Kitab
Muhammad 'Izzat Darwazah	Palestina-Suriah	1887-1984 M	Kairo, 1961 M Beirut
'Abd al-Qādir Mulāḥawaysh	Irak	1880-1978 M	Damaskus, 1962 M
As'ad Ahmad 'Alī	Suriah	l. 1937 M	Damaskus, 1979 M
'Abd al-Rahmān Ḥabannakah al- Maydānī	Suriah-Mesir- Saudi Arabia	1927-2004 M	Jeddah, 2000 M
Muhammad 'Ābid al-Jābirī	Maroko	1935-2010 M	Maroko, 2008

Tabel di atas memperlihatkan bahwa seluruh penulis pernah hidup semasa. Berdasarkan letak geografis tempat asal-tinggal dan masa hidup, ada kemungkinan terjadinya pertemuan gagasan antara satu tokoh dengan tokoh lainnya. Namun, keterangan yang dikumpulkan Fāris menunjukkan bahwa sebagian di antara para penulis *tafsir nuzuli* tidak saling mengenal bahkan tidak mengetahui adanya karya *tafsir nuzuli* lain. (Fāris, 2011) Misalnya, klaim Mulāḥawaysh bahwa tidak ada yang menggunakan metode *tafsir nuzuli* sebelumnya, padahal karyanya (1962) terbit setahun setelah Darwazah (1961). (Mulāḥawaysh, t.t.) Dengan demikian, gagasan tafsir kronologis pada sebagian besar penulis itu bisa disimpulkan sebagai orisinil (tidak dipengerahui penulis sebelumnya) kecuali al-Jābirī.

Al-Jābirī menjadi pengecualian karena ada indikasi kuat pernah membaca karya Darwazah. Al-Jābirī mengutip sekaligus mengkritisi gagasan Darwazah dalam *Madkhal al-Qur'an al-Karim*, khususnya terkait urutan surat *tartib al-nuzul*. (Al-Jābirī, 2006) Aspek lain yang lebih mencolok adalah kemiripan slogan *qira'at al-Qur'an bi al-sirah*-nya dengan gagasan umum

Darwazah tentang menafsirkan al-Qur'an dalam sorotan sejarah kenabian. Dalam *Fahm al-Qur'an*, al-Jābirī sama sekali tidak menyebut Darwazah ketika membahas pentingnya mengaitkan al-Qur'an dengan sejarah dakwah Nabi. (Al-Jābirī, 2008) Fakta ini menimbulkan spekulasi apakah al-Jābirī benar-benar tidak terinspirasi dari Darwazah atau justru berlaku tidak jujur terhadap sumber gagasan pendekatannya.

Kasus Darwazah di atas juga berlaku pada kasus pengutipan Nöldeke. Dalam *Madkhal al-Qur'an*, al-Jābirī mengkritik periodisasi Nöldeke. Namun, periodisasi surat-surat *Makki* al-Jābirī justru menyerupai urutan kronologis surat-surat *Makki* Nöldeke tanpa sekali pun mengutipnya. Berdasarkan dua fakta kasus tersebut, dapat disimpulkan bahwa al-Jābirī bukanlah yang pertama mewacanakan pemahaman al-Qur'an melalui sejarah Nabi maupun periodisasi surat-surat *Makkiyyah*.

Dari sisi persamaan dan perbedaan antar karya, semua *tafsir nuzuli* -termasuk *Fahm al-Qur'an*- mengandalkan susunan *tartib al-nuzul* sebagai kerangka penafsiran. Perbedaan paling mencolok terletak pada penetapan urutan surat. Al-Jābirī tampil menonjol karena susunannya berbeda secara signifikan dari seluruh pendahulunya. Darwazah, Muḥawaysh, Aḥmad 'Alī, dan Ḥabannakah menghasilkan urutan yang hampir seragam dari awal hingga akhir meskipun berpijak pada sumber rujukan berbeda. Sementara itu, al-Jābirī menghasilkan susunan yang secara keseluruhan lebih mandiri dan mencerminkan penekanannya pada peristiwa sejarah sebagai indikator utama.

Perbedaan di atas dapat dijelaskan melalui pendekatan geografis. Sebagaimana hasil penelitian Bashori, mufassir dari Arab-Suriah cenderung menggunakan sistem penalaran *turath* dalam menentukan urutan kronologis al-Qur'an. Tujuannya adalah untuk mempertahankan identitas Islam dalam konteks intelektual global. Di sisi lain, mufassir dari Maroko terpengaruh oleh tradisi filsafat Prancis sehingga mengkritik ketergantungan pengurutan kronologis al-Qur'an terhadap riwayat dengan pendekatan dekonstruktif. (Pratama, 2024)

Aspek pembeda lain adalah sistematika dan corak. Sebagai karya yang muncul paling belakangan (2008), *Fahm al-Qur'an* mencerminkan sensibilitas pembaca kontemporer, yaitu tiga jilid yang tidak terlalu tebal, model *ijmali* yang ringkas namun tidak meninggalkan sisi analitis, dengan penyajian tematik di beberapa bagian sebagai pemandu. Ketiga aspek tersebut berbeda secara signifikan dari *al-Tafsir al-Ḥadīth* dan *Ma'ārij al-Tafakkur* yang ditulis

secara *tahli* dan jauh lebih tebal. Pilihan *ijmal* al-Jābirī bukan sekadar estetika di mana ia sendiri mengakui bahwa pembagian *Fahm al-Qur'an* menjadi tiga jilid pun dilakukan demi kenyamanan pembaca. (Al-Jābirī, 2014) Model *ijmal* al-Jābirī juga berbeda dari *ijmal* Alḥmad 'Alī yang benar-benar meringkas penafsiran hingga teks ayat pun sebagian besar tidak ditampilkan ('Alī, 1979). Al-Jābirī mempertahankan kedalaman analitis dalam kemasan yang lebih komprehensif.

Dari segi corak, perbedaan *Fahm al-Qur'an* dari karya-karya pendahulunya yang paling tampak adalah pada unsur *falsafi*-nya. Corak *falsafi* tersebut merupakan suatu ciri khas yang tidak ditemukan dari keempat karya lain yang lebih bertumpu pada *tārikhi* dan *tarbawi*. Ringkasan perbandingan ini tampak dalam tabel berikut:

Tabel 2
Pemetaan Kitab-kitab *Tafsir Hasb Tartib al-Nuzul*

Judul	Sistematika	Corak
<i>Al-Tafsir al-Ḥadīth</i>	<i>Tahli</i> , 30 Juz, 20 juz	<i>Tārikhi</i>
<i>Bayān al-Ma'ānī</i>	<i>Tahli</i> , 30 Juz, 7 jilid (4 jilid <i>Makki</i> , 3 jilid <i>Madani</i>), 3 juz (2 juz <i>Makki</i> , 1 juz <i>Madani</i>)	<i>Tārikhi</i>
<i>Tafsir al-Qur'an al-Murattab</i>	<i>Ijmal</i> , 1 Juz	<i>Tārikhi-Tarbawi</i>
<i>Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur</i>	<i>Tahli</i> , surat-surat <i>Makkiyyah</i> -permulaan surat al-Baqarah, 15 jilid dalam 5 <i>majmū'ah</i>	<i>Tārikhi-Tarbawi</i>
<i>Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm</i>	<i>Ijmal-Mawḍū'i</i> , 30 Juz, 3 juz (2 juz <i>Makki</i> , 1 juz <i>Madani</i>)	<i>Tārikhi-Falsafi</i>

Corak *falsafi* *Fahm al-Qur'an* dapat dijelaskan melalui dua tinjauan. *Pertama*, bila ditinjau dari aspek ketokohan, al-Jābirī adalah pemikir yang menghabiskan karier intelektualnya mengkaji filsafat dan tradisi Arab, termasuk tetralogi kritik nalar Arab yang menyoroti epistemologi sebagai inti bahasannya. Ia sendiri menegaskan bahwa *qirā'ah mu'āsirah* yang ia terapkan pada karya-karya sebelumnya tetap ia gunakan dalam *Fahm al-Qur'an*. (Al-Jābirī, 2008) Namun hal ini tidak langsung mengkonfirmasi penilaian Laviano bahwa penulisan *Fahm al-Qur'an* merupakan kelanjutan proyek kritik nalar al-Jābirī. (Laviano, 2018)

Kedua, jika ditinjau dari sisi konteks penulisan, *Madkhal* lahir sebagai respons terhadap

adanya kesalahpahaman terhadap Islam pasca tragedi bom bunuh diri pada 11 September 2001 di Menara Kembar World Trade Center (WTC) Amerika. Al-Jābirī ingin meluruskan pemahaman itu dengan menulis sebuah pengantar pengenalan terhadap al-Qur'an dengan objek sasaran pembaca umum baik muslim maupun non-muslim. (Al-Jābirī, 2006) *Fahm al-Qur'an* kemudian hadir sebagai contoh pembacaan objektif dan rasional terhadap al-Qur'an serta untuk menjawab pertanyaan filosofis "Bagaimana kita memahami al-Qur'an?" yang ia lontarkan di *muqaddimah*. Pertanyaan semacam ini meniscayakan pendekatan filosofis dan al-Jābirī menjawabnya dengan corak yang sesuai. Ia sendiri menegaskan dalam *Fahm al-Qur'an* bahwa al-Qur'an berbicara kepada manusia di setiap zaman sehingga pemahaman baru atas al-Qur'an menjadi keniscayaan di tiap masa. (Al-Jābirī, 2008) Menurut Nuha, wacana di balik penulisan *Fahm al-Qur'an* adalah sebagai respons atas ideologi agamis yang memunculkan dua eksese buruk berupa sikap mudah mengkafirkan dan menginterpretasi al-Qur'an secara sembrono. (Ulin Nuha, 2023)

Berdasarkan pemetaan pertama di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Jābirī dalam karyanya berjudul *Fahm al-Qur'an* dan *Madkhal ilā al-Qur'an* menghadirkan kebaruan dibanding pendahulunya dalam urutan kronologis surat, sistematika penulisan, dan corak penafsiran. Dalam urutan kronologi surat, al-Jābirī menggunakan pendekatan historis untuk mengatasi masalah yang muncul dalam periwayatan sehingga menjadikan susunannya memiliki banyak perbedaan dibanding mufassir *nuzūlī* sebelumnya yang lebih mengandalkan riwayat. Dalam sistematika penulisan, al-Jābirī mengikuti gaya penulisan modern dengan menulis tafsir ringkas dan tetap menjaga unsur analitisnya dalam bentuk penyajian tematik. Sementara itu, dalam corak penafsiran, al-Jābirī menghadirkan corak *tārikhī-falsafī* yang belum muncul pada tafsir *nuzūlī* sebelumnya. Namun, ketiga aspek kebaruan tersebut bukan tanpa genealogi. Semua kebaruan itu lahir dari proses saling memengaruhi yang melibatkan latar intelektual dan konteks penulisan seperti kemungkinan pengaruh dari Darwazah maupun orientalis yang tidak selalu disebutkan oleh al-Jābirī secara eksplisit dalam kedua karyanya.

Pemetaan Kedua: Tafsir Hermeneutis

Hasil penemuan kebaruan di atas perlu dikaji lebih dalam untuk memastikan keterbaruannya dalam diskursus tafsir kontemporer yang lebih luas. Untuk mendapatkan jawabannya, ada tiga gagasan utama al-Jābirī yang perlu ditelusuri sejarah ide-idennya, yaitu:

pembacaan al-Qur'an secara kronologis, pengaitan *sīrah* dan al-Qur'an, serta penggunaan *qirā'ah mu'āṣirah* melalui dua langkah *al-faṣl* dan *al-waṣl*. Kombinasi ketiganya membentuk varian baru dalam jajaran *tafsīr nuẓūlī* dan justru *qirā'ah mu'āṣirah*-lah yang menjadi jantungnya, karena dua gagasan sebelumnya pada dasarnya merupakan penerapannya.

Pertama, pembacaan kronologis. Sebagaimana sudah disinggung di awal pembahasan, wacana ini memiliki akar panjang, yakni bermula dari identifikasi *nāsikh-mansūkh* dan pemetaan *Makkiyyah-Madaniyyah* oleh sarjana muslim klasik, diteruskan oleh Weil dan Nöldeke pada abad ke-19 M untuk merekonstruksi jejak kehidupan Nabi, dan akhirnya disambut sarjana muslim modern melalui *tafsīr nuẓūlī* (Darwazah) dan juga tafsir tematik (al-Kūmī, al-Farmawī, Rahman). Wacana pembacaan kronologis di kalangan sarjana muslim modern pertama kali muncul pada 1960-an dan dipopulerkan melalui metode tematik pada 1980-an. Meski al-Jābirī baru menulis *Madkhal* pada 2006, *qirā'ah mu'āṣirah* yang ia terapkan telah digagas sejak 1980-an dalam *Naḥnu wa al-Turāth*. (Al-Jābirī, 1993)

Narasi di atas menunjukkan adanya kemungkinan keterpengaruhan al-Jābirī oleh tokoh lain seperti Darwazah, Nöldeke, maupun Blachere (keduanya dikutip langsung) dalam penentuan kronologi al-Qur'an. Selain itu, alasan al-Jābirī tidak mengutip figur lain yang relevan seperti Sir William Muir yang mana periodisasi enam periodenya justru lebih dekat dengan miliknya dibanding Nöldeke, atau Ḥabannakah yang menyelesaikan *tafsīr nuẓūlī* hanya beberapa tahun sebelumnya juga perlu ditelaah. Terkait hal ini, setidaknya ada tiga kemungkinan alasan kuat, yaitu: *pertama*, al-Jābirī bukan seorang spesialis kajian al-Qur'an sehingga merujuk hanya pada sumber-sumber yang populer; *kedua*, ia menulis untuk pembaca umum sehingga bersikap selektif; atau *ketiga*, ia memang tidak menelusuri literatur secara menyeluruh sehingga kajiannya dalam topik ini tidak komprehensif.

Kedua, pengaitan *sīrah* dan al-Qur'an. Wacana ini juga bukan baru. Sarjana muslim klasik sudah mempraktikkannya dalam kitab-kitab *sīrah*, kajian *asbāb al-nuẓūl*, dan *nāsikh-mansūkh*. Di Barat, Nöldeke dan khususnya Watt menggunakan wacana tersebut secara sistematis. (Nöldeke dkk., 2013) Watt bahkan menegaskan bahwa al-Qur'an adalah sumber utama biografi Nabi meski tetap harus dikombinasikan dengan *ḥadīth* dan *sīrah*. (Watt, 1961) Namun, al-Jābirī tidak mengutip keduanya dalam *muqaddimah* tafsirnya. (Al-Jābirī, 2008)

Selanjutnya, Darwazah adalah tokoh yang paling terang-terangan mempraktikkan pengaitan antara *sīrah* dan al-Qur'an di kalangan sarjana muslim. Relevansi gagasan al-Jābirī

tampak dari slogannya “*qirā’at al-Qur’ān bi al-sīrah wa qirā’at al-sīrah bi al-qur’ān*” yang selaras dengan gagasan Darwazah. Perbedaan antara mereka terletak pada focus penggunaan *sīrah*. Al-Jābirī menjadikan *sīrah* sebagai alat bantu memahami al-Qur’an sementara Darwazah melangkah lebih jauh dengan menjadikan tafsirnya untuk mengkaji *sīrah*. Sahiron Syamsuddin mengkategorikan keduanya dalam satu tipe penafsiran historis yang bertujuan mengeksplorasi relasi antara wahyu al-Qur’an dan realitas kehidupan masa Nabi. (Wijaya, 2016) Namun, terlepas adanya perbedaan antara mereka berdua, secara umum ada kesamaan antara gagasan keduanya dalam mengaitkan al-Qur’an dengan *sīrah*.

Selanjutnya, relevan dengan wacana pengaitan al-Qur’an dan *sīrah* ini dan luput dari perhatian al-Jābirī adalah diskusi panjang tentang kritik sumber dalam kajian Barat. Sejak Goldziher dan Schacht meragukan keotentikan sumber-sumber awal Islam pada awal abad ke-20 M, hingga Wansbrough yang pada 1980-an menganggap al-Qur’an dibuat abad ke-2 H sebagai narasi *salvation history*, wacana ini membentuk dua kelompok, yaitu tradisional dan revisionis. Kajian-kajian al-Qur’an tahun 2000-an -tepat saat al-Jābirī mengagaas dan menulis *Madkhal al-Qur’ān* dan *Fahm al-Qur’ān*- tidak terlepas dari perdebatan ini. Meskipun al-Jābirī tidak menyinggungnya sama sekali, apa yang ia kerjakan dalam *Madkhal* berupa pendekatan historis terhadap proses pembentukan al-Qur’an serta perujukannya pada Taurat dan Injil dalam *Fahm al-Qur’ān* mencerminkan relevansi metodologis dengan diskusi tersebut. Relevansi tanpa rujukan ini menguatkan asumsi bahwa yang terjadi bukanlah keterpengaruhan langsung dari sarjana Barat, melainkan kesamaan arah yang dihasilkan oleh metodologi *qirā’ah mu’āsīrah* itu sendiri.

Ketiga, mengenai *qirā’ah mu’āsīrah*, ini merupakan wacana yang butuh ditelaah lebih mendalam karena al-Jābirī bukan satu-satunya yang mewacanakannya. Nama-nama seperti Fazlur Rahman (1919-1988 M), Muhammad Arkoun (1928-2010 M), Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010 M), Muhammad Syahrur (1938-2019 M), Hassan Hanafi (1935-2021 M), dan Farid Esack (1955-sekarang) justru lebih dikenal dan lebih sering dijadikan rujukan para pengkaji al-Qur’an dan tafsir kontemporer.

Wacana *qirā’ah mu’āsīrah* pada dasarnya merupakan respons kolektif pemikir muslim modern-progresif terhadap kajian al-Qur’an yang stagnan dalam batas-batas dogmatis. Sebagaimana Sirry uraikan, wacana pembacaan kontemporer muncul untuk menggugat anggapan al-Qur’an sebagai "Korpus Tertutup" dengan menawarkan al-Qur’an sebagai

"Korpus Terbuka", teks yang memiliki konteks historis dan dapat dibaca ulang sesuai kebutuhan zaman. (Sirry, 2015) Wacana ini kemudian terealisasi menjadi beberapa tawaran pembacaan khas masing-masing tokoh.

Abu Zayd, misalnya, menggagas tekstualitas al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an yang metafisik masuk ke dalam ruang sejarah ketika diwahyukan sehingga aspek-aspek realitas dan budaya yang membentuknya harus dikaji dengan analisis bahasa dan teks. (Zaid, 2001) Syahrur justru melangkah lebih radikal dengan menyeru pembaca untuk mengesampingkan tafsir klasik dan mendekati al-Qur'an seolah Nabi baru saja wafat kemarin. Baginya, teks al-Qur'an bersifat tetap sementara pemahamannya terus berubah, dan itulah mengapa ia pun menyebut pendekatannya *qirā'ah mu'āṣirah*. (Sirry, 2015) Rahman menawarkan teori *double movement*, yaitu metode taktis yang membawa pembaca dari masa kini menuju konteks historis al-Qur'an untuk menangkap prinsip umumnya, lalu kembali ke masa kini untuk mengkontekstualisasikannya. (F. Rahman, 1984) Saeed kemudian merinci teori Rahman ke dalam empat tahapan, yaitu dari pengenalan dengan dunia teks, pencarian makna objektif, pengaitan dengan konteks sosio-historis penurunan, hingga penghubungan dengan konteks masa kini. (Saeed, 2006) Hanafi menggagas tafsir tematik-sosial yang memihak, solutif, dan transformatif, di mana realitas pembaca menjadi acuan utama penafsiran. (Mustaqim, 2012) Esack, dari konteks hidup bersama orang tertindas lintas agama di Afrika Selatan, menggagas hermeneutika pembebasan, sebuah cara memahami al-Qur'an yang berorientasi membebaskan yang tertindas. (Esack, 1997)

Di tengah keberagaman itu, benang merah yang menghubungkan tokoh-tokoh tersebut adalah upaya mendialogkan al-Qur'an dengan realitas kekinian melalui pembacaan yang melampaui batasan tafsir klasik. Dalam konteks ini, al-Jābirī berada dalam arus yang sama. Melalui *al-faṣl* dan *al-waṣl*, pembacaannya memiliki kesamaan struktural dengan tekstualitas al-Qur'an Abu Zayd, *qirā'ah mu'āṣirah* Syahrur, *double movement* Rahman, dan tafsir kontekstual Saeed. Perbedaan paling mencolok terletak pada tafsir Hanafi dan Esack yang bersifat subjektif-transformatif, sementara al-Jābirī mengusung objektivitas sebagai komitmen utama.

Satu ciri khas al-Jābirī yang membedakannya dari sebagian besar nama di atas adalah komitmennya terhadap tradisi (*turāth*). Al-Jābirī tetap menjadikan tafsir klasik sebagai rujukan, meski tidak segan mengkritiknya. Namun, sebagaimana Pink catat, komitmen

terhadap tradisi itu kadang menampilkan sisi apologetik-kritis terhadap pihak lain, tetapi cenderung protektif terhadap mazhabnya sendiri. (Pink, 2019) Al-Jābirī juga dianggap tidak kompeten karena hanya memilih kitab-kitab tafsir induk saja dan terkesan mengabaikan ribuan kitab tafsir lainnya demi objektivitas yang merupakan proses *al-faṣl*. (Sitepu dkk., 2025) Kritik serupa datang dari beberapa pengkaji Arab yang menganggap *Fahm al-Qurʾān* terlalu banyak terpengaruh pemikiran Barat. (Al-Ḥanīnī, 2019; Būḥūsh, 2020; ʿImārah, 2010) Penilaian ini bisa dipahami melalui pembacaan kritis, yaitu: al-Jābirī membangun fondasi metodologis *al-faṣl* dari perangkat analisis Barat -seperti semantik, kritik historis, kritik ideologis- dengan jejak nyata strukturalisme Prancis dari Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, dan Foucault. (Fawaid, 2015) Hal ini tidak mengherankan karena Maroko dijajah Prancis dan al-Jābirī tumbuh dalam tradisi intelektual yang sangat diwarnai oleh pemikiran Prancis. Satu hal yang membedakannya dari sekadar “pengikut” adalah kemampuannya mengolah pengaruh-pengaruh itu menjadi bangunan metodologis yang koheren dan khas.

Selanjutnya, cara pembacaan yang digunakan al-Jābirī terhadap al-Qurʾān dapat dikategorikan sebagai tafsir hermeneutis. Merujuk pandangan Esack, tidak digunakannya terminologi hermeneutika secara eksplisit bukan berarti hermeneutika tidak beroperasi dalam suatu kajian. (Esack, 2007) Dengan ukuran itu, *qirāʾah muʿāṣirah* al-Jābirī bisa dibaca sebagai hermeneutis. Fawaid mengidentifikasinya sebagai gabungan hermeneutika teoritis (mencari makna yang dimaksud pengarang, tampak pada penekanan *sabab al-nuzūl*) dan hermeneutika filosofis (menggali asumsi epistemologis dan historisitas teks, tampak pada pengakuan terhadap keaslian al-Qurʾān). (Fawaid, 2015) Penulis sependapat bahwa *al-faṣl* cenderung reproduktif yang mendekatkan pembaca pada makna teks dalam konteksnya sendiri sementara *al-waṣl* bersifat produktif yang menyambungkan teks dengan kepentingan pembaca masa kini. Dua tahapan ini sejajar secara struktural dengan *double movement* Rahman dan tafsir kontekstual Saeed.

Meski demikian, *al-waṣl* al-Jābirī tidak bisa disamakan begitu saja dengan langkah kedua Rahman. Rahman mengandaikan adanya *maghṣa* yang dapat disarikan dan dibawa ke masa kini untuk diimplementasikan secara umum. *Al-waṣl* al-Jābirī lebih bersyarat. *Al-waṣl* hanya terjadi jika ada kesamaan atau kesatuan problematika antara konteks teks dan konteks pembaca. Artinya, tidak semua yang ditemukan dalam *al-faṣl* otomatis memiliki *al-waṣl*-nya. Di satu sisi, sikap hati-hati ini mencerminkan komitmen terhadap objektivitas dan kehati-

hatian dalam kontekstualisasi. Di sisi lain, konsep *al-maṣl* yang bersifat individual-bergantung pada penilaian masing-masing pembaca-membuka celah subjektivitas yang, tanpa kendali, bisa berujung pada pembacaan yang sewenang-wenang.

Dari keseluruhan penelusuran ini, tiga hal dapat ditegaskan tentang posisi al-Jābirī dalam peta tafsir kontemporer. *Pertama*, ia berada dalam barisan pengkaji al-Qur'an modern yang menyerukan dan mengupayakan pembaharuan studi al-Qur'an sebagaimana halnya dengan Rahman, Abu Zayd, Arkoun, Syahrur, dan yang lainnya. *Kedua*, pengaplikasian *qirā'ah mu'āṣirah* pada *tafsir nuzūlī* menjadikan *Fahm al-Qur'an* sebagai tafsir modern-kontemporer yang relevan dengan perkembangan studi al-Qur'an pada masanya. *Ketiga*, meski tidak bisa lepas sepenuhnya dari pengaruh-pengaruh sebelumnya, gagasan penafsiran al-Jābirī memiliki karakteristik tersendiri, baik di antara karya-karya *tafsir nuzūlī* yang mendahuluinya maupun di antara gagasan para pengkaji al-Qur'an modern lainnya. Singkatnya, al-Jābirī berhasil menempatkan diri dan karyanya sebagai kontribusi yang layak diperhitungkan dalam perkembangan tafsir kontemporer.

Al-Jābirī: Antara Timur dan Barat

Berdasarkan tipologi pengkaji al-Qur'an yang dikemukakan Esack, al-Jābirī dapat dikategorikan sebagai “*the critical lover*” seperti Abu Zayd, Rahman, dan Arkoun. Beberapa pengkaji al-Qur'an modern lainnya seperti Syahrur, Hanafi, dan Esack juga termasuk di dalamnya. Para pecinta kritis merupakan para pemikir progresif yang cenderung menginginkan adanya pembaharuan kajian Islam agar dapat menjawab permasalahan kontemporer. Sayangnya, mereka dikritik bahkan dihujaat oleh *the uncritical lover* dan *the scholarly lover* di mana dua golongan terakhir tersebut dibatasi keberadaan otoritas tradisional. Otoritas inilah yang biasanya dihadapi baik secara langsung atau tidak langsung oleh para pecinta kritis. Artinya, meskipun al-Jābirī tetap merujuk tradisi dalam kajiannya terhadap al-Qur'an, namun sikap kritisnya pada akhirnya akan menyebabkan adanya pertentangan dari otoritas penafsiran.

Selanjutnya, jika ditinjau dari sudut pandang kesarjanaan Barat, prospek gagasan al-Jābirī tentang *tafsir nuzūlī* justru lebih terang. Ada beberapa wacana dalam pemikiran al-Jābirī yang bersinggungan dengan pemikiran kesarjanaan Barat seperti pembacaan historis, pembacaan al-Qur'an kronologis, dan pengaitan antara al-Qur'an dengan sejarah. Wacana-

wacana tersebut hingga kini masih didiskusikan. Hanya saja, belum banyak sarjana Barat yang mengkaji pemikiran al-Qur'an al-Jābirī secara khusus. Tulisan Laviano baru mengkaji *Madkhal*. Sementara itu, tulisan Pink meskipun sudah cukup menggambarkan konsep penafsiran al-Jābirī beserta contohnya secara ringkas, tetapi belum komprehensif. (Laviano, 2018; Pink, 2019)

Minimnya kajian sarjana Barat terhadap al-Jābirī dan pemikirannya terhadap al-Qur'an sebenarnya bisa menjadi peluang yang perlu diambil. Hal ini bisa dimulai dengan mendiskusikan gagasan-gagasan al-Jābirī yang berkaitan dengan wacana-wacana populer yang telah disebutkan sebelumnya. Misalnya, menurut Qadafy, asumsi utama tafsir kronologis adalah "al-Qur'an sebagai sebuah proses". Pengusung ide tersebut adalah Angelika Neuwirth yang berbasis di Berlin dan Nicolai Sinai yang berbasis di Oxford. Keduanya dianggap sebagai penerus teori kronologi al-Qur'an yang digagas oleh Nöldeke. Ide yang diusung memiliki argumen bahwa runtutan perjalanan dakwah Nabi Saw direkam oleh al-Qur'an sehingga tidak perlu mencarinya dari sumber lain di luar Islam. Gerakan "al-Qur'an sebagai sebuah proses" itu merupakan respons terhadap gerakan "*flat reading of the Qur'an*". (Qadafy, 2021) Sekilas tampak ide besar kedua tokoh tersebut sama seperti yang dianut oleh para penulis *tafsir nuẓūlī* termasuk al-Jābirī. Dari sini, kita bisa memperbandingkan gagasan-gagasan tersebut.

Contoh lainnya adalah gagasan Neuwirth. Ada kesamaan antara pandangan al-Jābirī dengan Neuwirth dalam melihat hubungan al-Qur'an dengan sejarah. Keduanya sama-sama memiliki asumsi bahwa al-Qur'an dari aspek internalnya merepresentasikan konteks yang melingkupinya. Menurutnya, sejarah (baca: konteks al-Qur'an) tidak dimulai dengan kanonisasi pada zaman kekhalifahan 'Uthmān ibn 'Affān, tetapi justru melekat pada teks al-Qur'an itu sendiri (ayat atau surat) yang tidak hanya berdasarkan kandungannya, tetapi juga bentuk dan strukturnya pun bisa dibaca sebagai jejak-jejak historis atau proses kanonikal yang memperlihatkan kemunculan al-Qur'an dan komunitas. (Neuwirth, 2003) Dalam bahasa al-Jābirī, ada hubungan hangat antara proses penurunan al-Qur'an dengan perjalanan dakwah Nabi Muhammad Saw. Hubungan itu terekam dalam al-Qur'an sehingga untuk memahami al-Qur'an seharusnya juga melihat kesesuaiannya dengan sejarah perjalanan dakwah Nabi Saw. (Al-Jābirī, 2006) Baik pandangan Neuwirth atau al-Jābirī tersebut berseberangan dengan pandangan Wansbrough yang tidak mempercayai sumber-sumber awal Islam sebagai

dokumen historis. Menurutny, sumber-sumber tersebut merupakan sejarah keselamatan (*salvation history*) sehingga tidak bisa digunakan pendekatan historis untuk membacanya. (Y. Rahman, 2015)

Berkaitan dengan perbedaan pandangan di atas, jika meninjau pada sejarah perkembangannya, sebenarnya kajian antara al-Qur'an dan *sirah* sudah menjadi perhatian para sarjana Barat sejak awal kemunculannya. Hanya saja, setidaknya ada dua aliran yang bertentangan dalam menyikapi sumber Islam awal, yaitu yang menerima dan yang menolak. Harald Motzki menjelaskan bahwa studi akademik tentang kehidupan Nabi Muhammad Saw dimulai sejak pertengahan abad ke-19 M yang diinisiasi oleh Gustav Weil. Mulanya tidak ada yang mempermasalahkan sumber-sumber Islam yang ditulis jauh setelah wafatnya Nabi Saw. Beberapa sumber yang dijadikan rujukan adalah kitab-kitab yang juga menjadi rujukan sarjana muslim klasik seperti *Maghāzī* karya al-Wāqidī, *Sirah* karya Ibn Hishām, *Ṭabaqāt* karya Ibn Sa'd dan *Tārikh* karya al-Ṭabarī. Respons positif terhadap sumber-sumber Islam awal itu lalu mendapat tantangan setelah Ignaz Goldziher menulis bagian kedua karyanya, *Muhammedanische Studien*, pada tahun 1890 M. Goldziher melontarkan argumen bahwa kebanyakan Hadis muncul setelah Islam berkembang sehingga tidak bisa dijadikan sebagai sumber historis untuk masa Nabi Muhammad Saw. Skeptisisme Goldziher tersebut kemudian diadopsi oleh beberapa sarjana yang fokus pada biografi Nabi Saw, termasuk John Wansbrough hampir seabad setelah penerbitan bukunya. (Motzki, 2000)

Menilik penjelasan Motzki di atas, ada dua poin yang perlu diperhatikan. Pertama, terkait peran Weil sebagai inisiator kajian al-Qur'an dan *sirah*. Weil menginspirasi banyak sarjana setelahnya, termasuk yang paling berpengaruh, Nöldeke. Dapat disimpulkan bahwa: *pertama*, dalam kesarjanaan Barat, kajian yang melibatkan keterkaitan antara al-Qur'an dan *sirah* atau sebaliknya mulanya bertolak dari sikap Weil yang menerima sumber-sumber keislaman awal. Inilah asal mula kelompok tradisionalis dalam kajian al-Qur'an. *Kedua*, peran Goldziher sebagai sarjana awal yang meragukan keaslian sumber-sumber keislaman awal. Sikapnya itu memang berpengaruh pada para sarjana setelahnya. Namun, perlu dicatat di sini bahwa Goldziher berangkat dari kajian Hadis dan bukan al-Qur'an. Tetapi, sikap skeptisnya terhadap sumber awal Islam turut memengaruhi Wansbrough yang justru dikenal sebagai pengkaji al-Qur'an. Bahkan, Wansbrough kerap dianggap sebagai pionir kelompok revisionis yang meragukan otentitas al-Qur'an.

Permasalahan kepercayaan terhadap sumber Islam awal di atas -yang kemudian memunculkan kelompok revisionis- terus berlanjut pada era kontemporer abad ke-21 M. Sebagaimana dijelaskan Reynolds, skeptisisme kelompok revisionis mendapat respons dari beberapa sarjana Barat. Pada tahun 2004 dan 2009 di Notre Dame diadakan konferensi khusus membicarakan jalan keluar dari skeptisisme tersebut dengan tetap menjadikan sumber Islam awal sebagai rujukan namun harus menjaga pembacaan kritis-akademis terhadapnya. Inilah yang tergambar dalam dua buku hasil dua konferensi itu, yaitu *The Qur'an in Its Historical Context* dan *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2*. Kedua buku itu sama-sama diedit oleh Reynolds sendiri. (Reynolds, 2008, 2011)

Jika ditinjau dari keberadaan kelompok tradisionalis dan revisionis, al-Jābirī lebih mendekati pada kelompok tradisionalis. Sebagai *insider*, al-Jābirī secara tegas memilih sikap mengikuti tradisi keislaman yang telah berlangsung sekian lama. Perbedaan antara dirinya dengan kalangan sarjana muslim lainnya adalah nalar kritis yang diaplikasikannya terhadap tradisi yang dianutnya tadi. Jadi, seperti kategorisasi Esack yang sudah disinggung sebelumnya, al-Jābirī termasuk golongan *the critical lover*. Hal lain yang menjadikannya menarik adalah kekritisannya terhadap tradisi membuatnya berada di “pinggir jurang” sehingga mendapat respons negatif dari sesama muslim. Ia dianggap meniru cara sarjana Barat dalam memperlakukan al-Qur'an.

Anggapan bahwa al-Jābirī meniru cara para sarjana Barat perlu ditinjau ulang. Adanya fakta bahwa sarjana Barat itu sendiri terbagi pada dua kelompok (yang mengakui sumber Islam awal dan yang tidak) mungkin dapat membantu menentukan posisi al-Jābirī. Berdasarkan diskusi di atas, al-Jābirī bukanlah seorang revisionis atau pendukungnya. Jadi, sebenarnya tidak ada masalah signifikan dalam masalah kepercayaan sumber Islam awal bagi al-Jābirī.

Dalam hal ini, seperti yang penulis singgung sebelumnya, posisi al-Jābirī mirip seperti posisi beberapa sarjana (baik muslim maupun Barat) yang memiliki antusiasme dan simpati terhadap al-Qur'an tetapi kerap mendapatkan stigma negatif dari kalangan muslim. Ia juga seperti Abu Zayd yang dikecam oleh komunitas muslim sendiri dikarenakan gagasan-gagasan yang dianggap menyalahi pemahaman agama konvensional. Baik kalangan sarjana Barat yang simpatik atau cendekiawan muslim yang dianggap menyimpang tersebut sama-sama melakukan kritik terhadap al-Qur'an secara akademis. (Sirry, 2015)

Dalam konteks pemikiran al-Jābirī, sebenarnya ide-ide yang dianggap kontroversial terutama dalam pembacaan *nuzūlī* yang historis dengan menggunakan *qirā'ah mu'āsirah* mengindikasikan semakin menguatnya nalar kritis tafsir modern-kontemporer. Dalam diskursus tafsir kontemporer, berdasarkan respons dan resepsi pembaca, *tafsir nuzūlī* al-Jābirī memiliki urgensi dalam mewakili kalangan yang mendukung pembacaan modern-kontemporer. Ia menjadi contoh bagaimana tafsir tidak hanya selalu berhubungan dengan teks, tetapi juga konteks baik konteks teks maupun konteks pembaca. Selain itu, al-Jābirī mengusung tafsir yang objektif sekaligus tanpa meninggalkan relevansi pembaca al-Qur'an saat ini. Inilah gagasan utama yang mewakili konteks kemunculan dua karyanya. *Tafsir nuzūlī* al-Jābirī adalah contoh bagaimana cara membaca dan memahami al-Qur'an secara objektif agar tetap relevan dengan kekinian. Membaca al-Jābirī berarti membaca zaman di mana ia menulis. Ini menunjukkan hal lain bahwa -sebagaimana kata al-Jābirī- tafsir ditulis sesuai konteksnya. (Al-Jābirī, 2008) Menurut penulis, urgensi dari *tafsir nuzūlī* al-Jābirī adalah ajakan untuk terus menggali makna teks agar selalu relevan dengan kekinian pembaca. Urgensi inilah yang tampak melalui pembacaan *al-faṣl* dan *al-waṣl*-nya.

Konsep *tafsir nuzūlī* al-Jābirī pada sisi lain juga berpengaruh baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap pembacanya termasuk karya-karya yang muncul setelahnya. Misalnya, kesadaran terhadap adanya hubungan dan kesesuaian (*al-tasāwuf*) antara sejarah kenabian dengan proses penurunan al-Qur'an setidaknya akan memengaruhi kajian sejarah kenabian yang berbasis al-Qur'an atau kajian al-Qur'an berbasis sejarah kenabian. Selain itu, penggunaan *qirā'ah mu'āsirah* oleh al-Jābirī dalam pengumpulannya dengan al-Qur'an menambah daftar panjang para pengkaji al-Qur'an kontemporer yang menggunakan hermeneutika atau semacamnya sebagai alat bantu memahami kitab suci tersebut. Apalagi, motto al-Jābirī untuk menjadikan al-Qur'an relevan dengan masanya (*al-faṣl*) sekaligus relevan dengan kekinian pembacanya (*al-waṣl*) merupakan tawaran yang menarik bagi siapa saja yang ingin melakukan kontekstualisasi al-Qur'an.

Berdasarkan analisis di atas, al-Jābirī tidak dapat dikategorikan sebagai revisionis karena tidak menolak maupun meragukan otoritas sumber-sumber utama dalam tradisi keilmuan Islam. Posisi intelektualnya justru menunjukkan karakter yang khas sehingga tidak mudah ditempatkan ke dalam tipologi yang lazim digunakan dalam studi Al-Qur'an kontemporer. Kondisi tersebut berpotensi menimbulkan ambiguitas dalam pembacaan

terhadap pemikirannya, apakah ia berupaya menjembatani perdebatan antara tradisionalisme dan revisionisme atau justru menawarkan kerangka metodologis yang berdiri secara independen di luar kedua kecenderungan tersebut.

Kesulitan dalam mengategorikan posisi al-Jābirī juga dipengaruhi oleh minimnya rujukan eksplisit terhadap tokoh-tokoh yang merepresentasikan kedua arus tersebut. Dalam *Madkhal ilā al-Qurʾān al-Karīm*, misalnya, al-Jābirī hanya mengutip Theodor Nöldeke dan Régis Blachère, sementara rujukan terhadap kajian Al-Qurʾan Barat lainnya hampir tidak ditemukan. Fakta ini menunjukkan bahwa argumentasi al-Jābirī lebih banyak dibangun melalui dialog dengan tradisi intelektual Islam daripada melalui keterlibatan langsung dengan perdebatan akademik yang berkembang dalam studi Al-Qurʾan di Barat. Oleh karena itu, posisi intelektual al-Jābirī tidak dapat secara sederhana dimasukkan ke dalam kategori tradisionalisme maupun revisionisme yang berkembang dalam kajian Barat. Demikian pula, sikap kritis yang ditunjukkannya terhadap Al-Qurʾan lebih tepat dipahami sebagai hasil konstruksi metodologis yang berakar pada kerangka epistemologisnya sendiri daripada sebagai adopsi langsung terhadap wacana akademik Barat.

Pada akhirnya, jika dilihat dari kritikan sarjana Barat dan Muslim, posisi al-Jābirī berada di tengah-tengah. Baik sarjana Barat atau Muslim sama-sama mempermasalahkan sumber riwayat. Sarjana Barat memandang sumber riwayat Islam tidak dapat dipercaya karena muncul pada abad kedua. Reliabilitas yang dimiliki sumber tertulis rendah. Sementara itu, sarjana Muslim justru mengandalkan sumber riwayat, tetapi juga mempersoalkan kesahihan riwayat yang digunakan al-Jābirī. Artinya, al-Jābirī menentang asumsi sarjana Barat tetapi juga tidak memenuhi kriteria sarjana Muslim.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa *tafsīr nuẓūlī* al-Jābirī menempati posisi yang khas dalam diskursus tafsir kontemporer. Di satu sisi, al-Jābirī tetap berpijak pada tradisi tafsir konvensional dengan tetap berpijak pada riwayat dan mempertahankan keterkaitan antara Al-Qurʾan, kronologi pewahyuan, dan *sīrah* Nabi sebagai landasan penafsiran. Di sisi lain, ia mengembangkan pembacaan yang lebih kritis melalui pemanfaatan pendekatan historis dan kerangka *qirāʾah muʿāṣirah*, tanpa mengadopsi asumsi-asumsi dasar revisionisme. Posisi tersebut menunjukkan bahwa *tafsīr nuẓūlī* al-Jābirī tidak sekadar melanjutkan tradisi tafsir

kronologis sebelumnya, tetapi juga mereformulasikannya melalui pendekatan metodologis yang lebih sistematis dan kontekstual.

Temuan ini menegaskan bahwa kontribusi utama al-Jābirī terletak pada upayanya mempertemukan kesetiaan terhadap tradisi tafsir dengan keterbukaan terhadap pendekatan historis modern dalam memahami Al-Qur'an. Dengan demikian, penelitian ini memperkaya pemetaan intelektual *tafsir nuẓūlī* sekaligus memperjelas posisi al-Jābirī dalam perkembangan tafsir kontemporer. Temuan ini juga memberikan kontribusi konseptual terhadap kajian sejarah perkembangan tafsir serta memperluas pemahaman mengenai dinamika hubungan antara tradisi tafsir Islam dan pendekatan historis modern.

Daftar Pustaka

- Abad Badruzaman, & Thoriqul Aziz. (2023). 'Tafsir Method of Tartib Nuzuli: An Analytical Study of Muhammad Darwazah's Kitab al-Tafsir al-Hadith and Muhammad al-Jabiri's Kitab Fahm al-Qur'an al-Hakim. *Isblab: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, 5(2), 183–201.
- Ade Kurniwan, Bambang Nugroho Putro, & Faris Muqri Bin Faharol Razi. (2026). Historical and Rational Approaches to Qur'anic Chronology: al-Jabiri and Darwazah Compared. *Journal of Qur'anic Inquiry and Review*, 1(1), 65–84.
- Ah. Haris Fahrudi. (2022). Kritik atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad 'Abid Al-Jabiri. *MIYAH: Jurnal Studi Islam*, 18(1), 85–114.
- Al-Ḥanīnī, N. ibn Y. (2019). al-Ishtirāq wa Athar-hu 'alā al-Fikr al-Mu'āṣir Dr. Muḥammad 'Ābid al-Jābirī Namūdhujaan fī Kitāb-hi "Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm." *Majallat al-Dirāsāt al-'Arabiyyah*, 40(1), 363–440.
- 'Alī, A. A. (1979). *Tafsīr al-Qur'ān al-Murattab: Manhaj li al-Yusr al-Tarbanī*.
- Al-Jābirī, M. 'Ābid. (1993). *Naḥnu wa al-Turāth (Qirā'at Mu'āṣirah fī Turāthi-Nā al-Falsafī)* (6 ed.). al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Al-Jābirī, M. 'Ābid. (2006). *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm* (1 ed.). Markāz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabiyyah.
- Al-Jābirī, M. 'Ābid. (2008). *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasb Tartīb al-Nuẓūl al-Qism al-Annwal* (1 ed.). Dār al-Nashr al-Maghribiyyah.
- Al-Jābirī, M. 'Ābid. (2014). *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasb Tartīb al-Nuẓūl (al-Qism al-Thānī)* (5 ed.). Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabiyyah.

- Al-Maydānī, 'Abdurrahmān Ḥabannakah. (2000). *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur* (1 ed.). Dār al-Bashīr.
- Al-Qaṭṭān, M. K. (2013). *Studi Ilmu-ilmu Qur'an* (M. AS, Penerj.; 16 ed.). Pustaka Litera AntarNusa.
- Amal, T. A. (2019). *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. PT Pustaka Alvabet.
- Aziz Bashor Pratama. (2024). Turas, Geografi, dan Aransemen Kronologis: Studi Tafsir Nuzuli dan Kesadaran Historis Mufasir. *Contemporary Quran*, 4(2), 133–152.
<https://doi.org/10.14421/cq.v4i2.5681>
- Baso, A. (2017). *al-Jabiri, Eropa dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia* (2 ed.). Pustaka Afid.
- Böwering, G. (2001). Chronology and the Qur'ān. Dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān* (hlm. 316–335). Brill.
- Būḥūsh, G. (2020). Tajribah Muḥammad 'Ābid al-Jābirī fī al-Ta'āmul ma'a al-Qur'ān al-Karīm “Ta'rīfan, wa Fahman, wa Tafsīran” (Dirāsah Naqdiyyah). *Al-Shibab*, 6(3), 13–48.
- Darwazah, M. 'Izzah. (2000). *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl* (2 ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Dhayb, F. (2018). *Fī Āliyat Fahm al-Khiṭāb al-Dīnī 'inda Muḥammad 'Ābid al-Jābirī Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm -Unmūdḥajan-*. Jāmi'ah Muḥammad Lamīn Dibāghīn.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (1 ed.). Oneworld Publications.
- Esack, F. (2007). *The Qur'an: A User's Guide*. Oneworld.
- Fāris, Ṭaha Muḥammad. (2011). *Tafāsīr al-Qur'ān al-Karīm Ḥasb Tartīb al-Nuzūl Dirāsah wa Taqwīm*. Dār al-Fath li al-Dirāsāt wa al-Nashr.
- Fawaid, A. (2015). Kritik atas Kritik Epistemologi Tafsir M. Abied Al Jabiri: Studi Kritis Atas Madkhal ila al Quran al Karim. *Ulul Albab*, 16(2), 157–175.
- Hidayatulloh, M. K. (2018). Problematika Kajian Alquran di Era Modern: Studi Pemikiran 'Ābid al-Jābirī. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 7(1), 25–41.
- Ikhwan, M. (2020). Drama Ilahi: Sebuah Upaya Dalam Membaca Kronologi Wahyu Al-Qur'an. *Mutawātir*, 10(2), 202–238.
- 'Imārah, M. (2010). *Radd Iftirāāt al-Jābirī 'alā al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Salām.

- Karimi-Nia, M. (2013). The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Noldeke. *Journal of Qur'anic Studies*, 15(1), 46–68.
- Laviano, M. (2018). Al-Jabri and His Introduction to the Qur'ān. Dalam Z. Eyadat, F. M. Corrao, & M. Hashas (Ed.), *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World* (hlm. 109–121). Palgrave Macmillan.
- Motzki, H. (Ed.). (2000). *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. Brill.
- Muhammad Fadli Rahman. (2022). Tafsir Nuzuli Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Al-Mustafid: Jurnal Quran and Hadith Studies*, 1(2), 63–72.
- Mulāḥawaysh, 'Abd al-Qādir. (t.t.). *Bayān al-Ma'ānī*. Maṭba'at al-Turqī.
- Mustaqim, A. (2012). *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (3 ed.). LKiS.
- Najiah Athirah Binti Jamaludin, & Fatimah Muhammad. (2025). Modernist Reinterpretations: Rethinking Al-Qur'an and As-Sunnah Through The Eyes of M. Arkoun and Al-Jabiri. *AL-ITQAN: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 10(1), 116–133.
- Neuwirth, A. (2003). Qur'an and History – A Disputed Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies*, 5(1), 1–18.
- Neuwirth, A. (2022). *The Qur'an: Text and Commentary Volume 1: Early Meccan Suras: Poetic Prophecy* (S. Wilder, Penerj.). Yale University Press.
- Noldeke, T., Schwally, F., Bergstrager, G., & Pretzl, O. (2013). *The History of the Qur'an* (W. H. Behn, Ed.). Brill.
- Pink, J. (2019). *Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (1 ed.). Equinox Publishing Ltd.
- Qadafy, M. Z. (2021). "Qur'an Sebagai sebuah Proses": Asumsi Utama Tafsir Kronologis. studitafsir.com. <https://studitafsir.com/2021/02/09/quran-sebagai-sebuah-proses-asumsi-utama-tafsir-kronologis/>
- Rahman, F. (1984). *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. The University of Chicago Press.
- Rahman, Y. (2015). Survei Bibliografis Kajian al-Qur'ān dan Tafsīr di Barat: Kajian Publikasi Buku dalam Bahasa Inggris Sejak Tahun 2000an. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 4(1), 103–127.

- Raḥmānī, I. (2016). al-Tafsīr al-Mu'āṣir li al-Qur'ān al-Karīm Wafq Marwiyyāt al-Nuzūl “‘Ard wa Matn”. *Al-Shihab*, (2), 9–50.
- Reynolds, G. S. (Ed.). (2008). *The Qur'an in Its Historical Context*. Routledge.
- Reynolds, G. S. (Ed.). (2011). *The Qur'an in Its Historical Context dan New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2* (1 ed.). Routledge.
- Riddel, P. G. (2017). Reading the Qur'ān Chronologically: An Aid to Discourse Coherence and Thematic Development. Dalam M. Daneshgar & W. A. Saleh (Ed.), *Islamic Studies Today: Essays In Honor of Andrew Rippin* (hlm. 297–316). Brill.
- Rizki Ramadhan Sitepu, Moh. Firdaus HN, & Muhammad Falihul Anam. (2025). Kritik Epistemologis Terhadap Kontribusi Abid Al-Jabiri atas Studi Quran. *El-Maqra': Tafsir, Hadis, dan Teologi*, 5(1), 46–57.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach* (1 ed.). Routledge.
- Saeed, A. (2008). *The Qur'an: An Introduction* (1 ed.). Routledge.
- Shihab, M. Q. (2015). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an* (3 ed.). Lentera Hati.
- Sinai, N. (Ed.). (2022). *Unlocking the Medinan Qur'an*. Brill.
- Sirry, M. (2015). *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Madani.
- Ulin Nuha. (2023). Analisis Wacana Tafsir Fahm al-Qur'an al-Hakim Karya Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Nida' Al-Qur'an*, 21(2), 98–130.
- Watt, W. M. (1961). *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford University Press.
- Weil, G. (1895). An Introduction to the Quran III. *The Biblical World*, 5(5), 343–359.
<https://www.jstor.org/stable/3135284>
- Wijaya, A. (2016). *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Mizan.
- Zaid, N. H. A. (2001). *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (K. Nahdliyyin, Penerj.). LKiS.