QIYĀS BURHĀNI DALAM PENAFSIRAN AL-QUR`AN

(Studi Kitab Tafsir *Fahm Al-Qur`an Al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* Karya M. 'Ābid al-Jābirī)

TESIS
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir

Oleh

Ulul Hukmiyah
NIM: F02516123

PASCASARJANA
UNIVERSITAS NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ulul Hukmiyah

NIM : F02516123

Program : Magister (S-2)

Intuisi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sunguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 8 Januari 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

C0A93AFF468393024

6000

ENAM RIBU RUPIAH

Ulul Hukmiyah

PERSETUJUAN

Tesis Ulul Hukmiyah ini telah disetujui pada tanggal 8 Januari 2019

oleh

Pembimbing,

Dr. Hj. Iffah Muzammil, M.Ag

NIP. 196907132000032001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Ulul Hukmiyah ini telah diujikan

pada tanggal 6 Februari 2019

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Ridlwan Nasir, M.A; (Ketua) .....
2. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Penguji I) .....
3. Dr. Hj. Iffah, M.Ag (Penguji II) .....

Surabaya, 6 Februari 2019

Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ulul Hukmiyah
NIM : F02516123
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Ilmu al-Qur`an dan tafsir
E-mail address : ululdgirl1@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ■ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

QIYĀS BURHĀNI DALAM PENAFSIRAN AL-QUR`AN : Studi Kitab Tafsir *Fahm Al-Qur`an Al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* Karya M. 'Ābid al-Jābirī

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 15 - Februari - 2019

Penulis

(Ulul Hukmiyah)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul :*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. ‘Ābid al-Jābirī)

Penulis :Ulul Hukmiyah

Pembimbing :Dr. Hj. Iffah, M.Ag

Kata Kunci : *Qiyās Burhāni*, M. ‘Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*

Gagasan filosofis dan epistimologi Muhammad ‘Ābid al-Jābirī memerangi “irrasionalisme” dan percaya bahwa rasionalitas serta saintifik ilmiyah dengan ajaran Islam tidaklah bertentangan. Pemikiran ini lahir karena peradaban al-Jābirī hidup diantara kemrosotan Islam Timur dengan kemajuan Kristen Barat. Kemudian ia menganalisis tiga model epistimologi nalar Arab (*qiyās bayāni, qiyās burhāni* dan *qiyās ‘irfāni*). Ia mengkritik *qiyās bayāni* dan *qiyās ‘irfāni* dan menggagas episteme *qiyās burhāni* sebagai teori yang bisa membaca dan memenuhi tujuan tersebut.

Pemikiran Muhammad ‘Ābid al-Jābirī ini kemudian dituangkannya untuk menafsirka ayat-ayat al-Qur`an dengan metode *nuzuly*, disebutnya dengan nama *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*. Tertarik dengan model pembacaan al-Jābirī atas al-Qur`an, tulisan ini berusaha mengkaji konsistensi kritik al-Jābirī atas *qiyās bayāni* dan *qiyās ‘irfāni* serta gagasannya *qiyās burhāni* dan aplikasinya. Untuk menganalisis teori ini dalam penafsiran al-Jābirī penulis menggunakan metode kepustakaan dengan mengumpulkan buku karya al-Jābirī serta data dan dokumen yang telah terdokumentasi, kemudian dijelaskan dengan metode deskriptif-analisis.

Penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan: Pertama, al-Jābirī konsisten dengan kritiknya atas *qiyās bayāni* dan *qiyās ‘irfāni* serta gagasannya *qiyās burhāni* yaitu sebuah teori yang mencoba meminimalisir keberpihakan seorang mujtahid dalam proses penalaran sehingga hasil dari proses teori *qiyās* tetap konsisten dengan prinsip kausalitas tanpa batas. Kedua, konsep dan aplikasinya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an yaitu kritik *‘illat* dalam *qiyās bayāni* digantikannya dengan *hikmaḥ* sebagai bentuk gagasan teori *qiyās burhāni* (*maslahah mursalah*) yang lebih mengutamakan *maqāsid al-shair’ah*. Seperti hukum keharaman *khamr* bisa lebih ditegaskan dengan argumen merusak akal atau membahayakan nyawa seseorang daripada hanya karena sifat memabukkan. Sedangkan untuk *qiyās ‘irfāni*, menurut al-Jābirī Tuhan tidak patut dianalogikakan, sifat Tuhan adalah *qadim* dan berbeda dengan segala sesuatu. Semua pembahasan teologi yang diperdebatkan ulama adalah tidak lain mengenai masalah politik-ideologi manusia yang tidak ada kaitannya dengan Tuhan (Allah). Karena gagasan dan hasil dari penerapan teori al-Jābirī ini, dia justru banyak mendapat kritikan dan pujian disisi lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM i

PERNYATAAN KEASLIAN ii

PERSETUJUAN PEMBIMBING iii

PENGESAHAN TIM PENGUJI iv

KATA PENGANTAR v

MOTTO vii

PEDOMAN TRANSLITERASI viii

ABSTRAK x

DAFTAR ISI xi

BAB I: PENDAHULUANAN

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah 14

C. Rumusan Masalah 14

D. Tujuan Penelitian 15

E. Manfaat Penelitian 15

F. Kerangka Teori 16

G. Penelitian Terdahulu 18

H. Metode Penelitian 19

1. Jenis Penelitian 19

2. Sifat Penelitian 20

3. Teknik Pengumpulan Data 20

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Teknik Analisis Data 21

I. Sistematika Pembahasan 22

BAB II: MUHAMMAD ‘ĀBID AL-JĀBIRĪ DAN *FAHM AL-QUR`ĀN AL-ḤAKĪM; AL-TAFSĪR AL-WĀḌIḤ ḤASBA TARTĪB* AL-NUZŪL

A. Biografi M. ‘Ābid al-Jābirī 24

1. Latar Belakang Pendidikan dan Karir Intelektual al-Jābirī 25

2. Karya-karya al-Jābirī 30

B. Biografi Tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* 32

1. Motivasi Penulisan 33

2. Metode dan Corak 34

3. Sistematika Tartib al-Nuzūl 37

4. Sistematika Penulisan 54

5. Sumber Penafsiran 57

BAB III: TEORI *QIYĀS BURHĀNI*

A. Pengertian *Qiyās Burhāni* 59

B. Teori *Qiyās* Konvensional..... 64

1. Konstruksi *Qiyās* Konvensional..... 65

2. Klasifikasi *Qiyās* Konvensional..... 68

C. Klasifikasi Teori *Qiyās* al-Jābirī 71

1. Nalar *Qiyās Bayāni* 71

2. Nalar *Qiyās ‘Irfāni* 78

3. Nalar *Qiyās Burhāni* 85

D. Pandangan dan Kritik Terhadap Teori *Qiyās Burhāni al-Jābirī*..... 89

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV: APLIKASI *QIYĀS BURHĀNI* TERHADAP PENAFSIRAN AL-JĀBIRĪ DALAM KITAB TAFSIR *FAHM AL-QUR`AN AL-ḤAKĪM*

A. Konsep *Qiyās Burhāni* dalam Penafsiran Ayat Teologi 100

B. Aplikasi *Qiyās Burhāni* dalam QS. al-Shūrā [42]: 11 dan 52..... 101

C. Konsep *Qiyās Burhāni* dalam Penafsiran Ayat Hukum..... 115

D. Aplikasi *Qiyās Burhāni* dalam QS. Al-Maidah [5]: 90-93 118

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan 131

B. Saran..... 132

DAFTAR PUSTAKA 133

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah yang paling sempurna dengan diberikannya akal untuk berpikir dan berkembang dalam memajukan peradaban. Manusia juga dibekali al-Qur`an dan sunnah sebagai petunjuk untuk meniti jalan kebenaran dan menghindari jalan kemunkaran. Al-Qur`an sebagai sumber hidayah serta pelita bagi umat manusi menempati posisi paling tinggi dalam kebutuhan jiwa seorang manusia. Harun Nasution menyebutkan bahwa al-Qur`an adalah kitab yang sempurna isinya, yaitu mengandung segala aspek permasalahan yang ada dalam kehidupan manusia.[1]

Al-Qur`an adalah kitab suci yang senantiasa menjadi pengingat bagi manusia tentang asal usul Ilahiyah, al-Qur`an juga selalu memberikan sebuah petunjuk atau latar belakang yang gamblang untuk merefleksi diri dari masa ke masa. Dengan demikian, untuk memahami al-Qur`an akal menjadi sangat penting untuk digunakan dalam pencarian pengembangan diri atau cara-cara menyelesaikan semua masalah kehidupan manusia yang seiring berjalannya waktu akan terus datang dan berkembang sesuai dengan kultur sosial dan budaya disekitarnya.

Dalam perkembangannya manusia mempunyai sebuah kultur budaya dan bahasa yang akan sangat mempengaruhi cara pandang dan berpikir masing-

[1] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing individu. Salah seorang pemikir Jerman, Header (1744 M-1883 M) yang dikutip oleh Husein Aziz menjelaskan bahwa bahasa dapat membentuk cara pandang penuturnya terhadap dunia. Ia melihat bahwa bahasa tidak hanya merupakan sarana berpikir tetapi juga membentuk pemikiran. Disini Header mengkaitkan karakteristik bahasa dengan karakteristik penuturannya dengan mengatakan bahwa suatu bangsa berbicara sebagaimana ia berpikir dan berpikir sebagaimana ia berbicara. Bahkan suatu bangsa menyimpan pengalamannya dengan unsur-unsur kebenaran dan kesalahan-kesalahannya dalam bahasanya dan mewariskannya kegenerasi-generasi berikutnya.[2]

Ketika manusia mencoba memahami al-Qur`an yang diturunkan menggunakan teks bahasa Arab (*naql*) dengan menggunakan nalar (*'aql*) dalam ilmu penafsiran—sedangkan tidak semua manusia dilahirkan bisa berbahasa Arab—maka dari itu, diperlukan ilmu bahasa Arab serta metode dan syarat-syarat tertentu untuk bisa memahaminya. Dalam dunia tafsir ijtihad dengan menggunakan *al-ra'yu* atau akal disebut *tafsir bi al-ra'yu* yaitu tafsir yang sesuai dengan tujuan pembuat hukum (Allah), jauh dari kebodohan dan kesesatan, sejalan dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, berpegang pada *uṣlub* (susunan) bahasa Arab dalam memahami *naṣ al-Qur`an*.[3]

Salah satu teroi bahasa Arab yang sangat signifikan dalam memahami al-Qur`an adalah teori *Qiyās*. *Qiyās* dalam bahasa Indonesia dikenal dengan sebutan

---

[2] Husein Aziz, *Dari Bahasa ke Pemikiran; Studi tentang Hubungan Logika Bahasa dengan Pengetahuan Islam* (Surabya, UIN Sunan Ampel Surabaya: 2004), 1.
[3] Ansori, *Tafsir bil Ra'yi: Menafsirkan al-Qur`an dengan Ijtihad* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

analogi yang berarti mengukur atau membandingkan. Berbicara tentang analogi adalah proses penalaran antara dua hal yang berbeda. Dalam mengadakan perbandingan orang mencari kesamaan dan perbedaan diantara hal-hal yang dipertimbangkan, kalau dalam perbandingan itu orang hanya memperhatikan persamaannya saja, tanpa melihat perbedaannya maka timbullah analogi tersebut.[4] Dengan begitu kita bisa memahami bahasa Arab dengan perantara bahasa Indonesia. Penalaran analogi seperti ini dalam ilmu al-Qur`an atau tafsir disebut sebagai takwil, sedangkan dalam ilmu *balaghah* disebut *tashbih,* dalam ilmu *uṣul al-fiqh* yang biasa disebut *Qiyās* , dan dalam ilmu kalam disebut *istidlal.*

Takwil sendiri mempunyai beberapa definisi yang diperdebatkan, akan tetapi salah satu definisi takwil sangat dekat dengan analogi yaitu takwil menurut ulama mutaakhirin dalam buku *Mana' al-Qaṭan,* takwil berarti memalingkan makna lafadz yang kuat kepada makna yang lemah karena dalil yang menyertainya.[5] Dalil yang menyertainya dalam konteks ini sama halnya dengan fungsi *' illah* dalam teori *Qiyās* .

Awal mula perjalanan sejarah sistem bahasa Arab, *Qiyās* merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif dalam membentuk pemikiran keagamaan yang berkaitan baik dalam ilmu kalam, ilmu fikih dan ilmu tasawuf. Hal ini dapat kita lihat dan buktikan dengan lahirnya madhhab-mahdhab fikih, ilmu kalam dan ilmu tasawuf. Pengaruh tersebut terjadi sebelum masa *tadwin*[6] merupakan aktifitas

---

[4] Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), 157.
[5] Mana' Khalil al-Qatan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur`an* (Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2006), 459.
[6] Husein Aziz, *Dari Bahasa ke Pemikiran*..., 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

intelektual yang sangat efektif dalam rangka memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an untuk menjawab berbagai masalah seiring perkembangan zaman.

Akan tetapi setelah era tadwin aktivitas intelektual tersebut menjadi terikat sedemikian rupa oleh teks dan presenden-presenden masa lalu (*salaf*), apalagi kerangka referensi berupa teks kebahasaan merupakan kerangka yang sangat terbatas yang seringkali hanya dijadikan alat pembenar bagi aliran dan madhhab hukum yang ada. Satu lafadh atau ibarat dalam dunia fikih bisa mempunyai beragam pengertian kebahasaan yang justru seringkali saling bertentangan satu dengan yang lainnya. Hubungan lafadh dan makna seperti ini disebut oleh al-Jābirī sebagai relasi keserbabolehan (*jawaz*) dan keserbamungkinan (*ihtimal*).[7]

Relasi keserbabolehan (*jawaz*) dan keserbamungkinan (*ihtimal*) tersebut menurut al-Jabiri disebabkan pengadopsian kemurnian bahasa Arab kalangan Badui (*al-A'rab*) pada sisi yang lain justru mengakibatkan kontra-produktif dengan perkembangan peradaban dunia Islam, khususnya dalam peradaban fikih yang juga terus berkembang. Karena bahasa Arab Badui mempunyai dua karakter, yaitu a-histori dan *physical*. Berkarakter a-histori, karena dinamisasi internal bahasa Arab yang lebih mengandalkan pada derivasi[8] kata merupakan sebuah proteksi yang dimiliki bahasa ini dari perubahan dan perkembangan sebagaimana dikehendaki oleh sejarah. Karakter ini menurut Edward Atiyah juga ditandai dari

---

[7] Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jābirī: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani* (Ponorogo: STAIN PRESS, 2014), 66-67.

[8] Dalam ilmu linguistik, derivasi adalah proses pembentukan kata yang menghasilkan leksem baru (menghasilkan kata-kata yang berbeda dari paradigm yang berbeda); Pembentukan derivasi bersifat tidak dapat diramalkan. Lihat http//id.wikipedia.org/wiki/Derivasi (11 Oktober, 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karakteristik pola pikir Arab yang lebih banyak dikuasai oleh kata daripada ide, dan oleh ide daripada fakta.

Bahasa Arab Badui juga berkarakter physical, karena bahasa mereka merupakan refleksi dari kodisi kehidupan, pola pikir dan persepsi yang bersifat fisik (inderawi). Menjadikan bahasa Arab Badui sebagai rujukan kodifikasi berarti juga membatasi dunia bahasa Arab itu sendiri sebagaimana terbatasnya dunia *al-'Arab*.[9]

Karena itu al-Jābirī mengemukakan sebuah konsep yang disebutnya sebagai "keterputusan epistimologi", epistimologi merupakan cabang ilmu filsafat yang membicarakan mengenai hakikat ilmu, dan ilmu sebagai sebuah proses usaha pemikiran yang sistematis dan metodik untuk menemukan prinsip kebenaran yang terdapat pada suatu obyek kajian ilmu.[10] Dengan mengajukan konsep "keterputusan epistimologi" ini al-Jābirī ingin menunjukkan adanya peluang untuk membebaskan nalar Arab dari kungkungan otoritas teks, dari otoritas masa lalu dan juga dari belenggu tradisionalisme.[11]

Dengan konsep tersebut al-Jābirī memetakan tiga istilah epistem nalar Arab dalam bukunya *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Formasi Nalar Arab); Pertama, *nalar bayāni* atau nalar agama yang menurutnya adalah nalar Arab murni yang bercermin pada ilmu-ilmu kebhasaan dan agama, nahmu, balaghah dan kalam. Kedua, *nalar burhāni* nalar ini yang diusung al-Jābirī yang merupakan formasi

---

[9] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Formasi Nalar Arab:Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), 130.
[10] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), xi.
[11] Ibid., xvii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nalar Yunani (Aristoteles) dan tercermin dalam ilmu-ilmu filsafat. Ketiga, *nalar 'irfāni* yang dianggapnya sebagai *irrasional* sebagai peninggalan tradisi kuno yang diwarisi agama-agama, filsafat klasik seperti genosis Yunani, emanasi Persi dan mistisme Hindi.[12] Al-Jābirī sendiri tidak menyebut ketiga nalar tersebut sebagai epistimologi. Karena istilah epistimologi baru datang kemudian juga karena awal kritik terhadap nalar Arab yang dimaksud adalah *Qiyās* Imam Shafi'i yang disebutnya sebagai *Qiyās bayāni*. Maka tidak aneh jika teorinya disebut sebagai *Qiyās burhani.*[13]

Pemikiran al-Jabiri tersebut lahir tidak lepas dari dikarenakan keadaan kondisi sosial-masyarakat ia berkembang pada era post-strukturalisme dan post-modernis Arab-Islam yang sedang diporak-porandakan oleh penjajah orang non-muslim yang sedang berjaya pada masanya. Al-Jābirī tengah gelisah pada fenomena sikap dan nalar Arab yang mengarah pada kecenderungan *irrasionalisme*. Karena itu dia mencoba mengembalikan unsur-unsur kejayaan dan kegemilangan bangsa Arab-Islam dengan berupaya mengkritik nalar Arab yang telah mendominasi penganutnya secara tidak sadar dengan cara merekonstruksi. Bagi al-Jābirī perubahan struktur nalar dengan menggantinya dengan nalar lain yaitu "praksis rasionalisme", dalam persoalan pemikiran, kehidupan dan praksis rasionalisme kritis yang ditujukan terhadap tradisi yang mewarisi segenap otoritas berfikir dalam bentuk bangunan yang tidak sadar, yaitu otoritas teks, otoritas masa lalu dan otoritas *Qiyās*. Al-Jābirī terinspirasi oleh semangat kritisisme Ibn Hazm

[12] Ibi., xxxviii.
[13] Lihat judul tesis Abid Rohmanu yang diterbitkan sebagai referensi penelitian ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan al-Shatibi serta rasionalisme Ibn Rusyd, yang merupakan dasar baginya untuk membangun tradisi rasionalisme. Dengan semangat rasionalisme Al-Jābirī kemudian membangun proyek kritiknya.

Proyek kritik al-Jābirī dimulai dari praktik teori *Qiyās* yang merupakan pencangkokakan dari *tashbih* yang dilakukan oleh Imam Shafi'i (w. 204 H)—sebagai *the founder of Qiyās* —terhadap aspek *balaghah* yang merupakan logika (mantiq) yang berfungsi sebagai penalaran deduktif (*istidlâl*) dalam wacana mantiq. Pada masa muda Imam Shafi'i sempat berinteraksi secara intensif dengan al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (w. 170 H) —orang pertama yang memperkenalkan metode *Qiyās*— setelah itu dengan murid al-Khalil, Imam Sibawayh (w. 180 H). Imam Shafi'i menerepkan syarat '*illah* dengan batasan atau ukuran tertentu yang menurut al-Jabiri menjadikan jumudnya penalaran akal. Terlebih lagi ketika teori tersebut masuk dalam ilmu teologi yang menurut al-Jābirī tidak masuk akal jika Tuhan bisa dianalogikakan dengan selain-Nya.[14]

Selanjutnya dengan cara pandang dan teori *qiyās burhāninya* al-Jābirī menulis karya kitab tafsirnya yang berjudul *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*: *Tafsir al-Waḍiḥ Ḥasba Tartib al-Nuzūl*. Al-Jābirī menulis kitab tafsirnya dengan metode *maudhu'i nuzulī*. Al-Jābirī memulai penafsiran dalam *muqadimah*-nya dengan sebuah pertanyaan, "Bagaimana memahami al-Qur`an?" yang dimaksudkan dengan tujuan sebagai pendorong para ulama ahli berfikir supaya berani bergerak maju melampaui visi kitab-kitab tafsir sebelumnya untuk membantu umat

[14] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Formasi Nalar Arab*..., 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memeperoleh pemahaman baru tentang situasi kontemporer yang mereka hadapi dengan al-Qur`an.[15]

Dalam kritiknya al-Jābirī mengungkapkan keberpihakan para mufasir dalam menganalisis ayat-ayat al-Qur`an dengan menggunakan teori analogi (*qiyās*) jenis *bayāni* dan *'irfāni*. Seperti penetapan tatacara wudhu dalam penafsiran imam Fakhruddin ar-Rāzī yang bermadhhab Shafi'i menunjukkan keberpihakan pada madhhab yang dianutnya. Ketika beliau menafsirkan QS. al-Maidah [5]: 6 sebagai berikut;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit[16] atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh[17] perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

Penafsirannya ar-Rāzī dalam kata "وامسحوا برءوسكم" menjelaskan tentang perbedaan pendapat antar empat imam madhhab fikih sunni yang menjelaskan batasan pengusapan pada kepala dalam berwudhu. Berkaitan dengan perdebatan

[15] Muhammad ;Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*: *Tafsir al-Waḍiḥ Ḥasba Tartib al-Nuzūl*, Jilid. I (Lebanon: Markaz Dirasat al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2008), 6.
[16] Maksudnya: sakit yang tidak boleh kena air.
[17] Artinya: menyentuh. menurut jumhur Ialah: menyentuh sedang sebagian mufassirin Ialah: menyetubuhi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut ar-Rāzī seorang mufasir yang bermadhhab Shafi'i, beliau mengungkapkan pendapatnya yang memihak imam Shafi'i dengan menggunakan argumen analoginya, berikut keterangannya; "Imam Shafi'i rahimahullah berkata: wajib mengusap kepala sedikitnya pada salah satu bagian dari kepala. Sementara Imam Malik mewajibkan seluruhnya (kepala) terbasuh, dan Imam Abu Hanifah (w. 767 M) mengatakan seperempatnya (kepala). Argumentasi Shafi'i tentang menusap salah satu dari bagian kepala adalah diumpamakan dengan perkataan: '**Saya mengusap sapu tangan**'. Hal ini tidak benar kecuali apabila mengusap secara keseluruhan. Adapun apabila saya mengatakan: '**Saya mengusap tangan dengan sapu tangan**', maka hal ini dianggap cukup dalam membenarkan mengusap dua tangan dengan salah satu bagian sapu tangan". Jika saya menetapkan hal ini, maka "mengusap kepala" cukup dengan mengusapkan tangan pada salah satu bagian dari kepala. Karena dalam ayat tersebut tidak ditentukan ukurannya. Dan tidak ada dalil lain yang membatalkannya. Dan ini adalah istinbat ayat yang baik.[18]

Dalam rekonstruksi *Qiyās*; pertama adalah peristiwa pokok yang menjadi dasar analogi (*Far'*) yaitu mengusap kepala dengan air. Kedua, persamaan prinsipal yang menjadi pengikat (*'aṣl*) yaitu mengusap tangan dengan sapu tangan. Ketiga, gejala peristiwa yang akan dianalogikakan (*'illah*) adalah ukuran bagian tubuh yang diusap. Jadi dengan melihat rekonstruksi ini akan bisa dicerna oleh akal nalar manusia dalam memahami sebuah teks ayat al-Qur`an.

[18] Fakhruddin ar-Rāzī, *Mafâtiḥul Ghaīb* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), juz. 11, 162-163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian al-Jābirī menjelaskan *Qiyās* seperti ini hanya menghasilkan pengetahuan yang bersifat subyektif-relatif. Unsur paling krusial yaitu ketetapan pembatan dalam ukuran dan batasan *'illah* dari teori *Qiyās* Imam Shafi'i seperti ini menurut al-Jābirī telah meminimalisasi peran akal dalam menghasilkan produk hukum. Akal dalam teori ini hanya menjadi sistem yang mengabdi sepenuhnya pada otoritas teks atau yang analogi dengannya. Kecerdasan akal manusia telah dibatasi untuk memperluas cakupan kandungan hukum dari sebuah teks dan menjadikan teks sebagai satu-satunya pemegang otoritas.[19] Lebih parah lagi ketika *'illah* terseret pada arus perdebatan teologis (kalam) al-Jābirī menolak semua perdebatan persoalan yang bersumber dari analogi, karena kuatnya arus transendentalisme yang bukan merupakan ranah kemanusiaan dan efeknya. Menurutnya obyek hakiki ilmu *Qiyās* bukanlah persoalan teologi akan tetapi ilmu ini dirumuskan dan dimaksudkan sebagai piranti metodologis yang bersifat *'amaliyah* (praktis) atau dengan kata lain merupakan teori bagi realitas yang bersifat empirik. Perhatian yang besar terhadap *sabab-nuzul*, *naskh mansukh* dan konsep *makkiyah-madaniyah* dalam penafsiran pada dasarnya adalah untuk menegakkan realitas.[20]

Seperti contoh lainnya dalam penafsiran al-Rāzī tentang ayat-ayat teologi, al-Rāzī menganut kaidah yang diajarkan oleh gurunya ahli sufi yaitu Syekh Najm

[19] Al-Jābirīy, *Takwin al-'Aql al-'Arabiy: Naqd al-'Aql al-'Arabiy*... 65.
[20] Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Tashbihi al-Jābirī*... 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Din al-Kurdy (w. 1276 M)[21] beliau menyatakan "Bahwa Allah swt. tidak menciptakan sesuatu di alam nyata kecuali memiliki bandingan di alam ide".[22] Perbandingan disini beliau menggunakan teori *Qiyās*. Seperti dalam QS. al-Ra'du [13]: 17[23] al-Rāzī menjelaskan penafsiran ahli sufi didalam kitab tafsirnya dengan menyebut qâla *ahli ma'ânî*. Dalam penafsiran ayat-ayat teologi lainnya (Ilmu Kalam) yang melahirkan sebuah kaidah oleh ar-Rāzī ditegaskan "Bahwa sistematika al-Qur`an ketika mengungkapkan bukti ketuhanan melalui dua cara,"[24] *Pertama*, berpegang pada realita menuju pada sebuah makna yang tersembunyi, berangkat dari hal yang umum ke khusus, atau berpegang dari realitas menuju hakikat. Dalam redaksi aslinya ar-Rāzī mengatakan: "Hendaknya anda berpegang pada realitas yang satu kepada realitas yang lainnya menuju makna tersembunyi yang satu kepada yang tersembunyi lainnya." *Kedua*, dengan jalan berargumentasi mulai dari paling tinggi, paling agung dan paling mulia hingga menurun pada tingkatan yang paling bawah maupun yang paling rendah.[25] Menurut al-Jabiri bagaimana bisa hakikat Tuhan diartikan sama dengan realitas duniawi seperti itu?

Padahal dalam tulisan Suqiyah Mushafa'ah tentang *Epistimologi al-Qur`an* menjelaskan tentang subjek yang mencapai objek pengetahuan yang melibatkan *naqli* dan *aqli* harus memiliki tujuan teologis. Integrasi dari

---

[21] Aswadi, *Konsep Syifa' dalam al-Qur`an: Kajian Tafsir Mafâtiḥul Ghaib Karya Fakhruddin ar-Râzî* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012), 35.
[22] Husein Aziz, *Dari Bahasa ke Pemikiran*..., 85.
[23] Fakhruddin ar-Rāzī, *Mafâtiḥul Ghaib*..., Juz. 19, 36-39.
[24] Faizah Ali Syibromalisi, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern (Jakarta: LP UIN Syarif Hidayatullah*, 2011), 66.
[25] Fakhruddin ar-Rāzī, *Mafâtiḥul Ghaib*..., Juz. 19, h. 227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pencapaian objek pengetahuan melalui ketiga metode al-Jābirī tersebut akan melahirkan kesaksian dan pembuktian kebenaran yang valid, yang secara aktual berpotensi melahirkan keimanan dan sikap patuh bagi subjek terhadap berbagai aturan dan tuntunan Allah yang tertuang di dalam ayat-ayat-Nya sebagai konsekuensi atas pengalaman spiritual yang dirasakan saat merespon objek pengetahuan.[26] Jika tanpa salah satunya, maka akan tidak akan melahirkan kebenaran apapun.

Menegaskan pendapat ini Amin Abdullah menjelaskan tetang idealnya relasi antar ketiga epistem al-Jābirī adalah berpola sirkuler dalam rangka saling bekerjasama dan menutupi kelemahan epistem lain.[27] Seperti dalam pembahasan hukum internasional (HAM) dalam masyarakat muslim, rumusan hukum Islam tidak lagi bisa bersandar hanya pada epistem *bayāni* atau *burhāni* saja, akan tetapi mutlak juga menggunakan epistem *'irfāni* yang lebih menonjolkan simpati, empati dan *understanding others*. Rumusan hukum yang demikian akan melahirkan pola keberagamaan yang toleran dan tidak kering ditengah kemajuan masyarakat. Maraknya aksi-aksi kekerasan atas nama agama diyakini banyak pihak sebagai buah dari dominasi epistem *bayāni* dan menjauhkan epistem yang lain dalam memahami hukum Islam.[28]

Secara umum *qiyās* dalam penafsiran al-Qur`an yang dibangun diatas otoritas teks dan otoritas salaf dengan analogi (*qiyās*) sebagai metode kerja

---

[26] Suqiyah Mushafa'ah, *Epistimologi al-Qur`an dalam Pmetaan Keilmuan Islam di Indonesia* (Surbaya: LP. UINSA, 2007), 59.
[27] M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitb Suci", *al-Jami'ah,* 39 (Juli-Desember, 2001), 387.
[28] Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Tashbihi al-Jābirī*... 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utamanya, menurut Aksin Wijaya hasil dari penalaran *qiyās* tersebut akan berbeda sesuai dengan peradaban masing-masing daerah negara tempat berkembang seorang mufasir. Seperti pada peradaban Hermes-Persia yang mendasarkan pandangan dunianya pada nalar hermes (mistik) melahirkan nalar '*irfāni* berupa tasawuf. Peradaban Falsafah-Yunani yang dibangun diatas koheresensi argumen-argumen logika melahirkan nalar *burhāni* berupa filsafat Islam dan peradaban Ilmiah-Barat yang dibangun diatas pondasi tata kerja nelar empiris-*burhāni* menghasilkan ilmu empiris berupa sains dan teknologi.[29]

Untuk itu dalam perspektif al-Jābirī kedua kaidah *Qiyās* (*bayāni-'irfani*) tersebut tidak bisa ditetapkan untuk menafsirkan ayat-ayat hukum apalagi teologi dengan menggunakan *'illah*, karena menurut al-Jābirī hasil dari teori analogi model ini adalah spekulatif (*al-ẓan*) dan hal tersebut tidak mempunyai ujung penyelesaian. Sedangkan sifat-sifat serta perbuatan Allah tidak bisa dibayangkan dan dibatasi dengan hal apapun.[30] Al-Jābirī lebih cenderung ingin membangun hukum atas dasar hubungan sebab-akibat, atau yang lebih dikenal dengan hukum kausalitas. Lalu bagaimana al-Jābirī akan menafsirkan al-Qur`an dengan nalar burhān saja? Apa yang akan dihasilkan dari penafsirannya? Benarkah akan membuktikan dan melahirkan kebenaran seperti yang dia kemukakan? atau tidak sama sekali.

[29] Ibid., ix.
[30] Ibid., 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang diatas penulis mengidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut;

1. *Qiyās burhāni* dalam penafsiran al-Qur`an menurut M. ‘Ābid al-Jābirī.
2. Kedudukan *qiyās burhāni* dalam penafsiran al-Qur`an menurut M. ‘Ābid al-Jābirī.
3. Hubungan *qiyās burhāni* dengan ilmu kalam, ilmu tasawuf dan ilmu fikih dalam penafsiran al-Qur`an menurut M. ‘Ābid al-Jābirī.
4. Implikasi *qiyās burhāni* terhadap penafsiran al-Qur`an menurut al-Jābirī dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm.*
5. Pengaruh *qiyās burhāni* dalam keputusan hukum Islam menurut pandangan M. ‘Ābid al-Jābirī.

Dari identifikasi masalah diatas penulis melihat luasnya kemungkinan penelitian, karena itu penulis akan menfokuskan penelitian ini supaya lebih spesifik hanya pada masalah yang berkaitan dengan *Qiyās burhāni* dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur`an menurut M. ‘Ābid al-Jābirī serta implikasi *Qiyās burhāni* dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm.*

C. Rumusan Masalah

Rumusan masalah yang akan dibahas berdasarkan identifikasi masalah diatas adalah sebagai berikut;:

1. Bagaimana teori *Qiyās burhāni* menurut M. ‘Ābid al-Jābirī?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Bagaimana aplikasi teori *Qiyās burhāni* terhadap penafsiran al-Qur`an dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini diarahkan untuk menjawab rumusan masalah sebagai berikut;

1. Untuk menegtahui *Qiyās burhāni* menurut M. ‘Ābid al-Jābirī.
2. Untuk menegtahui aplikasi teori *Qiyās burhāni* terhadap penafsiran al-Qur`an dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*.

E. Manfaat Penelitian

Hasil dari penelitian ini, selain sekurang-kurangnya untuk menambah wawasan penulis, penelitian ini diharapkan bermanfaat baik dalam aspek teoritis maupun praktis;

1. Aspek teoritis

a. Memeberikan kontribusi bagi perkembangan khazanah keilmuan sesuai dengan disiplin ilmu al-Qur`an dan Tafsir khususnya dalam perkembangan penafsiran analogi.

b. Sebagai bahan informasi bagi peneliti berikutnya dalam rangka menemukan perspektif baru dan lebih luas atas permasalahan yang sama dalam satu cakupan pembahasan.

2. Aspek Praktis

Penulis bisa mengetahui seberapa besar pengaruh analogi terhadap penafsiran al-Qur`an dalam tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* karya M.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Ābid al-Jābirī. Sehingga penulis bisa menyimpulkan hasil akhir penelitian ini.

F. Kerangka Teori

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Selain itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.[31]

Penafsiran analogi dalam al-Qur`an mengenai ayat-ayat hukum menimbulkan pro dan kontra. Dipihak ulama yang pro, bisa disebut empat imam madhhab Sunni dan Shi’ah Zaydiah. Sedangkan yang kontra diwakili oleh madhhab Ẓahiriyah salah satunya Ibn Hazm (w. 1064 M) dan beberapa kalangan Mu’tazilah, termasuk pimpinan mereka Ibrahim bin Nazzam (w. 835 M).[32] Tidak sampai disini, perbedaan pendapat selanjutnya terjadi diantara *fuqaha* Sunni, Imam Shafi’iy adalah sosok yang melahirkan teori *Qiyās* dalam mengadakan penggalian hukum Islam dan kurang begitu mempopulerkan teori hukum maslahah dalam hal yang tidak memperoleh penegasan dari nash. Ia lebih suka berbicara tentang *‘illat* hukum (alasan hukum). Menurutnya maslahah telah tersimpul didalam *‘illat*. Tindakan tersebut dinilai oleh sebagian ulama termasuk al-Jābirī sebagai pembatasan terhadap ijtihad dan hal tersebut dianggap

[31] Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 20.
[32] Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyas al-Jābirī; ...*, 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan sebuah kekakuan, karenanya mereka mencoba mengakomodasikan teori-teori lain seperti *istiḥsan, istiṣhab* dan *istiṣlaḥ*.[33]

Begitu juga perbedaan pendapat mengenai penafsiran analogi dalam teori sufi mengenai ayat-ayat al-Qur`an yang mereka tafsirkan. Sebagian berpendapat tidak dapat diterima, pendapat ini diantaranya diungkapkan oleh Imam Shafi'i dan al-Zarkashi (w. 1392 M).[34] Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa penafsiran analogi kaum sufi dapat diterima, mereka mengemukakan beberapa syarat. Seperti ulama tafsir kontemporer Quraish Shihab memberikan syarat-syarat sebagai berikut;

1. Maknanya harus lurus, tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat keagamaan, tidak juga dengan lafal ayat.
2. Tidak menyatkan bahwa itulah satu-satunya makna ishari yang ditarik dengan ayat al-Qur`an.
3. Ada korelasi antara makna ishari yang ditarik dengan ayat al-Qur`an.
4. Ada dukungan dari sumber ajaran agama yang mendukung makna *ishari* tersebut.[35]

Untuk menjelaskan kerangka metode *Qiyās burhāni* dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur`an penulis menggunakan teori epistimologi *Qiyās* yang dikemukakan oleh al-Jābirī.

---

[33] Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogayakarta: LkiS, 1994), 43.
[34] Wahyudi, *Ta'wil Sufi al-Ghazali dan Ibn 'Arabi Terhadap ayat-ayat al-Qur`an* (Tesis: UINSA, 2017), 8.
[35] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 370.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut al-Jābirī dalam kebudayaan Arab-Islam ada tiga epistimologi yang berkembang yaitu *bayâni, burhâni* dan *irfâni* yang memiliki kriteria berbeda satu sama lain. *Bayâni* menggunakan teks suci, *ijma'* dan *ijtihad* sebagai sumber utuma yang bertujuan mengkonstruksi konsep tentang alam dengan menggunakan akidah Islam. *Burhâni* menggunakan kekuatan pengetahuan alamiah manusia berupa indera, eksperimen dan hukum akal murni untuk mendapatkan pengetahuan secara universal atau partikular untuk mengkonstruksi tentang alam. Sedangkan *'irfâni* secara umum menggunakan *kashf* dan *'ilham* sebagai metode memperoleh pengetahuan serta bertujuan menyatu dengan Tuhan.[36]

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu menjadi sangat penting untuk membantu penelitian selanjutnya dan juga untuk membuktikkan sebuah orisinilitas penelitian yang akan dilakukan. Sejauh pengamatan penulis ada beberapa karya terkait dalam pembahasan mengenai masalah *Qiyās* adalah laporan individu oleh Ahmad Saiful Anam dengan judul penelitian *Pemikiran Imam al-Ghazaliy dalam Bidang Hukum Fiqh (Studi tentang Qiyās dan Permasalahannya)* diterbitkan oleh Lembaga Penelitian IAIN Surabaya 2002, yang fokus dalam membahas *Qiyās* dalam pandangan al-Ghazali pada bidang permasalahan hukum fikih saja bukan pada pengaruh keseluruhan penafsiran *Qiyās* terhadap ilmu lainnya.

Juga laporan penelitian individu lainnya ditulis oleh Husein Aziz dengan judul *Dari Bahasa ke Pemikiran (Studi tentang Hubungan Logika Bahasa dengan*

[36] M. 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2009), 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengetahuan Islam) diterbitkan juga oleh Lembaga Penelitian IAIN Surabaya 2002. Yang fokus dalam pembahasan pengaruh *Qiyās* dalam keilmuan Islam lainnya, seperti pengaruh dalam ilmu fikih, ilmu tasawuf dan ilmu kalam bukan dalam kajian kitab tafsir.

Adapun kajian tesis yang telah dibukukan karya Abid Rohmanu dengan judul *Kritik Nalar Qiyās i al-Jābirī; Dari Nalar Qiyās i Bayani ke Nalar Qiyās i Burhani*. Buku ini sepenuhnya menjelaskan pemikiran al-Jābirītentang teori epistem *Qiyās burhāni* yang dibawah oleh al-Jābirīuntuk pembaharuan pemikiran *Qiyās bayani* yang menurutnya *out of date*. Tesis ini hanya mengsusung materi metodologi, belum sampai pada contoh aplikasi dalam penafsiran al-Qur`an.

Terdapat juga satu tulisan dalam Jurnal Studi Keislaman dari STAIN Pamekasan yang membahas tentang kritik Nalar ‘Ābid al-Jābirī dan Muhammad Arkoun tanpa membandingkannya dalam kajian kitab tafsir dan bukan dalam ruang lingkup penafsiran.

Selain karya-karya yang telah disebutkan, penulis belum menemukan penelitian yang sama dengan penelitian yang akan dibahas tentang *Qiyās burhāni* dalam Kitab Tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* karya M. ‘Ābid al-Jābirī.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif yakni penelitian yang didapat melalui prosedur *non statistic* dan matematis, sehingga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghasilkan data deskriptif dalam bentuk narasi.[37] Disebut kualitatif karena sumber data yang akan dieksplorasi berupa pernyataan verbal yang tertuang dalam bentuk tulisan.

Penelitian ini termasuk dalam penelitian normatif yang menggunakan model penelitian kepustakaan (*library reserch*). Penelitian kepustakaan adalah penelitian yang didasarkan pada tempat atau sumber data dimana penelitian ini dilaksanakan.[38]

2. Sifat penelitian

Sifat penelitian ini adalah deskriptif-analis, karena penelitian ini mencoba menggambarkan pemikiran al-Jābirī tentang kedudukan *Qiyās* dalam penafsiran al-Qur`an serta menguraikan isi penafsiran mengenai impikasi *Qiyās burhāni* terhadap ayat-ayat al-Qur`an dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* karya M. ʻĀbid al-Jābirī.

3. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, maka teknik pengumpulan data yang akan penulis gunakan adalah studi dokumentasi. Dokumentasi asal katanya adalah dokumen yang artinya barang-barang tertulis. Dalam teknik pengumpulan data dengan metode dokumentasi ini,

[37] Anslem Straus dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tata Langkah dan Teknik Teorisasi Data*, terj, M. Shodiq dan Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 4.
[38] Imam Bawani, *Metodologi Penelitian Pendidikan Islam* (Sidoarjo: Khazanah ilmu, 2016), 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penuis meneliti benda-benda tertulis seperti buku, dokumen dan tulisan karya ilmiyah lainnya.[39]

Dari teknik dokumentasi ini maka akan didapatkan dua sumber bahan rujukan, yaitu;

a. Bahan Data Primer

Bahan data primer adalah bahan pustaka yang terkait dengan penelitian, yaitu kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* karya M. ʻĀbid al-Jābirī.

b. Bahan Data Sekunder

Bahan data sekunder yaitu bahan pustaka yang berisikan informasi pendukung tenang bahan primer. Bahan sekunder ini antara lain; Buku, Kertas kerja komperensi, seminar dan lain-lain, Laporan penelitian, Laporan teknis, Majalah, Disertasi, tesis atau karya ilmiyah lainnya.

c. Sumber Data Tersier

Data tersier yaitu data yang diperoleh dari media massa, biasanya data ini berupa artikel atai informasi dari internet, koran, majalah maupun media massa lainnya.

4. Teknik Analisis Data

Analisa data merupakan proses pengorganisasian dan mengurutkan data kedalam pola, kategori dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema dan dapat dirumuskan hipotesis kerja seperti yang disarankan oleh data.

[39] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Analisis dengan mempelajari seluruh data dari berbagai sumber setelah itu mengadakan reduksi data dengan membuat rangkuman inti, langkah selanjutnya menyusun dalam satuan-satuan yang kemudian dikategorikan dalam satu kelompok yang sama, kemudian pemeriksaan keabsahan data dan tahap yang terakhir disimpulkan.[40]

Mengingat data yang dikumpulkan adalah data kualitatif, maka data tersebut akan dianalisis secara kualitatif pula. Data kualitatif yang telah dideskripsikan ditelaah menggunakan teknik *content analysis*, yaitu teknik sistematik untuk menganalisis isi pesan dan mengolahnya. Dengan demikian dapat diketahui kelebihan dan kekurangan serta implikasi terhadap penafsiran al-Jābirī.

I. Sistematika Pembahasan

Dalam rangka mempermudah untuk mencapai pengetahuan tentang implikasi *Qiyās* terhadap tafsir dalam kitab *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* karya M. ‘Ābid al-Jābirī, maka penulisan ini akan disusun atas lima bab, sebagai berikut:

Bab I: Latang belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kerangka teoriktik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Baba II: Biografi M. ‘Ābid al-Jābirī yang berisi tentang riwayat hidup, latar belakang keluarga dan kondisi sosial politik negaranya, karir intelektual dan karya-karyanya, serta biografi kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* yang

[40] Lexi J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009), 248.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meliputi latar belakang sejarah penulisan, karakteristik penafsiran, metode penafsiran dan sistematika penafsiran.

Baba III: Berisi tentang kajian mengenai pengertian *Qiyās Burhāni*, perbandingan dengan *Qiyās* konvensional (*Qiyās al-'illah*) serta hubugan nalar *Qiyās* tersebut dengan keilmuan Islam khususnya ilmu fikih dan teologi.

Bab IV: Dalam bab ini akan dilakukan analisis mengenai aplikasi *Qiyās burhāni* dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur`an khussunya ayat hukum dan teologi pada kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* yang ditulis oleh Muhammad 'Ābid al-Jābirī.

Bab V: Penutup yang berisi tentang kesimpulan dari hasil penelitian secara keseluruhan serta saran penulis bagi pembaca atau peneliti selanjutnya berdasarkan kekurangan dan kelemahan dalam penelitian ini, baik yang menyangkut subyek atau obyek penelitian.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

MUHAMMAD ‘ĀBID AL-JĀBIRĪ DAN *FAHM AL-QUR`ĀN AL-ḤAKĪM AL-TAFSĪR AL-WĀḌIḤ ḤASBA TARTĪB AL-NUZŪL*

A. Biografi Muhammad ‘Ābid Al-Jābirī

Muhammad ‘Abid al-Jābirī adalah nama lengkapnya, ia lahir pada 27 Desember 1935 bertepatan dengan 1 Syawal 1354 H, akan tetapi ayahnya mendaftarkan tahun kelahirannya di catatan sipil tahun 1936, di Figuig sebelah tenggara Maroko yang berada di garis perbatasan yang dibuat perancis untuk memisahkan Maroko dan Aljazair.[1]

Al-Jābirī adalah anak satu-satunya dari hasil pernikahan antara Muhammad dan al-Wāzinah. Akan tetpai kedua orang tuanya bercerai saat ia masih dalam kandungan, dan ibunya menikah lagi saat ia berumur tujuh tahun. Dari keluarga ibunya, ia adalah keturunan dari Sayyid Abd al-Jabbār al-Fajîjî, seorang ulama besar yang memiliki beberapa karya dan manuskripnya masih tersimpan di perpustakaan pribadi salah seorang orientalis Perancis. Sejak kecil al-Jābirī diasuh oleh kakeknya dan mendapat pelajaran pertama darinya sebelum masuk sekolah formal yaitu dengan mengaji sorogan seperti pengajian Islam pada umumnya. Sehingga al-Jābirī menyebutnya sebagai “pengasuh sejati” (*murabbi*).[2]

---

[1] Muhammad Najib, “Epistimologi Tafsir Al-Jābirī: Kritik atas Fahm Al-Qur`an Al-Tafsir Al-Wahid Hasba Tartiib Al-Nuzul”, *Al-Itqan*, vol. 1, No. 2 (Juli-Desember, 2015), 6. Lihat juga Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Ḥafriyāt fi al-Dhākirāh min Ba’īd* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1997), 22 .

[2] Ibid., 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Latar Belakang Pendidikan dan Karir Intelektual Al-Jābirī

Al-Jābirī adalah salah satu ulama kelompok post-modernisme yang dikenal dengan "Kritik Nalar Arab"-nya, serta berpengaruh dalam dunia intelektual Islam atas perkembangan dialektika epistimologis.

Pendidikan formal Al-Jābirī dmulai pertama kalinya di Sekolah Perancis yang hanya bertahan dua tahun, lalu pindah ke *Madrasah al-Nahdlah al-Muhammadiyah* (sekolah swasta nasionalis) yang didirikan oleh al-Hajj Muhammad al-Faraj di Feji, dan menyelesaikannya pada tahun 1949. Kemudian ia sempat belajar di sekolah yang sama (setingkat SMP) hanya selama setahun dan pindah dan menyelesaikannya di Madrasah *at-Ṭaḥdhib* al-Arabiyah di Wajdah pada tahun 1952.[3] Selanjutnya pada tahun 1953 ia menyelesaikan pendidikan setara SMA (Sekolah Menengah Atas) pada tahun 1955 dan memperoleh gelar *Diploma Arabic High School* di *al-Dār al-Baiḍā`* pada tahun 1957 di Casablanca.[4]

Pada tahun setelahnya 1953-1955 adalah masa transisi yang terjadi di Maroko dan juga pada diri al-Jābirī yang memaksanya ikut serta andil dalam dunia politik untuk memperjuangkan kemerdekaan Maroko atas Perancis. Keadaan sosial dan politik dunia Arab pada masa al-Jābirī hidup sedang mengalami goncangan-goncangan identitas atas berbagi persoalan yang dimunculkan oleh modernitas. Daya tarik Barat pada masa itu unggul dalam

[3]Ibid.,Ia adalah salah seorang tokoh gerakan *as-Salafiyah an-Nahdlawiyah* yang basis pergerakannya adalah semangat nasionalisme dan berupaya untuk mela-kukan modernisasi dan reformasi agama. Lihat juga, al-Jābirī, *Hafriyāt fī adz-Dzākirah min Ba'îd* …, 76.

[4] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Kritik Pemikiran Islam Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), vi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemajuan ekonomi, pengetahuan, teknologi dan militer yang memberikan kontribusi pada proses akselerasi wacana modernitas yang berkembang di dunia Arab. Ditambah lagi akibat kekalahan Arab oleh Israel yang mengharuskan mereka untuk mempertanyakan ulang tentang masa keemasan kerajaan Islam-Arab klasik. Karena itu ia melibatkan diri dalam dunia politik praktis dibawah bimbingan politikus ulung, Mehdi b. Barka, pemimpin sayap kiri Partai Istiqlal.[5]

Keterlibatannya dalam aktifitas politik dan gerakan ideologis tersebut al-Jābirī pernah dijebloskan kedalam penjara bersama rekan-rekannya di UNFP pada tahun 1964 karena dituduh melakukan konspirasi melawan negara.[6] Meskipun ditengah kesibukan sebagai aktifis politik, pada tahun 1958 ia mulai belajar kembali dan meneruskan karir pendidikannya dalam bidang ilmu filsafat di Universitas Damaskus, Syiria. Satu tahun kemudian ia pindah belajar di Universitas Muhammad V Rabat yang baru didirikan di negara asalnya. Kemudian dia menyelesaikan program gelar Masternya pada tahun 1967 dengan tesis *Falsafah al-Tārikh 'inda Ibn Khaldun* (Filsafat Sejarah Ibn Khaldun) dibawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w. 1992), seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sarter. Selanjutnya gelar doktor dicapainya di kampus yang sama, menghasilkan sebuah disertasi

---

[5] Ibid., vi.

[6] 'Abid Rohmanu, *Kriitk Nalar Qiyasi al-Jābirī; Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani* (Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2014), 19. Lihat juga, *Muhammad* Waqîdî dalam pengantar dialog yang diselenggarakan oleh al-Wihdah dengan judul *Naqd al-'Aql al-'Arabî fî Masyrû' al-Jābirî* tahun 3, 26-27 (Oktober/ November 1986). Naskah tersebut kemudian diterbitkan bersama tulisan-tulisan al-Jābirî dalam buku yang berjudul, *at-Turāts wa al-Hadātsah*, (Beirut: Markaz ats-Thaqāfî al-'Arabî, 1991), 265.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

”Fanatisme dan Negara: Elemen-elemen Teoritik Ibn Khaldun dalam sejarah Islam” (*al-Aṣābiyah wa al-Daulah: Ma’alim Naẓariyah Khalduniyah fī Tārikh al-Islamī*) dibawah bimbingan Najib Baladi pada tahun 1971 dan menjadi dosen filsafat dan pemikiran Islam di Fakultas Adab (Sastra).[7]

Keadaan sosial dan politik dunia Arab pada masa al-Jābirī hidup sedang mengalami goncangan-goncangan identitas atas berbagi persoalan yang dimunculkan oleh modernitas. Daya tarik Barat dengan ketangguhan ekonomi, pengetahuan, teknologi dan militer telah memberikan kontribusi pada proses akselerasi wacana modernitas yang berkembang di dunia Arab. Ditambah lagi akibat kekalahan Arab oleh Israel yang mengharuskan mereka untuk mempertanyakan ulang tentang masa keemasan kerajaan Islam-Arab klasik.

Oleh karena itu, al-Jābirī sebagai seorang yang ahli dalam bidang filsafat, khususnya pemikiran filsafat seperti strukturalisme dan post-strukturalisme yang berkembang di Perancis yaitu pemikiran filsafat yang mencoba “membongkar” bangunan keilmuan Islam (klasik) dengan pisau analisis strukturalisme, sejarah dan kritik ideologi.[8] Seperti ketika ia mengkritik nalar Arab yaitu dengan membedah teori analogi (*qiyās*) yang disebutnya nalar *bayāni* dan ingin menggubahnya menjadi nalar *burhāni* dalam bukunya Formasi Kritik Nalar-Arab. Dari teori tersebut al-Jābirī

[7] Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Post-tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2000), xiii.
[8] Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme*..., 10-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tuangkan dalam kitab tafsirnya yang diberi judul *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*[9] dengan menggunakan *al-Qur`an nuzūli* sebagai objek tafsiranya dengan tujuan untuk memahami sistem kekhalifahan Nabi pada masa kejayaan Islam untuk diterapkan kembali demi melawan penjajahan di Negaranya.[10]

Sebelumnya al-Jābirī juga telah menulis pengantar untuk memahami ilmu al-Qur`an sebagai bentuk dari respon kejadian terror September 2001di Amerika. Ia terbitkan kitabnya dengan berjudul *Madkhal ila al-Qur`an al-Karīm: al-Juz`u al-Awwal fi al-Ta'rīf bi al-Qur`ān*. Judul ini disebut sebagai jilid pertama karena al-Jābirī ingin menulis karya serupa trilogi nalar Arab sebelumnya. Akan tetapi, niatan itu diurungkannya dan sebagai bentuk aplikatif dari teori ilmu al-Qur`annya selanjutya beliau menulis kitab tasir tiga jilid lengkap keseluruhan ayat-ayat al-Qur`an ditafsirkan berdasarkan *tartib nuzulī*.

Adapun pola pikir al-Jābirī tentang al-Qur`an, secara etimologis al-Qur`an berasal dari قرأ – يقرأ – قراءة – قرءانا . Hal ini menurut al-Jābirī yang dianggap sesuai dengan ayat yang pertama kali turun,[11] dengan Nabi Muhammad sebagai mukhatabnya dan kemudian dijawab dengan أقرأ ماذا ؟ . Pendapat ini juga disandarkan pada QS. Al-Qiyamah (75): 16-19[12], yang

---

[9] Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm;al-Tafsir al-Waḍiḥ Ḥasba Tartib al-Nuzūl* (Lebanon: Dar al-Nashr al-Maghribiyah, 2008).

[10] Ibid., jilid.1, 17.

[11] اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١)

1. bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan, QS. Al-‘Alaq [96]: 1.

[12] لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦)إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧)فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨)ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)

janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al-Qur`an karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya[1532]. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan makna "*al-Qur'ān*" merupakan padanan dari kata "*al-Qirā'ah*" dan "*al-Tilāwah*".[13]

Sedangkan secara terminologis, menurut al-Jābirī al-Qur`an telah mendefinisikan dirinya sendiri sebagaimana tertuang dalam QS. As-Shu'ar*ā* (26): 192-196).[14] Jadi yang dimaksud dengan al-Qur`an adalah wahyu dari Allah, yang dibawa Jibril, kepada Muhammad, dengan menggunakan bahasa Arab, termasuk jenis wahyu yang termaktub dalam kitab para rasul terdahulu. Dari definisi ini, setidaknya ada tiga hal yang dapat dipahami. Pertama, bahwa esensi al-Qur`an bukanlah hal yang sama sekali baru melainkan kontinuitas seruan Tuhan kepada manusia. Kedua, penyampaian wahyu tersebut merupakan peristiwa ruhani. Ketiga, al-Qur`an menjadikan pembawanya orang yang menjelaskan kepada manusia atas apa yang *ḥaq* dan yang *baṭil*.[15]

Karena itu, untuk memahami kitab tafsir al-Jābirī harus memahami kitab *Madkhal ila al-Qur`an* terlebih dahulu. Kitab tafsir ini menjadi karya terakhir al-Jābirī dan juga bisa dikatakan sebagai aplikasi dari semua teori-

---

dan (membuatmu pandai) membacanya. apabila Kami telah selesai membacakannya Maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya. [1532] Maksudnya: Nabi Muhammad s.a.w. dilarang oleh Allah menirukan bacaan Jibril a.s. kalimat demi kalimat, sebelum Jibril a.s. selesai membacakannya, agar dapat Nabi Muhammad s.a.w. menghafal dan memahami betul-betul ayat yang diturunkan itu.

[13] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm, al-Juz`u al-Awwal fi al-Ta'rīf bi al-Qur`ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Arabiyyah, 2006), 150. Lihat juga: Dwi Haryono, "Hermeneutika al-Qur`an Muhammad 'Aid al-Jābirī", dalam *Hermeneutika al-Qur`an* (Yogyakarta: al-SAQ Press, 2010), 92.

[14] وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢)نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ (١٩٣)عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (١٩٤)بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (١٩٥)وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأوَّلِينَ (١٩٦)

Dan Sesungguhnya al-Qur`an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh al-Amin (Jibril). ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, dengan bahasa Arab yang jelas. dan Sesungguhnya al-Qur`an itu benar-benar (tersebut) dalam Kitab-Kitab orang yang dahulu.

[15] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm…,* 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teori yang ia bangun, khususnya *bayāni* dan *burhāni*. Setelah menyelesaikan kitab tafsirnya tidak lama kemudian al-Jābirī meninggal dunia pada hari Senin, 3 Mei 2010 pada usianya yang ke-75.[16]

Al-Jābirī dikenang sebagai penulis yang produktif, sebelum meninggal dunia ia sudah menerbitkan banyak karya.

2. Karya-karya al-Jābirī

Al-Jābirī adalah seorang pemikir lintas bidang yang menekuni banyak kajian keilmuan Islam, yaitu; filsafat, teologi, hukum Islam dan pendidikan. Spesifikasi filsafat yang ditekuninya menjadi *background* dan "pisau bedah" bagi kajian lintas bidangnya. Dalam mega-proyeknya, "Kritik Nalar Arab", hukum Islam (*Uṣūl fiqh*) merupakan salah satu sasaran kritik epistimologis yang dilancarkan al-Jābirī.[17]Berikut karya-karya al-Jābirī;

1) *Al-'Ashabiyyah wa ad-Dawlah: Ma'ālim Nazhariyyah Khaldūniyyah fī Tārikh al-Islāmī* (1971);
2) *Adhwā 'ala Musykil al-Ta'līm bi al-Maghrib* (1973);
3) *Madkhal ila Falsafah al-'Ulūm* (1976);
4) *Min Ajli Ru`yahTaqaddumiyyah li Ba'dh Muskilātinā al-Fikriyyah wa al-Tarbawiyyah* (1977);
5) *Nahnu wa Turāth: Qirā`ahMu'āshirah fī Turāthinā al-Falsafī* (1980);
6) *Al-Khithāb al-'Arāb al-Mu'āshir: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah*(1982);

[16] Rifqatul Husna, "Kritik Muhammad 'Ābid al-Jābirī terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur" (Tesis—UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018), 16.
[17] 'Abid romhanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jābirī: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani* (Ponorogo: STAIN PRESS, 2014), 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7) *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (1984);

8) *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (1986);

9) *Al-Siyāsāt al-Ta'līmiyyah fī al-Maghrib al-'Arabī* (1988);

10) *Iskaliyyāt al-Fikr al-'Arab al-Mu'āshir* (1988);

11) *Al-Maghrib al-Mu'āshir: al-Khuṣūṣiyyah wa al-Ḥuwiyyah, al-Ḥadāthah wa al-Tanmiyyah*;

12) *Al-'Aql al-Siyāsi al-'Arabī* (1990);

13) *Hiwar al-Maghrib wa al-Masyriq: Hiwār ma'a Hasan Hanafi* (1990);

14) *Al-Turāts wa al- Hadāthah: Dirāsāt wa Munāqasāt* (1991);

15) *Muqaddimah li Naqd al-'Aql al-Arabī* (1991/92);

16) *Al-Mas`alah at-Tsaqāfiyyah* (1994);

17) *Al-Mutsaqqafūn fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah al Islāmiyyah, Miḥnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd* (1995);

18) *Mas`alah al-Huwiyyah: al-'Arābah wa al-Islām wa al-Gharb* (1995);

19) *Ad-Dīn wa ad-Dawlah wa Tathbīq al-Syarī`ah* (1996);

20) *Al-Masyrū' an-Nadhawi al-'Arabī* (1996);

21) *Ad-Dimokrathiyyah wa Huqūq al-Insān* (1997);

22) *Qadhāyā fī al-Fikr al-Mu'āshir: al-'Aulamah, Sharā' al-Ḥadhārah, al-'Awdah ila al-Akhlāq, al-Tasāmuh, al-Dimokrathiyyah, Niẓām al-Qiyām, al-Falsafah al-Madaniyyah* (1997);

23) *Al-Tanmiyyah al-Bashariyyah wa al-Khuṣūṣiyyah al-Sosio al-Thaqāfiyyah: al-'Alām al-'Arabī Namūdhajan* (1997);

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

24) *Wijhat an-Naẓr: Naḥwa I'ādah al-Binā` Qadhāyā al-Fikr al-'Arab al-Mu'āshir* (1997);

25) *Hafriyyāt fi al-Dhākirah min Ba'īd: Sīrah Dzātiyyah min as-Ṣabā ilā Sin al-'Isyrīn* (1997);

26) Komentar atas karya-karya Ibn Rusyd yang terdiri dari *Faṣl al Maqāl, al-Kashf 'an Manāhij al-Adīlah fi Aqāid al-Milah, Taḥāfut al-Falāsifah, Kitāb al Kuliyyāt fi at-Ṭib, ad-Dharūrī fi as-Siyāsah* (1997-1998);

27) *Ibn Rusyd: Sīrah wa al-Fikr* (1998);

28) *Al-'Aql al-Akhlāq al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓm al-Qiyām fi Thaqāfah al-'Arabiyyah* (2001);

29) *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm: Fî Ta'rīf bi al-Qur`ān* (2006);

Dan yang terahir adalah kitab tafsirnya yang berjudul *Fahm al-Qur`ān al-Hakīm: at-Tafsīr al-Wādhih Hasba Tartīb an-Nuzūl* terbit pada tahun 2008.[18] Tentang kitab ini akan dijelaskan pada sub bab selanjutnya.

B. Biografi *Tafsir Fahm Al-Qur`an Al-Ḥakim*

Judul lengkap kitab tafsir ini adalah *Fahm al-Qur`ān, al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba tartīb al-nuzūl.* Semula buku ini ditempatkan sebagai seri kedua dari *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm* yang bertajuk *al-Ta'rīf bi al-Qur`an* yang terbit tahun 2006. Tetapi niat itu diurungkan, buku yang direncanakan menjadi seri kedua justru menjadi kitab tafsir tersendiri. Karena setelah menggeluti berbagai kitab tafsir dengan alat bantu komputer, al-Jābirī berkesimpulan bahwa *Fahm al-*

[18] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur`an al-Hakīm,* Jilid. 1…, 368.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*Qur`ān* tidak akan menjadi sebuah perspektif jika hanya menyentuh sejumlah tema dalam al-Qur`an.[19]

Penulisan *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm* dikatakan merupakan respon terhadap situasi pasca peristiwa september 2001,[20] sebagaimana *Naḥnu wa al-Turāth* yang diikuti serial *Naqd al-Aql al-'Araby* yang merupakan respon atas situasi pasca kekalahan Arab dalam perang 1967 dan peristiwa perang 1973. Meski al-Jābirī tidak secara langsung membahas tentang responnya atas peristiwa-peristiwa tersebut.[21] Jika benar demikian maka *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm* yang digadang akan menjadi kelanjutan dari *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm* juga merupakan salah satu bagian dari kritik al-Jābirī terhadap *Turāth*.[22]

1. Motivasi Penulisan Kitab Tafsir *Fahm Al-Qur`ān Al-Ḥakīm*

Al-Jābirī mempunyai beberapa motifasi kuat menulis kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm at-Tafsīr al-Wādhih Hasba Tartīb an-Nuzūl,* yaitu bermula dari kegelisahan al-Jābirī yang meyakini bahwa penafsiran al-Qur`an selama ini cenderung ideologis, memuat kepentingan-kepentingan tertentu hasil dari pertarungan ideologi teologis dalam sejarah Islam-Arab.[23] Penafsiran ini dirasa al-Jābirī menghilangkan sisi objektivitas al-Qur`an.

---

[19] Ibid., 9.
[20] Aksi pengeboman teroris dengan pesawat yang dijatuhkan di World Trade Center, US.
[21] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm...*, 14-15.
[22] Muhammad Najib, "Epitimologi Tafsir al-Jābirī; …, 13.
[23] Kita mengenal banyak jenis dan corak Tafsir yang ada selama ini, dari kitab Tafsir yang sangat panjang-panjang, dan pendek; beraliran *sunni* atau *syi'i*; *bi al-ma'tsûr* atau *bi al-ra'yi*; bercorak fiqh, sufi, teologi, sebagainya. Lihat: Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥākim* Jilid 1…, 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Motivasi lainnya juga dikatakan oleh al-Jābirī dengan menggunakan susunan al-Qur`an berdasar tartib nuzul (*al-Qur`an nuzuly*) dapat membantu kita memahami kaitan logis antara prosesi turunnya wahyu (*masār al-Tanzil*) dengan perjalanan historis dakwah Nabi Muhammad (*sirah al-da'wah Muhammad*) yang memiliki relasi tak terpisahkan.[24]

2. Metode dan Corak Kitab Tafsir *Fahm Al-Qur`an Al-Ḥakīm*

Jika dilihat dari standar metode yang ditulis oleh Ridhwan Nasir, maka bila ditinjau dari segi sumber panafsirannya adalah metode tafsir *bi al-Iqtirāni*. Metode tafsir *bi al-Iqtirāni* adalah cara menafsirkan al-Qur`an yang didasarkan atas perpaduan antara sumber tafsir riwayat yang kuat dan sahih dengan sumber hasil ijtihad pikiran yang sehat. Kemudian metode tafsir bil ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap tafsiran, maka termasuk dalam metode muqarin karena al-Jābirī sering menggunakan penafsiran terdahulu untuk membuktikan adanya perbedaan. Jika ditinjau dari segi keluasan penjelasan tafsirnya, maka dalam hal ini termasuk dalam metode tafsir *Ijmaly*. Al-Jābirī menafsirkan al-Qur`an tidak secara ayat per ayat akan tetapi dengan mengelompokan ayat-ayat dalam setiap surat dengan tema-tema tertentu. Karena itu juga, jika ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* termasuk dalam kategori tafsir *Nuzuly* dan *Mauḍu'i*.[25]

---

[24] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), 52.
[25] Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur`an* (Surabaya: IMTIYAZ, 2011), 14-17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan untuk corak atau kecenderungan penafsiran dalam tafsir ini adalah *'adabi ijtima'i*, atau juga disebut sebagai *qira'at mu'ashirah* dengan tujuaan menjadikan teks al-Qur`an kontemporer untuk dirinya dan kontemporer untuk kita sebagai pembacanya dalam konteks kekinian. Untuk itu al-Jābirī membuat dua konsep penafsiran, yaitu *al-faṣl* untuk menjawab persoalan objektifitas dan *al-waṣl* sebagai upaya menjawab persoalan rasionalitas.

a. *Al-Faṣl*

Pengkaji harus menjaga jarak (*distanciation*) antara dirinya (selaku subjek) dan materi yang menjadi objek kajian. Tahap ini merupakan langkah menuju objektivitas, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subjek pengkaji dan objek yang dikaji. Metode ini mengandaikan dua prinsip fenomenologis: 1) *epoche*, bahasa Yunani yang berarti "saya menahan diri"; 2) *eidetic vision*, yakni membiarkan fakta berbicara sendiri. Dengan prinsip ini, peneliti tidak boleh membuat "penilaian" (*value-judgement*) apapun terhadap objek kajian. Dalam kerangka pembacaan ini peneliti setidaknya harus membidik konteks historis objek kajian, yakni dengan menelanjangi aspek sosio-kultural, politik dan fungsi ideologisnya. Dengan demikian, maka pembacaan menjadi objektif (*maudhū'i*).[26]

[26] Bersamaan dengan itu, al-Jābirī menawarkan tiga langkah analitik guna mencapai objektivitas: (1) Analisa struktural. Ciri analisa struktural adalah lebih *concern* pada aspek-aspek umum ketimbang aspek parsial. Kerja analisa struktural dimulai dari pemahaman terhadap teks-teks turāts yang dinilai sebagai sebuah unsur-unsur dalam jaringan relasi-relasi, bukan sebagai teks-teks

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Faṣl sebagai langkah mengatasi problem objektivitas dalam pembacaan teks al-Qur`an, dilakukan dengan menanggalkan segala atribut yang menyertainya, baik itu hasil penafsiran sebelumnya yang ideologis ataupun segala bentuk pemahaman sejarah tentang al-Qur`an yang ideologis. Hal ini dimaksudkan bukan untuk menghempaskan al-Qur`an dalam ruang hampa, tetapi mengembalikannya dengan kondisi dan situasi dimana ia diwahyukan.[27] Diharapkan dengan langkah ini, didapatkan makna otentik al-Qur`an (*Ashālah an-Nash*).[28]

b. *Al-Waṣl*

Adapun *al-waṣl* sebagai upaya mencapai sebuah rasionalitas dilakukan dengan membawa makna otentik al-Qur`an pada masa kekinian. Metode ini

---

independen yang terpisah satu sama lain. Peneliti diharuskan memposisikan varian perspektif—yang terdapat dalam teks-teks turāts—diantara dua poros. Misalnya, poros pertama mengakomodir teks-teks turats yang menunjukkan nilai-nilai universal baku, progresif, rasional dan berpotensi difungsikan sebagai stimulus kemajuan serta perangsang modernisasi kebudayaan Arab-Islam, sementara poros kedua mengakomodir teks-teks turats berisi nilai-nilai partikular, regresif, konservatif, irasional dan berpotensi menyebabkan kemunduran dan redupnya kebudayaan Arab-Islam. (2) Analisa historis. Secara operasional, tugas peneliti difokuskan menghubungkan objek pemikiran dalam turāts dengan konteks sosio-historisnya. Langkah ini penting ditempuh guna memotret historisitas dan genealogi pemikiran yang tengah dikaji. Analisa ini juga bermanfaat sebagai instrumen klarifikasi historis tentang kemungkinan dan ketidakmungkinan sebuah pemikiran diucapkan/ditulis oleh sang empunya. (3) Analisa ideologis. Peneliti dituntut menyibak fungsi ideologis dan sosiopolitis yang diusung oleh pemikiran yang dikaji, sebab setiap pemikiran sejatinya memiliki kandungan ideologis (*almadhmûn al-idyuluji, the ideological content*). Analisa ini diyakini menjadi perangkat untuk menjadikan sebuah pemikiran dalam turāts relevan dan aktual untuk konteksnya sendiri. Lihat: Wardatun Nadhirah, "Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm; Tafsir Kronologis ala Muhammad 'Ābid al-Jābirī", *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 15, No. 1 (Januari, 2016), 18.

[27] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm,* Jilid. 1…, 10.

[28] *Ashālah an-nash* yang dimaksud di sini bukanlah keberadaan nash al-Qur`an sebagaimana ketika diturunkan, tetapi kemandiriannya dari segala bentuk pemahaman atasnya, yang terkodifikasikan dalam beragam kitab Tafsir yang disusun dengan beragam metode dan corak. Hal ini merupakan prinsip dasar untuk melepaskan al-Qur`an dari muatan-muatan ideologis yang tersebar dalam beragam pemahaman itu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digunakan untuk mereaktualisasi nilai-nilai kandungan al-Qur`an dalam konteks dan kondisi kekinian kita.

Kedua metode tersebut sesuai dalam muqadimah al-Jābirī yang membedakan antara al-Qur`an *al-Matluw* yang berarti memahami al-Qur`an berdasarkan pada penghayatan hati seperti seorang sufi dan al-Qur`an *al-Maktub* yang berarti memahami al-Qur`an sesuai dengan turunnya.[29] Berdasarkan prinsip ini juga kemudian al-Jābirī memfokuskan tafsirnya sesuai urutan *tartīb al-nuzūl* (kronologi pewahyuan). Demi mendapatkan pemahaman yang objektif dan logis, al-Qur`an haruslah dipahami sesuai realita yang terjadi pada masa diturunkannya ayat-ayat tersebut dan mempertimbangkan bagaimana pemahaman masyarakat yang berkembang ketika itu.

Untuk menemukan kaitan objektif dan logis itu, al-Jābirī menyusun kitab tafsirnya sesuai dengan proses dakwah Nabi Muhammad pada dua daerah; Makkah dan Madinah.

3. Sistematika *Tartib al-Nuzūl Fahm Al-Qur`ān Al-Ḥakīm* oleh al-Jābirī[30]

Metode *tartīb al-nuzūl* versi Muhammad al-Jābirī merupakan metode yang dibuat olehnya sendiri berdasarkan kombinasi dasar riwayat dan perjalanan dakwa Nabi Muhmmad saw. Kombinasi ini dibuatnya karena tidak puas setelah menganalisis *tartīb al-nuzūl* Noldeke dan versi kesarjanaan muslim mengikuti al-Suyuṭi dalam kitabnya *al-Itqān* dan ulama lainnya

[29] Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur’ān al-Hākim* Jilid 1…, 13
[30] Lampiran ...

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

termasuk ketetapan *tartīb al-nuzūl* versi Universitas al-Azhar.[31]Didalam kitab *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm at-Tafsīr al-Wāḍih Hasba Tartīb an-Nuzūl* al-Jābirī mengikuti kategorisasi makkiyah dan madaniyah, surah-surah makiyah dibahas pada juz satu dan dua, sedangkan surah-surah madaniyah dibahas pada juz ketiga. Al-Qur`an makkiyah terdiri dari 90 surah dan madaniyah terdiri dari 24 surah.[32]

Makkiyah; "1) al-'Alaq; 2) al-Mudaththir; 3) al-Masad; 4) al-Takwir; 5) al-A'la 6) al-Lail; 7) al-Fajr; 8) al-Ḍuḥā; 9) al-Sharḥ; 10) al-'Aṣr; 11) al-'Adiyāt; 12) al-Kauthar; 13) al-Takāthur; 14) al-Mā'ūn; 15) al-Kāfirūn; 16) al-Fīl; 17) al-Falaq; 18) al-Nās; 19) al-Ikhlaṣ; 20) al-Fātiḥaḥ; 21) al-Raḥmsn; 22) an-Najm; 23) 'Abasa; 24) al-Shams; 25) al-Burūj; 26) al-Tīn; 27) Quraish; 28) al-Qāri'ah;29) al-Zalzalah; 30) al-Qiyamah; 31) al-Humazah; 32) al-Mursalāt; 33) Qāf; 34) al-Balad;[33] 35) al-Qalam; 36) al- al-Ṭarīq; 37) al-Qamar; 38) Ṣād; 39) al-A'raf; 40) al-Jīn; 41) Yāsīn; 42) al-Furqān; 43) Fāṭir; 44) Maryam; 45) Ṭāhā; 46) al-Waqi'ah; 47) al-Shu'arā; 48) al-Naml; 49) al-Qaṣaṣ; 50) Yunūs; 51) Hūd; 52) Yusūf; 53) al-Ḥijr; 54) al-An'am; 55) al-Ṣaffāt; 56) Luqman; 57) Saba'; 58) al-Zumār; 59) Ghafīr; 60) Fuṣṣḥilāt; 61) al-Shurā; 62) al-Zukhrūf; 63) al-Dukhān; 64) al-Jāthiyat; 65) al-Ahqaf; 66) Nuh; 67) al-Zāriyat; 68) al-Ghāshiyah; 69) al-Insān; 70) al-Kahfi; 71) al-Naḥl; 72) Ibrahīm; 73) al-Anbiyā'; 74) al-Mukminūn; 75) al-Sajdah; 76) al-Ṭūr; 77) al-Mulk; 78) al-Ḥāqqah; 79) al-Ma'ārij; 80) al-Naba'; 81) al-Nāzi'āt; 82) al-Infiṭar; 83) al-

[31] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm...*, 239.
[32] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian…,* 51.
[33] Al-Jābirī menyebut secara berulang surah al-'Alaq dan al-Muddathir setelah surah al-Balad.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Inshiqāq; 84) al-Muzzammil; 85) al-Ra'du; 86) al-Isra'; 87) al-Rūm; 88) al-'Ankabūt; 89) al-Muṭaffifīn; 90) al-Hajj;"

Madaniyyah; "91) al-Baqarah; 92) al-Qadr; 93) al-Anfāl; 94) al-Imrān; 95) al-Aḥzāb; 96) al-Mumtaḥanah; 97) al-Nisa'; 98) al-Ḥadīd; 99) Muḥammad; 100) al-Ṭalaq; 101) al-Bayyinah; 102) al-Ḥashr; 103) al-Nūr; 104) al-Munāfiqūn; 105) al-Mujādalah; 106) al-Ḥujurāt; 107) al-Taḥrīm; 108) al-Taghābūn; 109) al-Ṣāf; 110) al-Jumu'ah; 111) al-Fatḥ; 112) al-Mā`idah; 113) al-Taubah; 114) al-Naṣr."

Sejalan dengan dua kategori daerah itu, al-Jābirī membagi lagi keduanya dalam tema-tema kecil. Al-Qur`an Makiyyah dibagi menjadi enam tema pokok, yang semuanya mengacu pada tema akidah dan akhlak. Sedangkan al-Qur`an Madaniyyah mengacu pada tema hukum dan penerapannya dalam konteks bernegara.[34] Sedangkan kedua unsur-unsur tema pokok al-Qur`an (surah-surah) Makiyyah dan Madaniyyah sejalan dengan perjalanan dakwah Nabi Muhammad di dua daerah utama tersebut.

a. Kenabian, *Rububiyah* dan *Uluhiyah*

Ada sekitar 27 surah yang masuk fase pertama ini, yakni dari: "1) al-'Alaq; 2) al-Muddaththir; 3) al-Masad; 4) al-Takwin; 5) al-A'la; 6) al-Lail; 7) al-Fajr; 8) al-Dhuḥa; 9) al-Sharḥ; 10) al-Aṣr; 11) al-'Adiyāt; 12) al-Kauthar; 13) al-Takathur; 14) al-Ma'un; 15) al-Kāfirūn; 16) al-Fīl; 17) al-Falaq; 18) al-Nās; 19) al-Ikhlas; 20) al-Fātiḥaḥ; 21) al-Raḥmān; 22) al-Najm; 23) 'Abasa;

[34] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm...*, 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

24) al-Shams; 25) al-Burūj; 26) al-Tīn; 27) Quraishy". Surah-surah Makiyyah awal iini dibedakan dengan yang turun sesudahnya dalam fase Makiyyah atau dengan yang turun di Madinah dalam tiga hal: ayat-ayat dan surah-surahnya berukuran pendek, gaya ungkapannya (*uslub*-nya) mempunyai karakter tersendiri; isinya dikhususkan kepada Nabi, baik dalam bentuk pembicaraan mengenai Nabi sendiri, atau bantahan terhadap musuh-musuh Nabi. Yakni konsep tentang *Rabb*, *Allah* dan *al-Raḥman*. Karena itu, menurut al-Jābirī, kesemua surah fase Makkah pertama ini membahas tiga unsur utama; kenabian, rububiyah dan uluhiyah.[35]

Pada umumnya pada setiap ayat yang didalamnya disebut terma *Rabb*,[36] ia mengandung makna Positif dan jarang sekali yang bermakna negatif ketika ada ayat yang mneyebut terma *Rabb* dengan makna positif kemudian disuusl dengan nama Allah, ayat itu menunjukkan makna sangat.

Terma Allah yang berasal dari kata *ilah* merupakan *isim dhat*. Ketika menjawab pertanyaan Musa, al-Qur`an menjawab dengan menggunakan terma Allah, begitu juga disebut sebagai *isim dhat* terma *al-Raḥman*.[37] Jika orang

---

[35] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian…,* 53.

[36] "Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang menciptakan", (al-"Alaq:1); "Dan Tuhanmu (*Rabbika*) Yang Mahatinggi", (al-A'la: 1); "Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencarai keri ḍaan Tuhannya Yang Mahatinggi", (al-Lail: 20); "Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu telah bertindak terhadap tentara bergajah?", (al-Fīl: 1); "Sesungguhnya Tuhanmu benar-benar mengawasi", (al-Fajr: 14); "Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu" (al-Ḍuḥā: 3). Nama *Rabbun* pada mulanya dikhiṭabkan pada Nabi Muhammad saw. Dan para sahabatnya, tetapi yang dimaksud sebenarnya dari nama itu adalah untuk semua nabi dan rasul sebelumnya. Bahkan kemudian muncul penegasan dari al-Qur`an bahwa *Rabbun* itu untuk semua manusia, langit dan bumi. Lihat; Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm...*, 126.

[37] "Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah ṣalat untuk mengingat Aku", (Ṭāhā: 14); "Maka tatkala Musa sampai ke

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arab sebelum Islam sudah mengenal Allah sebagaimana disinyalir oleh al-Qur`an, tidak demikian dengan terma *al-Raḥman*. mereka baru mengenalnya setelah al-Qur`an datang, yang disbeut pertamakali dalam surat *al-Fātiḥah*; *al-Raḥmān*; *al-Raḥīm*. Ada banyak pendapat tentang asal kata *al-Raḥmān*, ada yang bilang berasal dari bahasa Ibrani yang kemudian dipindah ke bahasa Arab. Dan ada yang berpendapat murni berasal dari bahasa Arab. Yang kedua neburut al-Jābirī lebih kuat argumnetasinya.

Perbedaan terma *al-Raḥmān* dan *al-Raḥīm*: yang pertama merupakan nama bagi dhat, yang hanya digunakan untuk Allah, sedangkan yang kedua merupakan nama bagi perbutan. Al-Qur`an menyebut sebanyak 48 kali *al-Raḥmān* sendirian, tetapi ia menyebut *al-Raḥīm* dalam hubungannya dengan yang lain, baik sebagai nama maupun sifat Allah.[38]

Sasaran dakwah fase ini sesuai dengan konteks perjalanan dakwah Nabi Muhammad yang mash berdakwah secara rahasia, dan mendekati sasaran dakwah secara individual, dimulai dari kerabat dekatnya. Dilihat dari konteks sosial Arab waktu itu, ajakan terhadap keluarga Nabi Muhammad termasuk gologan terhormat dikalnagn suku-suku Arab. Abu Ṭalib, pamannya, meskipun tidak bersedia meskipun tidak bersedia mengikuti agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, berperan besar terhadap perkembangan agama Islam. Memang, Abu Ṭalib hanya sekedar memberikan kesempatan dan

---

(tempat) api itu, diserulah dia dari (arah) pinggir lembah yang sebelah kanan(nya) pada tempat yang diberkahi, dari sebatang pohon kayu, yaitu; "Ya Musa, sesungguhnya aku adalah Allah Tuhan semesta alam". (al-Qaṣaṣ: 30); dan "(Allah berfirman): "Hai Musa, sesungguhnya, Akulah Allah, Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana" (al-Naml: 9).

[38] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm...*, 135-136.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jaminan keamanan kepada Nabi Muhammad serta berjanji untuk melindunginya dalam menyiarkan ajaran Islam. Jaminan Abi Ṭalib[39] tentu saja menjadi rintangan besar bagi suku-suku lain yang tidak menerima ajaran Nabi Muhammad, khususnya dari suku-suku kaya, sebab kehiudpan mereka secara sosial dan ekonomi semakin terancam oleh ajaran Nabi Muhammad yang mengajarkan tentang "humanisme manusia" dan keadilan sosial, serta mengecam orang-orang yang menghardik anak yatim dan fakir-miskin, sebagai pendusta agama.[40]

Langkah itu diambil karena di dunia Arab pra-Islam yang umum disebut era jahiliyah[41] eksistensi suku menjadi acuan utama dalam seluruh

---

[39] Dalam masyarakat Arab, pertarungan antara suku dipandang sebagai sesuatu yang niscaya demi menjaga aksistensi dankehormatan suku mereka. Dalam konteks keberhasilah dakwah Muhammad, penting melihat sejarah pertarungan suku saat itu. Menurut Jamal al-Bana, suku Quraish sebagai suku berkuasa, berada ditagan Qushay Ibn Killab yang menguasai Makkah dan Baitul Haram. Ketika Qushay meninggal dunia, kepemimpinannya diserahkan kepada anaknya, Abdul Manaf yang mempunyai empat anak: Abd Syam, Hasyim, Muṭallib dan Naufal. Namun, kepemimpinan akhirnya jatuh kepada Hasyim, nenek moyang Muhammad, karena kekuasaan suku begitu dominan, wajar jika Muhammad dinajurkan pertama kali mengajak sanak saudaranya dan wajar pula jika Muhammad berhasil berdakwah di Makkah lantaranmendapat jaminan dari Abdul Muṭallib, pamannya dari suku Quraish, kendati mendapat tantangan dari Umayyah, keluarga Muhammad dari pamannya Abd Syam. Lihat: Jamal al-Bana, *Runtuhnya Negara Madinah, Islam Kemasyarakatan versus Islam Kenegaraan, terj.* Jamadi Sunardi (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 114-116.

[40] Benar bahwa sekelompok orang Arab telah sampai pada suatu konsepsi agama yang monoteis, tetapi sama sekali tidak ada alasan untuk menganggap keesaan Tuhan mereka adalah benar-benar Maha Esa seperti yang diserukan Muhammad, yang sejak awal mula sekali, adalah terkait dengan suatu humanisme dan rasa keadilan ekonomi dan sosial yang itensitasnya tidak kurang dari intensitas ide monoteistik ketuhanannya. Karena itu, siapa saja yang dengan teliti membaca wahyu-wahyu ajaran awal yang diterima Muhammad, tentu akan berkeimpulan demikian. Al-Qur`an misalnya, mengatakan: "Tahukah kamu orang-orang yang mnedustakan agama? Itulah orang-orang yang berlaku buruk terhadap anak yatim dan tidak menganjurkan orang untuk memberi makan kepada orang miskin...". Lihat: Fadzlur Rahman, *Islam dan Muhammad* (Bandung: Pustaka, 1984), 3.

[41] Sebenarnya istilah jahiliyah masih problematis. Izutsu misalnya,membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yag berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam dengan al-Qur`an sendiri. Lihat: Toshihiku Izutsu, *Etika Beragama dalam al-Qur`an,* terj. Munsuruddin Djoely, cet. 2, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat Arab pra-Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktivitas kehidupan masyarakat. Fanatisme suku telah menjadi salah satu pilar kehidupan masyarakat Arab pra-Islam. Watt menyebut fakta ini seagai bentuk "humanisme suku", kemanusiaan suku, yaitu suatu kepercayaan bahwa kebenaran, kebajikan dan seluruh aktifitas moral berpusat pada eksistensi suku, bukan pada kemanuisaan manusia sebagimana pada masa modern. Seseorang secara individual dituntut berkorban demi kehormatan suku, baik dalam bentuk material maupun fisik.[42]

b. Kebangkitan Balasan dan Persaksian pada Hari Akhir

Ada sekitar 12 surah masuk ke dalam fase Makkah kedua itu, yakni dari: 28) al-Qāri'ah;29) al-Zalzalah; 30) al-Qiyamah; 31) al-Humazah; 32) al-Mursalāt; 33) Qāf; 34) al-Balad; 35) al-Qalam; 36) al- al-Ṭarīq; 37) al-Qamar. Al-Jābirī meneybut secara berulang surah al-'Alaq dan al-Muddathir setelah surah al-Balād, sehingga surah yang masuk kedalam subtema ini total berjumlah 12.

Pada fase Makkah kedua ini, pembicaraan mengalami perubahan pada dua sisi: *Pertama,* dari sisi materi, yakni dari pembicaraan seputar persoalan tauhid; kenabian, *rububiyah,* dan *uluhiyah* sebagaimana pada fase Makkah

---

masyarakat Arab pra-Islam telah mnegenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al_Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati disis dengan muatan yang bereda. Lebih jelasnya lihat Khalil Abdul Karim, *Shari'ahh: Sejarah Perkelahian Pemaknaan,*terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LkiS, 2003).

[42] Di dalam kehidupan nomadis, kekuatan penggerak utama berasal dari apa yang biasa disebut "Humanisme suku", yakni kepercayaan terhadap kebajikan atau keunggulan manusiawi suatu suku atau kaum (dan anggota-anggotanya) dan terhadap transmisi kualitas-kualitas tersebut oleh keturunan suku itu. Bagi mereka yang mneganut kepercayaan "Humanisme Kesukuan", motif yang berada dibalik sebagian tindakannya adalah kehendak untuk mempertahankan kehormatan suku. Masalah kehormatan ini ternukil dalam bebagai contoh syair Arab pra-Islam. Lihat: Montgornery Watt, *Pengantar Studi al-Qur`an,* terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertama menuju pada persoalan Hari Akhir serta unsur-unsur yang ada di dalamnya seperti persoalan kebangkitan dan balasan. *Kedua*, dari sisi retorika (wacana) dan metodologi. Perubahan dari penegasan kenabian Muhammad dan menguatkan hatinya, juga dari penetapan adanya Allah dan keesaan-Nya sebagimana pada fase Makkah pertama, menuju pada penegasan akan adanya Hari Kebangkitan serta gambaran mengenai Hari Kiamat berikut balasan baik dan buruknya. Dengan kata lain, tegas al-Jābirī, masalah ini berkaitan dengan perubahan dari pergumulan dengan orang-orang Quraish yang menggunakan *uslub "iyyāka.."* kepada persoalan janji, ancaman dan tanggung jawab.[43]

Peralihan yag ditawarkan al-Qur`an pada fase kedua dengan dua sisi itu sesuai dengan konteks sosial keagamaan masyarakat yang dihadapi Nabi Muhammad. Kala itu, mesyarakat Makkah Quraish tidak mengakui adanya Hari Akhir dengan berbagai unsurnya, seperti balasan pahala dan surga bagi yang berbuat baik selama di dunia dan siksa bagi orang yang yang berbuat dosa di dunia. Karena mereka tidak mempunyai kepercayaan akan adanya alam yang hakiki di hadapan Islam itu, al-Qur`an tentu saja menggunakan bahasa retoris untuk menegaskan keberadaannya. Sesuai dengan keahlian mereka, yang terkenal dengan kehaliannya dibidang sastra.[44]

---

[43] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakim,* Jilid. 1…, 141.

[44] Ibid., 197; Masyarakat Arab pra-Islam khususnya mempunyai peradaban sastra (*syair*) dan ramalan (*kahanah*), sehingga al-Qur`anpun dipandang turun dalam rangka menandingi sastra (*syair*) para penyair Arab pra-Islam. Daya magis *syair* dan *kahanah* secara esensial dipandang melekat pada al-Qur`an. Kisah-kisah kekuatan *syair* dan *kahanah* al-Qur`an acapkali mengisi ruang sejarah perjalanan al-Qur`andi dunia Arab. Konon terdapat pandangan dan pengaruh beragam tentang kekuatan *magic* al-Qur`andi era permulaan al-Qur`an. Umar bin Khaṭṭab memandang al-Qur`an mempunyai *i'jaz* yang melebihi *i'jaz syair* dan *kahanah* yang pada gilirannya membuatnya masuk Islam hanya dengan mendengarkan surah Ṭāhā yang dibaca adik

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Membatalkan Shirik dan Membersihkan Penyembahan Berhala

Ada sekitar 15 surah yang masukkedalam kategori fase ini, yakni dari; al-A'raf; 40) al-Jīn; 41) Yāsīn; 42) al-Furqān; 43) Fāṭir; 44) Maryam; 45) Ṭāhā; 46) al-Waqi'ah; 47) al-Shu'arā; 48) al-Naml; 49) al-Qaṣaṣ; 50) Yunūs; 51) Hūd; 52) Yusūf. Sebagai lanjutan fase kedua, pada fase ini juga mengalami perubahan, dari fase yang membahas persoalan Hari Akhir, menuju pada fase tauhid, sembari membahas persoalan mengenai batilnya perbuatan syirik dan ajaran yang bertujuan untuk membersihkan tindakan bodoh orang-orang yang melakukan penyembahan berhala (*ibadah al-aṣnam*). Menurut al-Jābirī, ini merupakan fase baru, baik dilihat dari segi turunnya wahyu, maupun dari segi perjalanan dakwah nabi, terutama hubungan Nabi Muhammad dengan para pembesar Quraish.[45]

Dilihat dari sisi turunnya wahyu, perubahan terjadi dari ayat-ayat al-Qur`an yang pendek-pendek dan mempunyai karakter khusus berupa *tashbih* dan berbentuk sajak menuju pada rentetan ayat-ayat al-Qur`an yang panjang-panjang dan menggunakan ungkapan-ungkapan yang berbeda dialektis dan retoris. Sedangkan dilihat dari sisi presesi perjalanan dakwah Nabi terutama hubungan Nabi dengan para pembesar Quraish, pada fase ini. Muhammad

---

dan iparnya. Setelah membacanya, dia mengatakan "alangkah indah dan mulianya kalam ini". Berbeda dengan pengalaman Umar, al-Walid ibn al-Mughirah justru menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan al-Qur`an untuk menghindari daya sihir al-Qur`an. al-Walid berkata "Sesungguhnya al-Qur`an ini adalah sihir yang dipelajari". Lihat: Sayyid Quṭb, *Keindahan al-Qur`an yang Menakjubkan: Buku Bantu Memahami Tafsir fi Ẓilālil Qur'an,* terj. Bahrun Abu Bakar (Jakarta: Rabbani Press, 2004), 16-17.

[45] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakim,* Jilid. 1…, 210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mulai mendapat perlindungan dari Abu Ṭalib.[46] Hubungan ini menandai diperkenankannya Nabi berdakwah secara terang-terangan, yang sebelumnya masih berdakwah secara sembunyi-sembunyi dikalangan keluarga dekatnya.

Nabi Muhammad hadir ke Makkah yang kala itu masyarakatnya sudah mengenal sesembahan, baik sesembahan berupa patung seperti yang dilakukan masyarakat Arab jahiliyah yang mayoritas disana, maupun monoteisme seperti konsep ketuhanan penganut Yahudi dan Kristen yang minoritas. Sejak diturunkannya surah al-'Alaq, dimana didalamnya dijelaskan konsep ketuhanan, masyarakat Arab Quraish mempertanyakan hubungan Tuhan Muhammad dengan Tuhan mereka. Bukannya menjelaskan hubungan itu, al-Qur`an justru menjelaskan ketiadaan hubungan itu dan mengatakan "*Qul huwa Allahu Aḥad, Allahu al-ḥuṣṣamad...*" sebab, masyarakat Arab jahiliyah menyembah patung berhala. Tidak hanya itu, kendati Islam diyakini berasal dari satu sumber dengan Yahudi dan Kristen . Islam juga bersikap kritis terhadap konsep ketuhaan mereka.[47]

Selain menangani keyakinan teologis mereka yang masih lurus dan konsisten dengan kitab sucinya yang asli, al-Qur`an juga mneuduh sebagian

---

[46] Ibid., 211-213.

[47] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian…,* 58. "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal ṣaleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati". (al-Baqarah: 62); dan "Katakanlah: "Hai Ahi Kitab, apakah kamu memandang kami salah, hanya lantaran kami beriman kepada Allah, kepada apa yang diturunkan sebelumnya, sedang kebanyakan diantara kamu benar-benar orang-orang yang fasik?" (al-Maidah: 59); dan "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Ṣabiin orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi keputusn diantara mereka pada Hari Kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu". (al-Hajj: 17).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari kaum Ahli Kitab itu telah melenceng dari agamanya, bahkan mengubah kitab suciya. Ada banyak kisah yang ditunjukkan al-Qur`an mengenai sikap mereka yang mengubah dan melenceng dari kitab sucinya, sehingga menimbulkan konflik, baik menyangkut hubungan antrara mereka sendiri; Yahudi dan Kristen, maupun dengan Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Perdebatan teologis diantara mereka biasanya menyangkut posisi Nabi mereka dan Tuhan. Orang-orang Yahudi berkata "*Uzair itu putra Allah*" dan orang Nashrani berkata "*al-Amsih itu putra Allah*", "*Sesungguhnya Allah itu ialah al-Masih putra Maryam*", dan "*Bahwasanya Allah adalah salah satu dari yang tiga*".[48]

Al-Qur`an menilai klaim kenabian dan ketuhanan penganut Yahudi dan Kristentelah melenceng dari kitab sucinya sendiri yang sebenarnya sebagai pelanjut dari ajaran teologis Ibrahim. Mereka tidak mengakui Allah sebagai Tuhan mereka sebagaimana ajaran yang dibawa bapak mereka, Nabi Ibrahim. Oleh karena tindakannya itulah, mereka dinilai kafir oleh al-Qur`an.[49]

---

[48] "Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putra Allah" dan orang-orang Nasrani berkata: "Al-Masih itu putra Allah". Demikianlah itu ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dilaknat oleh Allah, bagaimana mereka sampai berpaling?". (at-Taubah: 30); dan "Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankan) al-Masih putra Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan". (at-Taubah: 31)

[49] "Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah itu ialah al-Masih putra Maryam". Katakanlah: "Maka siapakah (gerangan) yang dapat menghalang-halangi kehendak Allah, jika dia hendak membinasakan Al-Masih putra Maryam itu beserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi kesemuanya?". Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya; Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu". (al-Maidah: 17); "Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi, Silam mengajarkan agar mengambil konsep yang berbeda dengan agama-agama pra-Islam karena mereka tidak mengakui konsep tuhan yang esa. Kaum Yahudi yang mnegatakan "Uzair anak Allah" dan Kristen yang megkonsep Tuhan dengan tiga unsur yang dikenal dengan istilah *aqanim;* tuhan bapak, tuhan anak dan ruh kudus. Tuhan bapak adalah Allah, Tuhan anak adalah Isal al-Masih sedangkan ruh kudus adalah yang mengirim pesan kepada Maryam bahwa dia akan melahirkan seorang anak tanpa bapak, yang kemudian disebut Malaikan Jibril.[50]

d. Berdakwah Secara Terang-terangan dan Menjalin Hubungan dengan Kabilah-kabilah

Ada sekitar 5 surah yang masuk kedalam kategori tema ini, yaki dari; 53) al-Ḥijr; 54) al-An'am; 55) al-Ṣaffāt; 56) Luqman; 57) Saba'. Sebagian pemikir meyakini bahwa al-Hijr; 94-96 merupakan perintah kepada Nabi Muhammad untuk berdakwah secara terang-terangan. Tetapi menurut al-Jābirī, ayat itu merupakan "fase baru" dakwah Nabi Muhammad. Dakwah secara terang-terangan sudah dialkukan jauh sebelumnya, yakni sejak Abdullah bin Mas'ud memebaca surah al-Rahman dengan suara lantang di

---

yang berkata: "Sesungguhnya Allah ialah al-Masih putra Maryam", padahal Al-Masih (sendiri) berkata: "Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu" Sesungguhnya orang yang mempersekutuksn (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang ẓalim itu seorang penolong pun. Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: "Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa. Jikamereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih". (al-Maidah: 72-73)

[50] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Hākim* Jilid 1…, 367.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masjid al-Haram, sehingga para pembesar Quraish kala itu bertanya-tanya apa yang dia baca. Begitu juga Nabi Muhammad membaca surah al-Najm.[51]

e. Terhadap Nabi dan Keluarganya, Serta Kaum Muslimin hijrah ke Habshah

Ada sekitar 8 surah yang masuk ke dalam kategiri tema ini, yakni dari; 58) al-Zumār; 59) Ghafīr; 60) Fuṣṣḥilāt; 61) al-Shurā; 62) al-Zukhrūf; 63) al-Dukhān; 64) al-Jāthiyat; 65) al-Ahqaf. Catatan penting fase ini adalah dialog. Dalam situasi dan kondisi msyarakat yang dikuasai oleh otoritas suku, Islam datang dengan pertimbangan yang sangat matang untuk menghindari sentimen umat yang menjadi sasaran dakwahnya. Al-Qur`an, sebagai sumber pokok ajaran Islam, acap kali berdialog dengan ajaran dan tradisi masyarakat Arab pra-Islam (jahiliyah).[52] Baik secara eksistensial maupun esensial. Akibat kuatnya hegemoni suku, dalam waktu kurang lebih 13 tahun masa dakwahnya di Makkah, Nabi baru berhasil memperoleh pengikut yang sangat sedikit. Disisi lain, Nabi mendapat tantangan dan ancaman dari para pembesar Quraish, sihingga dalam suatu kesempatan, Muhammad mendapat perintah dari Allah untuk melakukan hijrah ke tempat lain.

---

[51] Ibid., Jlid. 2…, 9.

[52] Pembahasan lengkap mengenai dua bentuk relasi itu. Lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur`an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 97-109. Pembahasan yang bagus tentang jahiliyah dilakukan olehToshihiku Izutsu. Izutsu membahas ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam dengan al-Qur`ansendiri. Toshihiko Izutsu, *Etika Keberagamaan dalam Al-Qur`an*, 44-45. Sementara itu, pendapat yang menyatakan bahwa masyarakat Arab pra-Islam adalah jahiliyah, mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al-Qur`anpun mengambil sebagia peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah melalui berbagai rintangan dan ancaman, melallui lobi-lobi dengan berbagai kalangan suku yang datang ke Makkah untuk menunaikan Ibadah haji, akhirnya Nabi bertemuh dengan jamaah dari Madinah—nama tempat yang sebelumnya disebut Yathrib. Akhirnya, Nabi menetapkan Madinah sebagai tujuan hijrah dan sekaligus pusat kekuatan untuk mengusai kembali kota Makkah.[53]

f. Pasca Pengepungan: Menjalin hubungan dengan Kabilah-kabilah, dan Persiapan Hijrah ke Madinah

Ada sekitar 25 surah yang masuk ke dalam kategori terma ini, yakni dari: 66) Nuh; 67) al-Zāriyat; 68) al-Ghāshiyah; 69) al-Insān; 70) al-Kahfi; 71) al-Naḥl; 72) Ibrahīm; 73) al-Anbiyā'; 74) al-Mukminūn; 75) al-Sajdah; 76) al-Ṭūr; 77) al-Mulk; 78) al-Ḥāqqah; 79) al-Ma'ārij; 80) al-Naba'; 81) al-Nāzi'āt; 82) al-Infiṭar; 83) al-Inshiqāq; 84) al-Muzzammil; 85) al-Ra'du; 86) al-Isra'; 87) al-Rūm; 88) al-'Ankabūt; 89) al-Muṭaffifīn; 90) al-Hajj. Catatan penting fase ini adalah pengepungan kaum Quraish. Ketika mendakwahkan Islam secara terang-terangan, Nabi Muhammad, keluarganya, da para sahabatnya mulai dikepung para pembesar Quraish. Setelah itu, Nabi memutuskan untuk hijrah ke Madinah yang kala itu masuh berama Yathrib. Tentu saja, alasan hijrah itu tidak semata-mata karena pengepungan yang dilakukan para pembesar Quraish Makkah, tetapi juga karena mendapat anjuran dari Tuhan.[54]

[53] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian…,* 61.
[54] Ibid., 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

g. Unsur Tematik Surah-Surah Madaniyah: Membicarakan Masalah Hukum dan Penerapannya dalam bernegara

Setibanya di Madinah, hal pertama yang dilakukan Nabi Muhammad adalah menciptakan ikatan persaudaraan antara kaum Muhajirin dan kaum Anṣar, dilanjutkan dengan menciptakan kohesi sosial dengan suku-suku Madinah, seperti suku Auz dan Khazraj, dan bani-bani Yahudi, seperti Bani Nadhir, Bani Qainuqa' dan Bani Quraidzah. Ada perbedaan dalam hal pergumulan umat Islam dengan suku-suku yang ada di Makkah dan Madinah. Sementara suku-suku di Makkah mengambil peran humanisme suku dan keagamaan, yang ditandai oleh kesepakatan "Piagam Madinah" sebagai proses sejati pergumulan Islam di Madinah.[55]

Perbedaan lainnya adalah pada jumlah pengikut. Di Makkah, Nabi hanya berhasil mendaptkan jumalh pengikut yang relatif sedikit, sedangkan di Madinah, jumlah kaum Muslim semakin banyak dan berkembang dengan cepat ke daratan Semenanjung Arab. Sepintas hal ini bisa diduga karena Islam di Madinah telah didukung oleh suatu institusi yang disebut "negara", memang, banyak pengamat yang menyatakan bahwa pada saat Nabi berdakwah di Madinah, Madinah sendiri telah berubah menjadi negara Islam.

[55] Menurut Ahmad Baso, Piagam Madinah lebih bernuansa politik. "Dengan demikian stretegi dan kebijakan yang diambil Nabi adalah mengukuhkan secara maksimal tingkat solidaritas dan konsolidasi internal dalam rangka memperkuat barisan diantara sesama kaum Muslimin. Dan itudilakukan dengan memperkuat kesadaran identitas "kita" dalam menghadapi "mereka", yakni kalangan non-Muslim baik yang berada di Madinah maupun diluar Madnah. Apalagi dalam situasi persiapan perang menghadapi kaum musyrik Quraish, menanamkan solidaritas umat Islam dengan mengarahkan perhatian mereka kepada musuh bersama merupakan cara yang sangat efektif untuk memperkuat politik identitas itu. Lihat: Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 339.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dilihat dari posisi Nabi, dapat dipahami bahwa agama dan negara merupakan dua hal yang berbeda, meskipun keduanya secara eksistensial[56] adalah dua hal yang saling mendukung; negara adalah agama dan agama adalah negara. Dugaan itu misalnya dapat dilihat dari awal kedatangan Islam di Madinah. Saat ini, ada kesan bahwa agama Muhammad merupakan agama (yang bergulat dengan) politik,[57] yang salah satunya diindikasikan dari peristiwa sejarah yang mnejadi pijakannya, yaitu kisah seorang pedagang bernama Afif al-Kindi.

Suatu ketika Afif al-Kindi berkisah: "Saya adalah seorang pedagang yang datang ke Makkah pada musim haji, kemudian saya, menemui Ibnu Abbas, paman Nabi. Ketika saya duduk di sampingnya, tiba-tiba seorang pemuda keluar dan mengerjakan salat menghadap Ka'bah, kemudian datang seorang perempuan datang dan ṣalat bersamanya. Lalu, saya bertanya kepada Ibnu Abbas: 'Wahai Ibnu Abbas, agama apakah ini?' Ibnu Abbas menjawab: 'Yang ini (dia) adalah Muhammad Ibn Abdillah, anak saudaraku, yang mengaku sebagai utusan Allah, dan dia meyakini akan mengahncurkan dua Negara adidaya (Romawi dan Persia). Yang ini adalah istrinya bernama Khadijah yang beriman kepadanya, yang yang ini adalah pemuda yang bernama Ali bin Abi Ṭalib yang juga beriman kepadanya. masyaAllah, saya

[56] Dikatakan secara eksistensial karena dalam pandangan 'Ali Abdur Raziq, tidak ada ketegasan secara normatif dalam al-Qur`antentang keharusan membentuk negara tertentu bagi Islam. Ali Abdu al-Raziq, *Islam wa Uṣul al-Hukmi: Baḥthun fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-islam*, cet. 3, (Kairo: Sirkah Musahimah Misrah, 1925). Lihat Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*…, 62.

[57] Ibid., 63. Lihat juga: Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Aql al-siyasi al-'Arabi: Muhaddadatuh wa Tajliyatuh* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991), 57-59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benar-benar tidak mengetahui agama seseorang seperti agama yang dilakukan tiga orang itu.' Kemudian Afif berkata: 'Semoga saya adalah orang yang keempat'."[58]

Selain kisah penaklukan tersebut, ada juga bukti sejarah yang sangat nyata, yaitu Nabi Muhammad berhasil mendirikan sebuah negara yang disebut "Negara Madinah",[59] dilanjutkan dengan tegaknya institusi khilafah dibawah kepemimpinan sahabat-sahabatnya, yang dikenal dengan Khulafa' al-Rashidin,[60] sebelum akhirnya dibuktikan oleh tegaknya pemerintahan Daulah Umayyah dan Abbasiyah. Serentak dengan itu pula, beberapa terma dalam al-Qur`andan al-Hadith dairahkan pada keterkaitan Islam denga politik, seperti istilah *khalifah*[61] dan *ulil al-amri,*[62] dalam hadith juga muncul keharusan

---

[58] Ibid., 64.

[59] Sengaja "Negara Madinah" diberi tanda petik, karena persoalan penyabutan pemerintahan Nabi di Madinah sebagai Negara atau bukan, dan juga apakah bentuk perjanjian Nabi dengan masyarakat Madinah yang disebut *ṣaḥifah* atau Piagam Madinah itu sebagai konstitusi atau bukan, masih dalam perdebatan. Baso, *Civil SocietyVersus Masyarakat Madani* 331-351. Menurut Jamal al-Bana, negara Islam Madinah merupakan eksperimen tunggal yang tidak akan terulang lagi lantaran ia didirakan oleh Muhammad sebagai Nabi, Jamal al-Bana, *Runtuhnya Negara Madinah…*, 6-50. Jika ini benar, maka selain sebagai Nabi, Muhammad juga menjadi kepala negara.

[60] Nabi sendiri sebenarnya menyebut istilah Khulafa' al-Rasyidīn, "Bagi kalian sunnahku dan sunnah Khulafa' al-Rasyidīn yang mendapat petunjuk". Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah...*, 53.

[61] "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang Khalifah dimuka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendah menjadikan (khalifah) di bumi itu orangyang akan membuat kerusakan padanya padanya dan menumpahkan daarah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (al-Baqarah: 30)

[62] "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan Ulil Amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur`an) dan Rasul (sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan Hari Kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya." (al-Nisa': 59)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbai`at kepada khalifah, dan penyataan bahwa setiap orang adalah pemimpin (*rais*).[63]

Atas dasar itulah, al-Jābirī menyimpulkan bahwa ayat-ayat Madaniyah bersifat *tashri'*. Ia tidak hanya bebricara mengenai kosep hukum bernegara, tetapi juga berbicara mengenai hukum bermasyarakat.[64] Ada sekitar 24 surah yang masuk ke dalam kategori Madaniyah, yakni; 91) al-Baqarah; 92) al-Qadr; 93) al-Anfāl; 94) al-Imrān; 95) al-Aḥzāb; 96) al-Mumtaḥanah; 97) al-Nisa'; 98) al-Ḥadīd; 99) Muḥammad; 100) al-Ṭalaq; 101) al-Bayyinah; 102) al-Ḥashr; 103) al-Nūr; 104) al-Munāfiqūn; 105) al-Mujādalah; 106) al-Ḥujurāt; 107) al-Taḥrīm; 108) al-Taghābūn; 109) al-Ṣāf; 110) al-Jumu'ah; 111) al-Fatḥ; 112) al-Mā`idah; 113) al-Taubah; 114) al-Naṣr[65]

4. Sistematika Penulisan Kitab Tafsir *Fahm Al-Qur`ān Al-Ḥakīm*

Dari penjelasan sebelumnya dapat kita ketahui bahwa dalam penyusunan kitab tafsir *Fahm al-Qur`ān*, al-Jābirī menggunakan *tartîb al-nuzûl* berbasis surah. Sistematika yang demikian merupakan hasil ijtihad al-Jābirī yang mendasarkannya pada logika sejarah dan logika struktur teks.[66] Dia berangkat dari asumsi bahwa diksi al-Qur`an memiliki kesesuaian dengan fase sejarah kenabian. Secara sistematis al-Jābirī menempuh enam langkah dalam menulis tafsirnya sebagai berikut;

---

[63] "Setiap kamu sekalian adalah penggembala (pemimpin), dan setiap penggembala dimintai pertanggung jawaban atas gembalaannya (kepemimpinannya)" (Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Daud, Tirmidhi dan Ahmad yang bersumber dari Ibnu Umar).
[64] Muhammad 'Abid l-Jabiri, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm….*,Jilid 3.
[65] Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian…,* 64.
[66] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Hākim....* Jilid 1, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Memberi pengantar (*istihlāl*) terutama pada masing-masing tahapan yang mencakup beberapa surat yang menurutnya memiliki kesatuan periodik dalam pertimbangan sejarah turunnya al-Qur`an dan sejarah dakwah. Dalam hal ini al-Jābirī lebih banyak menguraikan fakta-fakta historis yang dihadapi oleh nabi dan para sahabat dalam perjalanan dakwah. [67]

b. Pendahuluan (*taqdīm*) yang umumnya diisi dengan sejumlah pandangan para ulama terdahulu mengenai surat yang akan dibahas, baik berupa riwayat *sabab al-nuzūl*, perdebatan soal *makkī-madanī*, atau tentang urutan suatu surat serta *munāsabah* dengan surat-surat sebelum dan setelahnya. Tidak jarang al-Jābirī memberi komentar dan menolak pendapat-pendapat mengenai semua problem itu dengan mengacu pada sejarah dakwah dan aspek literal al-Qur`an.[68]

c. Teks al-Qur`an (*Nash al-ayat*). Bagian ini dibedakan berdasarkan satuan tema-tema umum yang ada dalam surat tersebut. Pembedaan ini mempermudah pembaca untuk menangkap pokok ajaran yang dijelaskan di dalam ayat serta menghubungkannya dengan sejarah dakwah. Selain itu, penulisan ayat ini disertai dengan nomor-nomor ayat seperti dalam mushaf disertai penjelasan makna kata secara bahasa atau dalam kesatuan pemahaman *siyāq*.[69]

d. Catatan kaki (*hawāmish*) yang berisi penjelasan tentang makna kata yang masih diperdebatkan dengan memuat riwayat-riwayat yang mendukung

[67] Lihat lampiran 2 dan 3.
[68] Muhammad ʻĀbid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Hākim* Jilid 1, 116. Lihat juga lampiran 8.
[69] Lihat lampiran 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna-makna tertentu, juga kerap berupa kutipan Taurat atau Injil berkenaan dengan ayat-ayat *qaṣṣaṣ*. Hal itu dimaksudkan oleh al- Jabiri untuk menolak kecenderungan tafsir yang menggunakan kisah-kisah israiliyat yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya, selain itu al-Jābirī menekankan bahwa al-Qur`an memiliki kesamaan misi dengan kitab-kitab terdahulu.[70]

e. Komentar (*ta'līq*). Pada bagian ini terkadang al-Jābirī melanjutkan perdebatan pada bagian pendahuluan, misalnya membuktikan bahwa pengurutan surat yang dia pilih benar secara historis dan sesuai dengan pemahaman literal teks al-Qur`an. Adakalanya pula dia mengulas satu tema yang dianggapnya penting, misalnya makna *al-qalam* pada QS. al-Qalam, akankah itu bermakna fisik seperti pena pada umumnya ataukah bermakna simbolik. Dan pada jilid ketiga (buku keempat) *ta'līq* lebih sering berupa kesimpulan atau ringkasan dari bab-bab dalam surat yang dibahas. [71]

---

[70] Perlu digarisbawahi dalam pengutipan riwayat dari Taurat dan Injil, al-Jābirī hendak menunjukkan bahwa beberapa Tafsiran yang ada lebih banyak mengacu pada kisah-kisah isra`iliyat (dalam Taurat dan Injil), dan bukan menunjukkan bahwa kisah yang sebenarnya adalah seperti tercantum dalam dua kitab terdahulu tersebut. Sebab, dia menyadari bahwa kisah-kisah dalam Taurat dan Injil sudah mengalami pemalsuan, namun sebagian ulama masih menggunakannya. Menurut Ṣābir Ṭa'îm kutipan-kutipan itu didasari oleh keyakinan bahwa al-Qur`an merupakan lanjutan dari kitab terdahulu, sehingga dalam menerangkan tradisi agama samawi, seseorang perlu mengacu pada kitab-kitab itu atau paling kurang membandingkannya. Menurutnya, hal itu adalah sebuah kekeliruan, sebab umat Yahudi dan Nasrani sudah tidak memiliki pengetahuan tentang tuhan yang benar. Dalam bahasa Husain al-Dzahabî, seharusnya al-Qur`anyang dijadikan acuan untuk memahami ajaran Taurat dan Injil, bukan sebaliknya. Baca, Wardatun Nadẓirah. "Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm..., 19. Lihat juga lampiran 8.

[71] Lihat lampiran 11 dan 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

f. Lampiran (*istiṭrād*). Langkah ini digunakan hanya pada akhir tiap fase historis dengan menekankan pokok ajaran al-Qur`an sesuai dengan pengalaman dakwah nabi menghadapi kafir Quraish di Mekkah dan Yahudi-Nasrani di Madinah.[72]

5. Sumber Penafsiran

Al-Jābirī hanya menyebutkan sumber penafsiran yang menurutnya penting sebagai sandaran penafsirannya pada ahir daftar isi kitab tafsirnya juz ketiga, berikut sumber-sumbernya;

1. Dalam bidang Tafsir:

a. Abu Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*. Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1990.

b. Abu 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Andalusī al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Quṭubī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, t.t.

c. Abu 'Abdillah Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī (mafātīḥu al-Ghaib min al-Qur`an al-Karīm).* Beirūt: Dār 'Iḥyā al-Turāth al-'arābī, t.t.

d. Jarallah Maḥmūb bin Umar al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashāf.* Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

e. Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr fī Tafsīr al-Qur`an.* Tunisia: Dār Saḥnūn, 1997.

f. Al-Ḥākim al-Naisabūri, *Tafsīr al-Waḥidī.*

2. Dalam bidang Biografi (*al-Sīrah*) dan Sejarah:

[72] Wardatun Nadẓirah. "Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm..., 20. Lihat juga lampiran 11 dan 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Ibnu Hishām, *Sīrah Ibnu Isḥāq li Ibn Hishām.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

b. 'Abdullah al-Khafaji, *al-Sīrah al-Ḥalabiyah.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

c. Abu Ja'far Muḥammad bin Jarī al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003. Vol 8.

d. Ibn Sa'ad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr.* Leiden, 1325 H. 1212 M.[73]

[73] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Hākim* Jilid II, 115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

QIYĀS BURHĀNI

A. Pengertian *Qiyās Burhāni*

Qiyās yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah *qiyās* teori analogi, termasuk *qiyās* dalam ilmu *uṣ1 al-fiqh*. *Qiyās* atau analogi secara bahasa mempunyai arti mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk diketahui adaya persamaan keduanya.[1] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) analogi juga diartikan sebagai kias[2] dengan makna persamaan atau persesuaian antara dua benda atau hal yang berlainan.[3] Dari penjelasan pengertian tersebut dapat kita ketahui bahwa teori analogi adalah istilah umum dari teori *qiyās* yang dimaksud, khususnya oleh al-Jābirī.

Istilah *qiyās* sering kita gunakan dalam pemahaman salah satu sumber hukum Islam dalam teori ilmu *uṣul fiqh*. Pengertian *qyās* menurut istilah *uṣul fiqh* oleh Wahbah az-Zuhaili diartikan sebagai penghubung (menyamakan hukum) sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya karena ada persaman *'illah* antara keduanya.[4] Dengan istilah lain disebut sebagai *qiyās al-'illah* yaitu teori *qiyās* yang berorientasi pada *'illah* dan dikembangkan oleh Imam Shafi'i.

---

[1] Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), 130. Lihat juga, Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasiṭ fi Uṣh al-Fiqh* (Damaskus: al-Maṭba'ah al-Islamiyah, 1969).
[2] Menjadi kosa kata serapan bahasa Indonesia dari bahasa arab *qiyas* menjadi kias dengan menggunakan huruf alphabet "k".
[3] https://kbbi.web.id/analogi, (9 juni 2018).
[4] Satria Effendi, *Ushul Fiqh*..., 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Jābirī menambahkan pengertian secara khusus tentang *qiyās* sebagai konstruksi teoritis—yang mengabdi pada epistem *bayāni* (murni produk akal Arab)—yang mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain dan menyamakannya.[5] Secara terminologis, al-Jābirī mendefinisikan *qiyās* dengan mengikuti ungkapan ‘Abd al-Jabbar, yaitu; mengumpulkan hukum *aṣl* pada *far’* karena keserupaan keduanya dalam *‘illah* hukum dalam pandangan mujtahid.[6] Berdasarkan pengertian tersebut al-Jābirī menyimpulkan bahwa pelaku *qiyās* pada hakikatnya tidak memunculkan hukum baru juga tidak melahirkan konklusi yang akurat. *Qiyās* merupakan kreasi, usaha dan ijtihad yuris dengan mentransfer hukum *aṣl* pada *far’* dengan spekulasi *‘illah* yang telah diidentifikaasi dari teks.[7]

Teori nalar analogi (*qiyās*) digunakan hampir pada sebagian besar ilmu pengetahuan Islam—selain *uṣul fiqh*—termasuk ilmu al-Qur`an, ilmu bahasa, dan ilmu teologi. Dalam ilmu al-Qur`an penulis melihat teori analogi (*qiyās*) digunakan dalam bab *mathal* dan *ta’wil* dalam penafsiran *bi ra’yu*, keduanya penulis katakan mempunyai kesamaan dengan teori *qiyās* karena menggunakan perumpamaan dan persamaan dari dua hal yang berbeda. Akan tetapi, untuk takwil teori analogi dikerjakan oleh ilmuan (manusia), sedangkan *mathal* khusus perumpamaan-perumpamaan pada ayat-ayat (*kalamullah*) dalam al-Qur`an. Seperti yang telah dijelaskan pada bab satu tentang penjelasan Allah dalam

---

[5] Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani* (Ponorogo: STAIN PRESS, 2014), 46. Lihat juga Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuẓumi al-Ma’rifah fi al-Thaqafah al-‘Arabiyah* (Beirut: al-Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1990), 137.
[6] Ibid., 48. Lihat juga ibid., 140.
[7] Ibid., 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggambarkan benar dan baṭil dengan buih yang dihasilkan oleh aliran air dan api (QS. ar-Ra'd [13]: 17).[8] Karena kita tidak pernah tau akan bentuk baik dan buruk maka Allah menjelaskannya dengan standar pengetahuan kita yang terbatas berbentuk perumpamaan yang bisa dimengerti dan dipahami oleh umatnya. Sedangkan untuk takwil penjelasan dengan perumpamaan dan persamaan tersebut dilakukan oleh seorang *mufasir* (ulama ahli tafsir) dengan mentransfer penjelasan mudah bagi pembacanya berdasarkan ilmu pengetahuan yang dikuasainya.

Dalam ilmu bahasa Arab *qiyās* (analogi) juga digunakan pada dua cabang ilmu bahasa yaitu ilmu mantiq dan balaghah. Bahasa Arab yang berdasarkan bahasa Arab asli dan tua yaitu dari golongan suku badui juga disebut dengan istilah bahasa Arab *fuṣhah.* Dari penalaran berdasarkan bahasa Arab *fuṣḥaḥ* menurut al-Jābirī, *qiyās* yang dicangkok dari ilmu bahasa Arab tersebut—yang bersumber dari bahasa Arab kuno suku Badui (*fuṣhah*)—tidak akan bisa mengatasi masalah yang terus berkembang seiring pertumbuhan zaman. [9] Selanjutnya masih dalam ilmu bahasa, *qiyās* juga digunakan dalam ilmu mantiq

---

[8] Yang artinya: Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, Maka mengalirlah air di lembah-lembah menurut ukurannya, Maka arus itu membawa buih yang mengambang. dan dari apa (logam) yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat, ada (pula) buihnya seperti buih arus itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan (bagi) yang benar dan yang bathil. Adapun buih itu, akan hilang sebagai sesuatu yang tak ada harganya; Adapun yang memberi manfaat kepada manusia, Maka ia tetap di bumi. Demikianlah Allah membuat perumpamaan-perumpamaan. Allah mengumpamakan yang benar dan yang bathil dengan air dan buih atau dengan logam yang mencair dan buihnya. yang benar sama dengan air atau logam murni yang bathil sama dengan buih air atau tahi logam yang akan lenyap dan tidak ada gunanya bagi manusia. Ali Abdul 'Aẓim, *Epistomologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif al-Qur`an*, terj. Khalilullah Ahmas Masjkur Hakim (Bandung: CV ROSDA, 1989), 236-145.

[9] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab:Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk penalaran deduktif yang disebut sebagai *istidlal*.[10] Untuk ilmu balaghah *qiyās* disebut dengan istilah *tashbih*, bahkan al-Jābirī membuktikan konstruksi *tashbih* sama dengan konstruksi *qiyās*.[11] Keduanya memiliki *aṣl* (*mushabbah bih*), *far'* (*mushabbah*) dan *'illah* (*wajh syabah*).

Selanjutnya teori nalar analogi (*qiyās*) dalam ilmu teologi. Berbeda dengan *qiyās al-'illah* pada bidang ilmu pengetahuan sebelumnya, *qiyās* ini disebut *qiyās dalalah* (*sitidlal*) yang berarti penalaran terhadap pengetahuan yang *gha`ib* yang didasarkan kepada perintah-perintah dan iman yang mereka sebut *i'tibar*. Teori tersebut melahirkan kaidah ilmu kalam "*istidlal bi al-shahid 'ala al-ghaib*" yaitu menukil hukum asal yang disebut *as-shahid* kepada cabang yang disebut *al-ghaib*. Menurut al-Jābirī, *i'tibar* yang berlaku dikalangan *fuqaha`* dan *mutakallimūn* merupakan jiwa dari *qiyās*. Sedangkan *istidlal* merupakan jalan dari hal yang telah diketahui menuju pada hal yang belum diketahui.[12] Disini kritik al-Jābirī dimulai atas penerapan *qiyās* pada ilmu kalam yang menurutnya tidak masuk akal dan tidak ada ujung penyelesaiannya.

Setelah pengertian *qiyās* kita fahami maka, selanjutnya pengartian dari kata burhani menurut bahasa berarti argumen yang tegas dan jelas. Kemudian istilah ini juga digunakan dalam *ilmu mantiq* yang berarti menunjukkan proses penalaran yang menetapkan benar-tidaknya suatu preposisi melalui cara deduksi, yaitu

---

[10] Ibid., 195.
[11] Ibid., 212.
[12] Ibid., 197. Lihat juga: Abdul Mukti Ra'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid al-Jabiri* (Yogyakarta: LkiS, 2018), 95-96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui cara pengaitan antar preposisi yang kebenarannya bersifat postulatif.[13] Dalam hal ini al-Jābirī menggunakan istilah burhani sebagai bagian dari salah satu jenis dari nalar logika (*qiyās*) yang bersifat khusus, yakni suatu rasionalitas yang mengantarkan kepada ilmu yakin.[14]

Qiyās burhani sebenarnya sebuah istilah yang lahir dari pandangan al-Jābirī tentang klasifikasi teori *qiyās* dari sudut pandang epistimologi. Epistimologi adalah salah satu bentuk cabang pokok bahasan dalam wilayah filsafat yang membahas seluk beluk pengetahuan.[15] Persoalan sentral epistimologi adalah mengenai apa yang kita ketahui, dan bagaimana cara mengetahuinya.[16] Epistimologi bermaksud mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakikat dari pengetahuan manusia, bagaimana pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenarannya.[17] Singkatnya, epistimologi adalah pengetahuan mengenai pengetahuan (*theory of knowledge*) dan pokok pembahasannya meliputi hakikat, sumber pengetahuan, metode memperoleh pengetahuan dan kriteria kebenaran pengetahuan.[18]

Sebagai ilmuan filsafat, pada mulanya al-Jābirī meneliti dan mengkaji ulang *qiyās al-'illah* teori al-Shafi'i lalu mengusulkan teorinya yang dibangun ulang dari sudut pandang epistimologi. Dari pengertian setiap kata yang

---

[13] Atau disebut juga sebagai analogi deduktif yaitu teori analogi yang kita kenal dalam ilmu fikih dan teologi.
[14] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Pesantren", *Hermenia,* Vol. 6, No. 1 (Januari-Juni, 2007), 79.
[15] Suparman Syukur, *Epistimologi Islam Skolastik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 42.
[16] Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: al-Ruzz Media, 2008), 117.
[17] J. Sudarminta, *Epistimologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18.
[18] Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Bimi Aksara, 2008), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan, makna dari istilah *qiyās burhāni* yang dimaksud tidak jauh dari pengertian *qiyās* konvesional yaitu sebuah peggalian hukum dari dua kasus berbeda yang mempunyai sebab-akibat dan bisa dipastikan kebenarannya melalui fakta-faka rasionalitas. Adapun perbedaannya adalah kepastian tentang batasan sumber *asl qiyās* untuk burhani tidak terbatas. Untuk lebih jelasnya, perlu diketahui tentang klasifikasi teori *qiyās* pada sub bab berikut.

B. Konstruksi dan Klasifikasi Teori *Qiyās* Konvensional

Dimulai dari era strukturalisme dan post-strukturalisme, para iluan ahli filsafat mulai mengembangkan kritik keilmuan klasik dengan menggunakan metode yang mereka kembangkan yaitu metode strukturalisme, sejarah dan kritik ideologis. Sebagai ilmuan ahli filsafat al-Jābirī tidak mau ketinggalan dengan mengkaji kembali keilmuan klasik dengan mengkritik teori *qiyās* konvensional, yaitu teori *qiyās al-'illah* yaitu disebutnya sebagai teori *qiyās ash-Shafi'i* atau juga disebut *qiyās bayāni* yang menurutnya *out of date*.

Karena itu, Sebagai teori pendukung *bayāni* al-Jābirī menawarkan teori baru yaitu teori *qiyās burhani* yang lahir dari klasifikasi teori *qiyās* dalam sudut pandang epistimologi. Pertama-tama kita harus mengetahui konstruksi dan klasifikasi teori *qiyās* konvesional yang dikritik al-Jābirī terlebih dahulu untuk mengetahui posisi *qiyās burhāni* setelahnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Konstruksi Teori *Qiyās* Konvensional

Pertama, mengenai *'illah* dalam rukun (konstruksi) *qiyās* yang terdiri dari empat elemen;[19]

a. *Al-Aṣl* (pokok tempat meng*qiyās*kan) yang disebut juga *maqis 'alaih;* yaitu masalah yang telah ditetapkan hukumnya dalam nas al-Qur`an atau hadis. Contohnya, *khamr* yang hukumnya ditetapkan haram.[20]

b. *Al-Far'* (adanya cabang) atau *maqis;* yaitu masalah yang belum mempunyai status hukum dari nas al-Qur`an atau hadis. Contohnya, wishky atau narkoba.

c. *Ḥukm al-aṣl* (adanya hukum asal) yaitu hukum *syara'* yang terdapat pada *aṣl* yang akan ditetapkan pada *far'*. Contohnya, hukum haram *khamr* yang ditegaskan al-Qur`an.

d. *Al-Illat* yaitu sifat yang menjadi sandaran bagi hukum *al-aṣl*. Contohnya, sifat memabukkan.

Para *fuqaha* mensyaratkan beberapa hal untuk sahnya suatu *'illat*, antara lain; *'illat* harus berupa sesuatu yang ada kesesuaiannya dengan tujuan pembentukan sutau hukum,[21] *'illat* harus bersifat jelas[22] dan *'illat* harus berupa sesuatu yang bisa dipastikan bentuk, jarak atau kadar timbangan.[23] Berdasarkan

---

[19] Satria effendi, *Ushul Fiqh*…, 132.
[20] Al-Qur`an, 05: 90.
[21] Contoh sifat memabukkan sebagai *'illat* bukan sifat cairnya.
[22] Contoh perasaan ridha, harus ada sebuah tanda seperti ijab qabul sebagai tanda adanya ridha tersebut.
[23] Contoh tindakan pembunuhan (sifat pastinya menghilangkan nyawa seseorang), pembunuhan ini bisa jadi *'illat* sahnya putus hak warisan sebagai ahli waris. Lihat Satria Effendi, *Ushul Fiqh...*, 135-137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konstruksi umum teori *qiyās* diatas bangunan epistimologi nalar teori *qiyās* dilihat sebagai produk dari nalar Arab dapat dikerangkakan pada tiga otoritas (kekuasaan); otoritas *aṣl*, otoritas kata dan otoritas keserbabolehan. Selain itu, kerangka referensi utama teori *qiyās* terdiri dari tiga pilar; pilar bahasa, shari'ah dan teologi.

Menurut al-Jābirī semua unsur *qiyās* tersebut berkolerasi dengan persoalan kebahasaan, terutama berkiatan dengan hubungan lafadh dan makna. *Aṣl, ḥukum aṣl* dan *'illah* adalah sesuatu yang didapatkan dari teks.[24] Artinya transfer hukum dari *aṣl* ke *far'* berpegang pada kandungan teks (*ma'qul al-nas*) dengan tetap berpijak pada persoalan hubungan lafadh dan makna.

Atas dasar ini al-Jābirī menyimpulkan adanya dua hubungan dalam teori *qiyās uṣl al-fiqh* yaitu lafadh dan makna serta *aṣl* dan *far'*. Hubungan lafadh dan makna dilihat oleh al-Jābirī disini adalah yang paling dominan, sehingga menurut al-Jābirī menganggap hubungan ini menjadi sebuah titik kelemahan teori *qiyās,* karena aktifitas nalar dalam hal ini menjadi pasif dan yang lebih banyak berorientasi pada persoalan kebahasaan yang berimbas pada penganaktirian tujuan shara' (*maqasid shari'ah*) sebagai tujuan dari proses penetapan hukum Islam.[25] Semua unsur *qiyās* terlihat lebih berperan sebagai "pemelihara" teks karena fokus nalar pada sistem wacana bukan sistem nalar

[24] 'Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri…* 52.
[25] Ibid., 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang seharusnya.[26] Khususnya pada poin "*'illat* harus berupa sesuatu yang bisa dipastikan bentuk, jarak atau kadar timbangan".

Seperti dalam kasus keharaman *khamr* yang dikutip dari Imam Ghazali—representator dari kalangan Shafi'iyah—pada problemtika *qiyās al-'illah* terhadap ilmu teologi. Sifat memabukkan yang diklaim sebagai *'illah* keharaman *khamr* bagi golongan Shafi'iyah-Ash'ariyah tidak dianggap sebagai *munasib* dari rasio yang mewajibkan adanya hukum haram, akan tetapi sebgai *munasib* dalam pengertian kepatutan dan keseuaian untuk membantu pemahaman terhadap *'illah*. Sedangkan dari golongan Mu'tazilah menyatakan bahwa *'illah* berpengaruh terhadap keputusan hukum dengan sendirinya meskipun sebelum ketentuan Allah datang, karena manusia telah dibekali akal untuk mendapatkan *taklif* tersebut.[27] Menurut al-Jābirī perdebatan atas makna dari teks tersebut tidak akan ada ujung ahirnya. Karena itu harus ada dukungan *burhāni* didalamnya

Epistem *burhāni* adalah sistem pengetahuan yang mendasarkan diri pada metode *burhān* untuk merusmuskan dan menemukan suatu kebenaran. Piranti yang digunakan adalah mengaitkan sebab-akibat (hukum kausalaitas), untuk mencari sumber hukum kausalitas adalah dengan melihat realitas terjadinya peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan. Kemudian untuk memahami realitas-realitas tersebut membutuhkan pendekatan-pendekatan

[26] Ibid., 55.
[27] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*…,59-61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosiologi, antropologi, kebudayaan serta sejarah.[28] Dengan model penalaran ini fungsi dan peran akal tidak hanya untuk mengukuhkan teks akan tetapi sebagai orientasi pada otoritas akal.

Menurut al-Jābirī berpegang pada prinsip kausalitas dan hukum alam tidak bertentangan dengan agama, ia mengatakan "Secara konkret prinsip adalah dialektika nalar manusia dengan fenomena sosial kemasyarakatan, ekonomi, kesejarahan dan ideologi." Sebagaimana hukum Islam, bahkan agama diturunkan demi kemaslahatan manusia. Karena itu sistem burhāni al-Jābirī dalam konteks hukum adalah teori *maqāsid* atau yang lebih kita kenal dengan istilah *maslahah al-mursalah*.

Proses penetapan hukum berdasarkan *'illat* dan *ḥikmah* mempunyai perbedaan besar. Karena jika *'illat* sebagai kausa hukum bersifat stagnan karena petunjuk lafaẓ, karakter atau sifat tertentu adalah terbatas atau ada ukuran pasti dan tidak mengalami perkembangan. Sedangkan jika *ḥikmah* sebagai kausa hukum bersifat dinamis dan terbuka.

2. Klasifikasi Teori *Qiyās* Konvensional

Kedua, selanjutnya beberapa klasifikasi *Qiyās* konvesional yang mempunyai beberapa bentuk dari sudut pandang dan kecenderungan masing-masing teori yang terbagi menjadi 3 macam ;[29]

a. Klasifikasi *qiyās* dari segi tingkatan keberpihakan hukum pada *aṣl* dan *far'* yaitu ada tiga macam tingkatan, diantaranya;

[28] 'Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri…*, 67-69.
[29] Ibid., 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) *Qiyās awla* yaitu keberpihakan hukum (*'illah*) pada *far'* lebih utama daripada hukum *'illah* pada *al-aṣl*.[30]

2) *Qiyās Musawi* yaitu keberpihakan hukum (*'illah*) pada *aṣl* dan *far'* pada tingkat yang sama. [31]

3) *Qiyās al-Adna* yaitu keberpihakan hukum (*'illah*) pada *far'* lebih rendah dibandingkan dengan *'illah* yang terdapat dalam *aṣl*. Hal itu disebabkan *'illah* hukum *aṣl* tidak jelas disebutkan, akan tetapi digali sendiri oleh yuris dan diselidiki keberadaannya pada *far'*.[32]

b. Klasifikasi *qiyās* berdasarkan penyebutan *'illah* atau yang menunjuk padanya. *Qiyās* berdasarkan penyebutan *'illah* ada dua macam yaitu;[33]

1) *Qiyās al-'illah*, yaitu menyamakan hukum *aṣl* pada *far'* setelah proses deduksi (*istinbat*) 'illah pada aṣl dan memastikan kebenarannya pada far'. Seperti teori *qiyās* yang digunakan dalam ilmu bahasa dan fikih.

2) *Qiyās al-dilalah*, yaitu transfer hukum dari *aṣl* pada *far'* tidak didasarkan pada *'illah*, akan tetapi didasarkan pada petunjuk tidak langsung yang

---

[30] Misalnya, meng*qiyas*kan hukum haram memukul kedua orang tua dengan haramnya mengatakan "Ah" kepada orangtua yang terdapat pada QS. al-Isra' [7]: 23.[30] *'illah* keduanya adalah sama-sama menyakiti orang tua. Namun, tindakan memukul pada *far'* lebih menyakitkan daripada mengatakan "Ah" yang ada pada *aṣl*.[30] Dengan contoh *qiyas* ini tersebut bisa juga disebut dengan *qiyas jaly* karena *qiyas* yang didasarkan pada *'illah* tidak ditemukan secara jelas dalam ayat atau hadisnya kecuali dengan penelitian yuris.

[31] Misalnya, keharaman memakan harta anak yatim (*aṣl*) terhadap segala tindakan penghancuran harta tersebut (*far'*). Sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisa' [04]: 10.

[32] Misalnya, sifat memabukkan yang terdapat pada bir yang lebih rendah dari *khamr* yang diharamkan dalam QS. al-Maidah [05]: 90. *Qiyas* model ini juga dikenal dengan sebutan *qiyas khafi* karena *'illah* yang di*qiyas*kan dari hukum *aṣl* memiliki tujuan yang sama. *Qiyas* model ini yang dimaksud oleh al-Jabiri sebagai *qiyas*.

[33] 'Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri…,* 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengarah pada *'illah*. Seperti *qiyās* yang terjadi dalam disiplin ilmu kalam.

c. Klasifikasi *'illah* berdasarkan kekuatan *al-Jami'* antara *aṣl* dan *far'*. *Qiyās* berdasarkan kekuatan al-Jami' ada empat macam, yaitu;[34]

1) *Qiyās* yang *al-Jami'*nya (perekat antara *aṣl* dan *far'*) *mu'athir* yaitu suatu sebab atau tanda bagi hukum yang tertulis, seperti jalan mengetahui *qiyās* dengan menunjukkan *naṣ, ijma'* dan *al-sibr wa a-taqsim* (penyelidikan dan pengkajian).
2) *Qiyās* yang al-Jami'nya berisifat *mu'alim* (sejalan) dengan teks-teks lain yang membahas persoalan sama. Hal ini karena teks inti tidak menjelaskan secara spesifik tentang hukumnya.[35]
3) *Qiyās* yang al-Jami'nya hanya didasarkan pada keserupaan (*al-shabbah*) saja. *Qiyās* semacam ini disebut juga *'illah gharibah* dan para ulama menyebutnya sebagai *qiyās* yang lemah.[36]
4) *Qiyās* yang *al-jami'*nya hanya bersifat *tard*, yaitu *'illat* hukum peng*qiyās*an tidak ada keserasian. Seperti "hukumlah penjahat yang buruk rupa".

Adapun dari klasifikasi diatas dapat penulis jelaskan singkat bahwa Imam Shafi'i lebih cenderung mendukung teori *qiyās awla* sedangkan al-Jābirī

[34] Ibid., 58.
[35] Misalnya, seorang wanita yang haid tidak diwajibkan mengdaḍa ṣalatnya karena *'illah mashaqqah* (memberatkan). Hal ini diqiyaskan pada hukum ṣalat bagi musafiryang diberikan keringanan untuk meringkas bilangan ṣalat.
[36] Mislanya, pendapat Abu Hanifah tentang pembasuhan kepala dalam berwudhu tidak diulang karena diqiyaskan pada pembasuhan (*al-mass*) sepatu saat bertayammum.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada klasifikasi teori *qiyās Adna* atau *al-khafī*, ia mulai mempertanyakan, menggali dan *rebuilt* teori *qiyās* tersebut untuk bisa dipastikan kebenarannya dengan epistimologi.

C. Klasifikasi Teori *Qiyās* al-Jābirī

Adapun solusi sekaligus klasifikasi *qiyās* yang dibentuk oleh al-Jābirī dari sudut pandang epistimologi menjadi tiga macam, yaitu disebutnya sebagai nalar (*qiyās*) *bayāni, 'irfāni* dan *burhāni*;

1. Nalar *Qiyās Bayāni*

Kata bayan yang terdiri dari huruf-huruf ba-ya-nun mengandung lima pengertian; 1) al-waṣl, 2) al-faṣl, al-bu'du dan al-firaq, 3) al-zuhur dan al-wuduh, 4) al-faṣaḥaḥ dan al-qudrah dalam menyampaikan pesan atau maksud, 5) manusia yang mempunyai kemampuan berbicara fasih dan mengesankan.[37]

Dalam wacana tafsir, kata bayan ini dipahami oleh para mufasir dalam arti yang berbeda-beda, yaitu dalam mengartikan kata bayan yang ada dalam surat ar-Rahman ayat 4, al-Alusi, misalnya dalam tafsir *Ruḥ al-Ma'anī*, menafsirkan bayan adalah berbicara fasih dalam mengungkapkan isi hatinya. Selain itu, *al-bayān* juga berarti kebaikan dan kejelekan, atau jalan petunjuk dan jalan kesesatan, atau ilmu dunia dan ilmu akhirat, atau nama-nama segala sesuatu, atau juga berbicara dengan bahasa yang bermacam-macam.[38]

Tidak jauh berbeda dengan pendapat al-Rāzi yang mengatakan bayan adalah pandai berbicara sehingga orang lain dapat memahaminya. Namun,

---

[37] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi…,* 16-19.
[38] Mahmud bin Abdillah al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 151-152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bayan juga memiliki arti kata al-Qur`an karena al-Qur`an juga disebut sebagai bayan.[39] Sementara itu, as-Shaukani memaknai bayan sebagai kebaikan dan kejelekan, dan bisa juga berarti penjelasan tentang yang halal dari yang haram.[40]

Dalam perspektif linguistik—suatu perspektif yang berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para mufasir—Syed Muhammad Dawilah al-Edrus memebedakan secara hirarkis bayan dengan *Lisan* dan *Kalam*. Dalam perspektif ini, bayan merupakan kemampuan mengartikulasi melalui tanda-tanda atau simbol-simbol. Kemampuan ini bersifat universal, dimiliki oleh semua manusia, dan secara historis-sosiologis kemampuan mengartikulasikan tanda-tanda ini telah diekspresikan manusia dalam bahasa-bahasa tertentu. Sedangkan Lisan adalah bahasa, baik itu bahasa Arab, Persi, Yunani dan bahasa-bahasa lainnya yang ada didunia ini. Ia merupakan bahasa yang dipakai oleh masyarakat tertentu, bersifat khusus dan unik. Oleh karenanya, Lisan terkait erat dengan dimensi sosial dan budaya. Kemudian kalam adalah pembicaraan antara seseorang dengan pasangan bicaranya. Suatu pembicaraan kalam dimungkinkan terjadi antara seseorang dengan yang lainnya dalam rangka pembicaraan yang disampaikan dalam satu bahasa (Lisan). Dari sini, secara hirarkis dapat dipahami bahwa bayan itu bersifat umum (universal), yang kemudian diturunkan dalam bentuk Lisan atau bahsa-bahasa tertentu, dan

[39] Muhammad ar-Razi Fakhruddin bin Umar, *Mafātiḥul Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 86-87.
[40] Muhammad ash-Shaukanī, *Fatḥ al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih khusus lagi, Lisan ini dijadikan wadah oleh seseorang dengan lawan bicaranya dalam pembicaraan tertentu.[41]

Imam al-Shafi'i mengkalsifikasikan bayan dalam al-Qur`an menjadi lima tingkatan. 1) bayan yang tidak memerlukan bayan, karena sudah jelas dengan sendirinya. 2) bayan yang sebagian masih samar (*mujmal*) lalu dijelaskan oleh sunah. 3) bayan yang semuanya masih samar, dan kadang-kadang dijelaskan oleh sunah. 4) bayan sunah, yang mana kita wajib memganginya karena Allah telah memerintahkan kita agar taat kepada Rasulullah. 5) bayan ijtihad, yang diperoleh melalui *qiyās* terhadap apa yang sudah ada dalam al-Qur`an dan sunah.[42]

Dari tingkatan bayan ini, al-Shafi'i menyimpulkan tiga usul yaitu al-Qur`an, sunah dan *qiyās*. Kemudian ditambah satu dasar lagi yaitu ijma'. Dalam kerangka ini, ijma' dipandang lebih kuat daripada *qiyās*, karena *qiyās* merupakan ijtihad individu, sedang ijma' merupakan kesepakatan para mujtahid. Atau dapat dipilah menjadi dua ushul secara fundamental menjadi nash (al-Qur`an dan sunah) dan ijtidah (ijma' dan *qiyās*).[43]

Qiyās dalam pandangan Imam Shafi'i berarti pencarian melalui tanda-tanda, penggalian hukum yang secara eksplisit ada dalam nash yang masih tersembunyi, seperti persoalan hukum bir dalam ayat *khamr*. Inilah awal pengertian *qiyās* dalam bentuk yang pertama, yakni perpindahan dari tanda

[41] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 68.
[42] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi…,* 23.
[43] Ibid., 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau petunjuk (*dalil*) kepada yang diunjuk atau hukum (*madlul*).[44] Dalam hal ini, ada dua pola signifikasi dalalah dalam al-Qur`an. Pertama, signifikasi penjelasan (*ibanah*) dan kedua, signifikasi penunjukan (*isyarah*). Apa yang dihasilkan oleh kedua pola *qiyās* ini mneghasilkan *dalalah* yang terbatas pada keserupaan dan kemiripan terhadap realitas yang dicari hukumnya melalui prosedur *qiyās*. Kemiripan ini didasarkan kepada kuantitas, seperti hubungan yang sedikit dengan yang banyak dalam hukum *taḥrīm*. Apabila yang sedikit haram, maka yang banyak pun haram. Namun, dalam penetapan keterbalikannya menjadi mubah dan haram. Artinya membolehkan yang banyak berarti membolehkan yang sedikit, tapi tidak selalu benar untuk kebalikannya.[45]

Bagi al-Shafi'i, *qiyās* yang merupakan ijtihad yang sebenarnya adalah *qiyās* al-awla, yakni *qiyās* yang didasarkan atas kemiripan fakta dengan dua fakta hukum dalam nash dengan membedakan sisi kemiripan salah satu dari kedua fakta tersebut yang kemudian ditentukan mana diantara kedua sisi kemiripan itu yang lebih utama menjadi obyek *qiyās*.[46]

Dalamn pendangan al-Jābirī, *qiyās* (analogi) menempati posisi sentral dalam pemikiran bayāni, yang tida saja teraplikasikan dalam lapangan fiqih, namun juga dalam bidang bahasa (balaghah dan naḥwu) dan kalam. Dalam fiqih, *qiyās* dimakasudkan untuk mencari dan menetapkan hukum baru (*far'un*) dengan jalan merujuk secara analogis pada hukum aṣl (hukum yang telah ada

[44] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*…, 195.
[45] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 69.
[46] Ibid., 70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalilnya dalam nash). Namun, lompatan metodologis dari hukum aṣl ke hukum *far'u* ini oleh sebagian golongan (Syi'ah dan Ẓahiriyah) diklaim sebagai sesuatu yang didasarkan pada prasangka mujtahid, bukan sesuatu yang yaqin, *qaṭ'i.*[47]

Dalam bidang naḥwu, *qiyās* mengambil bentuk "mengikuti" (*itba'*) yang sifatnya juga masih prasangka, yaitu bahwa bahasa Arab itu *tauqifi*, berasal dari Allah, atau hasil kerja kelompok *hukama'* yang diilhami oleh Allah. Tugas kita hanya tinggal mengikuti saja.[48] Darisini bisa dipahami bahwa baik dalam fiqiih maupun nahwu ada semacam rekayasa untuk mengambil kemutlakan al-Qur`an, sehingga ilmu yang dibangunnya ini bersifat mutlak juga.

Sementara itu, dalam bidang kalam, *mutakallimun* mengganti sitilah *qiyās* dengan *istidlal.* Hal ini karena *qiyās* dipandang mengandung makna keserupaan,[49] sedang menyerupakan Allah dengan manusia atau alam merupakan suatu hal yang tidak bisa diterima. Ini dari segi teologis-agamis, dan segi epistimologis, *istidlal* dimaksudkan sebagai agrumnetasi atau penggunaan dalil untuk sampai pada *ma'rifahtullah.*[50]

Secara umum, menurut Hasan Hanafi, makna *istidlal* itu sendiri adalah cara peprindahan dari premis-premis ke konklusi. Dalam hal ini, ada beberaa cara dalam *istidlal.* Pertama, *al-istidlal* dari yang umum ke yang khusus. Cara inilah yang disebut dengan *qiyās.* Dalam konteks ini perpindahan dari *dhat*

---

[47] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi…,* 137-139.
[48] Ibid., 141.
[49] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 70.
[50] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab…,* 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah tidak mungkin diketahui, apalagi jika *istidlal* itu diterapkan dari hal-hal yang lebih khusus. Dengan demikian al-*qiyās al-mantiqi* dalam pengertian ini tidaklah dimungkinkan pemakainnya untuk mengetahui *dhat* Allah.[51]

Kedua, *istidlal* dari yang khusus ke yang umum, atau *istiqra'*. Jika dinamakan *istidlal yaqin*, jika tidak sempurna dinamakan *istidlal ẓanni*; yaitu cara perpindahan dari manusia ke Allah atau dari yang khusus ke umum yakni cara *tasybih* (penyerupaan), atau menganalogikan hal-hal yang *ghaib* terhadap yang *real*. Sedangkan metode *isriqra'* itu tidak mungkin sempurna karena manusia sebagai hal yang khusus tidak bisa diinduksikan untukmnegetahui *dhat* Allah; yang bisa dilakukan hanyalah penyerupaan terhadap sesama *dhat* yang khusus, misalnya masih dalam kategori alam dan tidak kaluar dari alam tersebut.[52]

Katiga, istidlal dari yang khusus ke yang khusus, yang dinamakan dengan *at-Tamthil* atau *qiyās al-fiqhi*, atau bertemunya dua hal yang khusus dalam *'illah* hukum. Model penalaran ini bisa diterapkan pada sesuatu benda dan perbuatan, tetapi hal ini tidak mungkin untuk mengetahui *dhat* Allah, karena Allah bukan sesuatu yang pertikular, dan demikian juga tidak bisa dianalogikakan dengan yang partikular.[53]

Jika dicermati lebih dalam, akan tampak lebih jelas adanya hubungan antara ketiga wilayah tersebut (nahwu, fiqh dan kalam) dengan *qiyās* sebagai

---

[51] Ibid., 233.
[52] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 70.
[53] Ibid., 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

model penalarannya. Dalam nahwu ada upaya untuk menganalogikan *ism* terhadap *fi'il,* khususnya *fi'il muḍari'* dan kemudian menganalogikan *fi'il* terhadap *ṣifat*, suatu bentuk *qiyās* yang bertingkat. Model ini ditarik dari *far'* terhadap *aṣl* dalam *uṣl al-fiqh*. Menurut Ibnu Muḍa' *ism* menempati posisi yang utama. Kemudian disusul oleh *ṣifat* dan terakhir *fi'il* dalam sistem *qiyās* berrtingkat. Hal ini disejajarkan dengan tinjauan kalam yang memetakan: zat, sifat dan perbuatan dalam kaitannya dengan Allah.[54]

Dengan demikian, bayāni sebagai suatu sistem pemikiran, dapat dipahami sebagai suatu epistem yang menjadikan *naṣ* (al-Qur`an dan sunah), ijma' dan *qiyās* sebagai sumber dasar dalam penegtahuan, terutama dalam menggambarkan ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks ini, nalar bayāni bertumpu pada pemeliharaan teks (*naṣ*), dan karena itu aktivitas intelektual berada dalam hegemoni *al-aṣhl*, dan nalarnya terkungkung dalam tiga pola pemikiran, yaitu *al-istinbat*, *al-qiyās* dan *al-istidlal* yang banyak teraplikasikan dalam ilmu nahwu balaghah fikih dan kalam.

Secara umum, bayan sebagai epistimologi keilmuan Islam setidaknya mempunyai tiga prinsip pokok. Perrtama, prinsip *infiṣal* (keterputusan dan tidak saling berhubungan) yang dibangun dari teori atomisme yang dilontarkan oleh Mu'tazilah dan kemudian diadopsi oleh aliran Ash'ariyah. Sebagaimana diketahui teori ini menegaskan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta ini secara subtansi bersifat terputus-putus. Tidak ada kaitan

[54] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara satu dengan sesuatu yang lainnya, antara peristiwa dengan peristiwa yang lainnya, dan termasuk juga dalam hal perbuatan manusia tidak ada hubungan antara perbuatan yang satu dengan perbuatan yang lainnya, kecuali melalui kehendak Ilahi. Dalam kerangka ini, teori atomisme menafikan hukum kausalitas.[55]

Kedua, prinsip *tajwiz* (keserbamungkinan). Sebagai konsekuensi teologis dari prinsip *infiṣal* melahirkan prinsip keserbamungkinan ini. Karena kehendak dan kekuasaan Allah itu tidak terbatas dan tidak ada yang membatasinya, maka secara logis dimungkinkan untuk mengakui bahwa Allah bisa saja berbuat di luar hukum kebiasaan atau hukum kausalitas. Allah bisa saja mempertemukan antara dua hal yang bertentangan misalnya, mempertemukan antara kain dan api tenpa terjadinya proses pembakaran pada kain seperti api yang membakar nabi Ibrahim. Kemudian prinsip ketiga adalah prinsip *qiyās* (analogi). Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa *qiyās* berfungsi sebagai perangkat metodologis, yaitu menganalogikakan satu cabang hukum asal sebagaimana berlaku dalam fiqh, atau menganalogikakan dunia ghaib dengan dunia real (*istidlal bi al-shahid 'ala al-ghaib*) sebagaimana berlaku dalam tradisi kalam.[56]

2. Nalar *Qiyās 'Irfani*

Al-'irfan dalam bahasa Arab berasal dari kata *'arafa* dan *ma'rifah*, satu makna dengan *'irfan*. Kata'*irfan* muncul dari para sufi muslim yang menunjuk

[55] Ibid., 72.
[56] Ibid., 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada suatu bentuk pengetahuan yang tinggi, terlahir dari hati dalam bentuk *kashf* atau *ilham*.[57] Ilham disini bukan dalam pengertian "ilham" kenabian, tetapi merupakan intuisi seketika yang biasanya ditimbulkan oleh praktik-praktik ruhani. Ilham ini datang dari pusat wujud manusia yang berada di luar batas waktu atau dari "malaikat". Dengan kata lain, ilham itu berasal dari pancaran akal universal yang menghubungkan manusia dengan Tuhan.[58]

Istilah *'irfan* itu sendiri belum tersebar pemakaiannya dalam literatur-literatur sufistik kecuali pada periode belakangan. Sejak awal para sufi membedakan antara pengetahuan yang diperoleh melalui indera atau akal, atau melalui keduanya dengan pengetahuan yang didapatkan melalui *kashf*. Dhinnun al-Mishri (w. 245 H) misalnya, membagi pengetahuan menjadi tiga. Pertama, pengetahuan (*ma'rifah*) tauhid yang berlaku untuk kalangan umum, mukmin dan *mukhliṣīn*. Kedua, pengetahuan argumentatif dan *Bayan*, yaitu khusus bagi para *hukamā', balaghā'* dan *ulamā'*. Ketiga, pengetahuan sifat-sifat *wihdaniyah*, yaitu khusus bagi ahli *wilayatullah* yang menyaksikan Allah melalui hatinya sehingga nampak suatu kebenaran yang belum pernah terlibat oleh orang lain.[59]

Sementara itu, al-Qushairi memetakan manusia menjadi tiga kelompok. Pertama, *ahl al-naql wa al-athar*. Kedua, *ahl al-aql wa al-fikr* dan Ketiga, *ahl al-wiṣal wa al-qalb*. Para sufi juga membedakan tiga tingekat pengetahuan manusia, yakni *Burhani*, *Bayāni* dan *'irfāni* dengan merujuk pada pemakaian

[57] Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi…,* 251.
[58] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 74.
[59] Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi…,* 251

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kata "yaqin" dalam al-Qur`an yang di dahului dengan kata-kata *haq, 'ilm* dan *'ain* seperti dalam ayat *in hādhā lahuwa haq al-yaqīn* (al-Waqi'ah: 95). Ayat ini menunjuk kepada pengetahuan 'irfani. Kemudian dalam surat al-takathur ayat 5 disebutkan *kalla lau ta'lamūna 'ilm al-yaqīn*. Ayat ini menjustifikasi pengetahuan *Burhani*. Selanjutnya dalam ayat ke 7 dijelaskan *thumma latarawunna al-yaqīn*, yang mana ayat ini menjadi dasar pengetahuan *Bayāni* . Dengan kata lain, *ilm al-yaqin* untuk *ahl al-'uqul (Burhani), 'ain al-yaqin* bagi *ahl al-'ulum (Bayāni),* dan *'ain al-yaqin* untuk *ahl- al-ma'rifah ('Irfani*), demikian menurut al-Qushairi.[60]

Secara metodologis, pengenalan langsung (*al-idrak al-mubasyir*) terhadap Allah yang dilakukan seorang sufi, pertama-tama dimulai dari kegoncangan jiwa atau keraguan yang bersumber dari konflik antara nafsu dan akal pada satu sisi dan dari perenungan filosofis terhadap alam pada sisi yang lain. Sedang eksistensi pengenalan (*idrak*) itu sendiri adalah terbukanya hijab indrawi sehingga terbuka rahasia dan penegtahuan Allah. Para sufi yang sampai pada tahap ini akan mengetahui hakikat-hakikat wujud yang tidak diketahui oleh orang lain. Jadi ilmu yang dicapai melalui *kashf* dengan hilanganya hijab inderawi ini adalah pengetahuan langsung akan eksistensi atau dhat Allah dan sifat-sifat-Nya, juga penegtahuan akan hakikat setiap

[60] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

realitas dan rahasia-rahasia alam serta dimensi batin shari'ah dan hukum-hukumnya.[61]

Dalam fenomena *'Irfaniyah* ada dua aspek yang berbeda, yakni *'Irfan* sebagai sikap terhadap alam (*al-'Irfān kamauqifin min al-'alam*), dan *'Irfan* sebagai teori untuk menjelaskan alam dan manusia. Kedua aspek ini saling berkaitan dan saling mendukung. *'Irfan* sebagai sikap menjadi pengejawantahan atas *'Irfan* sebagai teori dan *'Irfan* sebagai teori menjadi dasar bagi *'Irfan* sebagai sikap.[62]

'Irfan dalam kapasitasnya sebagai sikap terhadap alam (dunia) bersumber dari kegoncangan jiwa, perasaan pesimistik terhadap realitas kehidupan yang ada. Dunia semuanya dianggap jelek atau jahat, sehingga memunculkan permasalahan yang sangat mendasar tentang kejahatan di dunia, mengapa dunia ini menjadi sumber kejahatan. Kesadaran akan hal ini menjadi sufi menolak dunia, baik sebagai realitas eksternal maupun sebagai kesadaran internal. Apa yang dirasakan sufi adalah keterasingan dengan dunia. Ia merasakan dirinya asing di dunia, sehingga mengantarkannya kepada pemilihan dirinya dengan dunia, kepada keterpisahan dan keterputusan dengan dunia.[63]

Perasaan keterasian sufi adalah perasaan yang ambigu, yaitu pada kandungan kata asing (*gharib*) itu sendiri. Disatu sisi sufi merasakan dirinya betul-betul asing didunia ini secara keseluruhan, dan disisi lain keterasingan ini

[61] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 75.
[62] Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi…,* 254.
[63] Ibid., 255.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya sekedar pernyataan saja, hanya merasa asing. Dengan kata lain, keterasingan sufi ini bisa berbentuk hubungan negatif maupun positif. Negatif berati ia asing dari dunia dan dunia asing darinya. Sedang keterasingan dalam makna positif bukan keterasingan yang didasarkan pada situasi dan bukan pada hubungannya dengan sesuatu yang lain, tetapi membatasi alam (dunia) pada esensinya, bebas dari dunia setelah membebaskan diri dari kungkungan dan ikatan dunia. Dari sini, kemudia sufi menapak satu langkah yaitu mendapati dunia yang lain, dunia transendental, terlepas dari dimensi waktu dan tempat, dunia yang sebenarnya, dunia ketenangan, kesempurnaan dan kebahagiaan.[64]

Selain pada aspek sikap, problematika *'irfāni* juga muncul pada dataran pemikiran. Seorang sufi ketika meletakkan hakikat dirinya sebagai persoalan, yaitu "siapa aku", akan melontarkan tiga pertanyaan; dari mana aku datang, dimana aku sekarang dan kemana aku kembali. Permasalahan ini adalah *ma'rifah* bahkan *'Irfan,* dimana seorang sufi berupaya untuk mencapianya. Hal ini tidak melalui pemikiran tentang dunia. Bagaimana mungkin ia menjawabnya sedang dunia itu asing, semuanya jahat. Juga tidak melalui penggunaan indera dan akal berkaitan dengan dunia. Dengan demikian, tidak lain pengetahuan itu dicapainya secara langsung melalui kekuatan transendental, *'Irfani.*[65]

Sariapti ajaran sufi datang dari nabi, tetapi karena tidak ada esoterisme tanpa suatu inspirasi tertentu, maka ajaran itu terus dimanifestasikan kembali

[64] Ibid., 256.
[65] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui mulut para guru sufi. Karena sifatnya yang langsung dan pribadi ini, pengajaran lisan menjadi sangat kuat dibandingkan dengan tradisi tulisan. Tulisan hanya memainkan perans ekunder sebagai persiapan, perlengkapan atau suatu bantuan untuk mengingat ajaran.[66] Disamping itu, para sufi juga mengklaim bahwa ajarannya berdasarkan pada al-Qur`an surah al-Baqarah Ayat ayat 151.[67] Para *sufi* memandang "*al-ḥikmah*" sebagaimana tersebut dalam ayat ini hanyalah sesuatu yang belum dijelaskan lebih banyak dalan ajaran Islam. Selain hal itu, ada ayat-ayat lain dalam al-Qur`an yang dijadikan dasar bagi aliran sufistik, seperti QS. al-Baqarah [2]: 3.[68], penjelasan masalah dalam ayat ini adalah tentang bagaimana hakikat "*ghaib*" itu sendiri. Al-Qur`an

---

[66] Ibid., 77.

[67] كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (١٥١)
sebagaimana (kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al kitab dan Al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui.

[68] الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣)
(yaitu) mereka yang beriman[13] kepada yang ghaib[14], yang mendirikan shalat[15], dan menafkahkan sebahagian rezki[16] yang Kami anugerahkan kepada mereka. [13] Iman ialah kepercayaan yang teguh yang disertai dengan ketundukan dan penyerahan jiwa. tanda-tanda adanya iman ialah mengerjakan apa yang dikehendaki oleh iman itu.[14] Yang ghaib ialah yang tak dapat ditangkap oleh pancaindera. percaya kepada yang ghjaib yaitu, mengi'tikadkan adanya sesuatu yang maujud yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindera, karena ada dalil yang menunjukkan kepada adanya, seperti: adanya Allah, malaikat-malaikat, hari akhirat dan sebagainya.[15] Shalat menurut bahasa 'Arab: doa. menurut istilah syara' ialah ibadat yang sudah dikenal, yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam, yang dikerjakan untuk membuktikan pengabdian dan kerendahan diri kepada Allah. mendirikan shalat ialah menunaikannya dengan teratur, dengan melangkapi syarat-syarat, rukun-rukun dan adab-adabnya, baik yang lahir ataupun yang batin, seperti khusu', memperhatikan apa yang dibaca dan sebagainya.[16] Rezki: segala yang dapat diambil manfaatnya. menafkahkan sebagian rezki, ialah memberikan sebagian dari harta yang telah direzkikan oleh Tuhan kepada orang-orang yang disyari'atkan oleh agama memberinya, seperti orang-orang fakir, orang-orang miskin, kaum kerabat, anak-anak yatim dan lain-lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam hal ini, menjelaskan dalam QS. ad-Dhariyat [51]; 21[69], dan QS. Qaf [50]; 15.[70]

Ajaran sufi secara umum dapat dibedakan menjadi dua bidang utama, yaitu *al-ḥaqā`iq* (metafisika) atau kebenaran-kebenaran universal dan *al-daqā`iq* yang berkaitan dengan manusia dan tingkatan-tingkatan perjalnan individu, atau dengan kata lain "ilmu tentang jiwa". Selain dari dua bidang tersebut, ajaran sufi juga dapat dipetakan menjadi tiga wilayah utama; metafisika, kosmologi dan psikologi ruhani. Pemetaan ini semakna dengan konsep "tiga serangkai": Tuhan, dunia (makrokosmos) dan jiwa (mikrokosmos).[71]

Disamping itu, dalam sejaran perkembangan pemikiran sufi, secara umum telah berkembang empat kecenderungan pemikiran. Pertama, non Aristotelian, dimana dasar konsep-konsep epistemiknya muncul dalam teks-teks filsafat yang mencakup *'ilm huẓuri* (*knowledge by presence*), *kaysf* (*revealment*), *dhauq* (*authentic-encounter-taste*), *shauq* (*existential exuberance*), *dhikr* (*archetypal recall*) dan *ta'wil* (*hermeneutic reflection*). Pemikiran-pemikiran ini sedikit banyak telah dipengaruhi oleh Plato.

Kedua, kecenderungan kepada teks-teks yang menunjukkan perbedaan antara akal *ẓinni* dan *ghair al-ẓinni*. Ketiga, kecenderungan kepada pemikiran

---

[69] وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ (٢١)

21. dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka Apakah kamu tidak memperhatikan?

[70] أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (١٥)

15. Maka Apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? sebenarnya mereka dalam Keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru.

[71] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

descartes tentang *cogito* dan penggunaan diri (*self*) transendental sebagai subyek pengalaman untuk membuktikan posisi epistimologi mereka. Keempat, kecenderungan kepada dimensi-dimensi ekspresi pragmatis dalam wujud *ahwal* dan *maqāmāt.* Dalam hal ini, kerangka teoritik pengetahuan sufistik yang diapakai adalah *tarīqah,* suatu bagian sufistik untuk mencapai perwujudan diri (*self-realization*). Proses perwujudan diri ini adalah suatu terapi, epistemologi dan pendakian normative. Tujuan akhir perjalanan sufistik bukanlah pengetahuan diskursif, penegtahuan deskriptif atas fakta-fakta atu analisa-analisa konsep, juga bukan pelaksanaan ritual-ritual keagamaan, akan tetapi untuk mentransformasikan keterasingan individu (*farāq, tafrīq*) menuju kondisi kesatuan. Dalam kondisi seperti ini, terjasi secara *ḥuẓuri* pertemuan antara wujud dengan kesatuan wujud (*wahdat al-wujjūd*).[72]

3. Nalar *Qiyās Burhāni*

Dalam khazanah kosa kata bahasa Arab, secara etimologis kata *al-Burhan* berarti argumen yang tegas dan jelas. Kemudian kata ini diserap sebagai salah satu terminologi yang dipakai dalam ilmu Mantiq untuk menunjukkan arti proses penalaran yang menetapkan benar tidaknya suatu preposisi melalui cara deduksi, yaitu melalui cara pengaitan antar preposisi yang kebenarannya bersifat postulatif. Dalam hal ini, *burhan* adalah satu jenis dari logika. Kalau logika itu bersifat umum, maka *burhan* bersifat khusus,

[72] Ibid., 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagian dari logika itu sendiri, yaitu suatu rasionalitas yang mengantarkan kepada ilmu yakin.[73]

Sebagai terma epistimologis, seperti halnya *al-bayān* dan *al-'rfān*, *al-burhān* disini adalah sebutan bagi sistem epistemik dalam tradisi pemikiran Arab Islam yang dicirikan oleh adanya metode pemikiran tertentu dan perspektif realitas tertentu pula, yang secara geneologis berhubungan erat dengan tradisi pemikiran Aristotelian. Sistem epistemik burhani bertumpu sepenuhnya pada seperangkat kemamuan intelektual manusia, baik berupa indera, pengalaman, maupun rasio bagi upaya pemerolehan pengetahuan tentang semesta dengan mendasarkannya pada keterkaitan antara sebab dan akibat (kausalitas), bahkan juga bagi solidasi perspektif realitas yang sistematis, valid dan postulatif.[74]

Sistem pemikiran burhani sangatlah berbeda jika dibandingkan dengan sistem pemikiran *bayāni* yang secara prioritas telah menjadikan realitas kewahyuan (al-Qur`an dan sunah) yang terkemas dalam wacana bahasa dan agama sebagai acuan berpijak bagi pemerolehan pengetahuan. Juga berbeda dengan nalar 'irfāni yang mendasarkan pengetahuan pada *direct experience* (pengalaman langsung). Demikian juga, menurut Ibnu Bajjah, nalar Jadali dipergunakan untuk meyakinkan lawan bicara dengan menunjukkan keabsahan atau ketidak absahan suatu ajaran tertentu terlepas dari persoalan apakah pemikiran itu sendiri benar atau tidak. Sedang nalar burhani diamaksudkan

[73] M. Faisol, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut 'Abid al-Jabiri", *Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2 (Oktober, 2010), 355.
[74] Ibid., 356.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menganalisis faktor kausalitas dari tema-tema yang dikajinya dan merumuskan suatu kebenaran, yaitu pengetahuan yang bersifat benar dan meyakinkan, atau yang dikenal dalam bahasa Aristoteles sebagai "ilmu".[75]

Disinilah letak "keunggulan" nalar burhāni jika dibandingkan dengan nalar yang lainnya, yaitu adanya kenyataan bahwa ia menggunakan silogisme atau penalran logis dengan menggunakan premis-premis yang "benar, primer dan niscaya", sehingga menghasilkan kesimpulan-kesimpulan pengetahuan yang benar dan pasti. Oleh karenanya, pembuktian secara demonstratif (burhani) ini dipandang sebagai metode pembuktian yang paling ilmiyah.[76]

Dalam realitas historis, sistem pemikiran burhani ini banyak dikembangkan oleh kalangan filsuf muslim semisal al-Kindi, al-Farabi dan Ibnu Sina. Munculnya sistem epistemik ini terkait erat dengan pengaruh budaya Yunani yang masuk ke dunia Islam. Pengaruh ini pada gilirannya menimbulkan dua aliran yang berbeda, yaitu *The Hermetic Pythagoreon* yang pendekatannya lebih bersifat metafisis dengan corak penafsiran simbolik-esoterik dan *The Syllogistic-Rasionalistic* yang pendekatannya lebih bersifat filosofis dan mengarah kepada upaya penemuan sistem rasional yang mendasari segala sesuatu.[77]

Ketiga nalar, baik itu *bayāni, 'irfāni* maupun *burhāni* dalam perjalanan awalnya saling mempengatuhi dan saling berbenturan dalam peradaban Arab

[75] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 80.
[76] Mulyadi Kartanegara, "Fondasi Metafisik Bangunan Epistimologi Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum; Upaya Mempertemukan Epistimologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003), 26-27.
[77] Sembodo Ardi Widodo, "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani…, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam yaitu semenjak masa *tadwin* (kodifikasi). Dan pada gilirannya menjadi konflik politik sepanjang sejarah Islam antara golongan Shi'ah yang mendasarkan nalar '*irfāni* sebagai dasar ideologi politik dan agamanya dan golongan Ahl Sunnah baik dari Mu'tazilah, Ash'ariyah dan lainnya yang menjadikan nalar bayāni sebagai dasar pemikiran agama dan politiknya, yang kadang-kadang juga memasukkan unsur-unsur sistem pemikiran burhani, sehingga menghasilkan sintesis antara kekuatan *aql* dan *naql*, antara filsafat dan agama. Namun, pada ahirnya konflik ini dimenangkan oleh nalar '*irfāni*, bukan sebagai sistem pemikiran yang mendasari ideologi politik dan agama tertentu, tetapi sebagai alternatif bagi setiap sistem pemikiran lainnya.

Ringkasan analisis nalar *qiyās burhāni* pada metode ini bisa dijelaskan dengan tabel berikut:[78]

1.	*Origin* (Sumber)	Realitas/ *al-waqi'* (alam, sosial, humanitas) *Al-'ilm al-husuli*
2.	*Method* (Proses dan Prosedur)	Abstraksi (*almaujudah al-bari'ah min al-madah*) *Bahtiyyah – Tahliliyah – Tarkibiyyah – Naqdiyyah (al-Muhakamah al-Aqliyah*)
3.	*Approach* (Pendekatan)	Filosofis – *Scientific*
4.	*Theoritical Framework* (Kerangka Teori)	*Al-tasawwurat*; *al-tasdiqatl al-Had al-Burhan* Premis-premis logika (al-mantiq) Silogisme (2 premis + konklusi) A = B B = C ∴ A = C *Tahlilu al-anasir al-asiyyah li tu'ida*

[78] Ummu Hanifah, *Paradigma Burhani dalam Kajian Ilmu-ilmu Keislaman Klasik* (Semarang: UIN Walisongo, 2016), dalam http://hanifumu.blogspot.com/2016/10/paradigmaburhani-dalam-kajian-ilmu-ilmu.html (2 Januari 2019) t.h.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		bina'ahu bi syaklin yubarrizu ma huwa jauharyyun fihi *Kulliy – juziy Jauhar – 'Aradh*
5.	Fungsi dan Peran Akal	Heuristik – Analitik – kritik (*al-Mu'amah wa al-mukabadah wa ijalah al-nazr*) *Idraku al-sabab wa al-musabbab* *Al-aql al-kauny*
6.	Tipe Argumen	Demonstratif (eksploratif, verivikatif, eksplanatif), pengaruh pola logika Aristoteles dan logika keilmuan pada umumnya.
7.	Tolok Ukur Validitas Keilmuan	Korespondensi (hubungan antara akal dengan alam) Koherensi Pragmatik (*Falibility of Knowledge*)
8.	Prinsip-prinsip Dasar	I*drak al-asbab* (*Nizam al-sababiyyah al-tsabit*)/ Prinsip Kausalitas *Al-Hatmiyyah* (Kepastian; *certainty*) *Al-Mutabaqah baina al-Aql wa nizam al-Tabi'ah*
9.	Kelompok Ilmu-ilmu Pendukung	Falasifah (*Scholars*) Ilmuwan (Alam, Sosial, Humanitas)
10.	Hubungan Subjek dan Objek	*Objective* (*al-Nazrah al-Maudlu'iyyah*) *Objective Rationalism* (Terpisah antara subjek dan objek)

D. Pandangan dan Kritik Terhadap Teori *Qiyās Burhāni* al-Jābirī

Kritik pemikiran al-Jābirī sebenarnya terpengaruh oleh kolonialisme pada wilayah Islam, ia membedakan antara pemikiran Timur (*masyriq*) dan Barat (*maghrib*). Untuk corak pemikiran Islam *masyriq* cenderung pada nalar *bayāni* dan '*irfāni,* sedang *maghrib* cenderung pada *burhāni.* Meskipun ia tidak menafikan ketiga nalar tersebut sebagai bagian dalam pemikiran Arab-Islam, namun dalam karyanya dengan jelas ia mengkritik model penalaran yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkembang di wilayah Timur yang—menurutnya—digunakan untuk memenuhi kepentingan objektif yaitu *bayāni* dan *irfāni*.[79]

Al-Jābirī menganggap al-Shafi'i sebagai tokoh awal yang mengukuhkan ideologi nalar *bayāni*. Ia menuduh al-Shafi'i meletakkan dan sekaligus membatasi "kaedah-kaedah metodik" dari *uṣul*nya bagi pemikiran Sunni kepada empat hal; *al-Qur`an, sunnah, ijma'* dan *qiyās*.[80] Sebelumnya *qiyās* bersifat bebas independen (masa Imam Abu Hanifa) kemudian dibatasi Khususnya dalam teori *qiyās,* ia menuduh teori *qiyās* al-Shafi'i mencangkok dari teori *tashbih* yang hasil dari nalar teori tersebut adalah ketidakpastian.[81]

Kemudian al-Jābirī menganggap teori *qiyās* atau analogi sudah tidak bisa menyelesaikan maslaah-maslah kontemporer. Karena itu kita harus meninggalkan analogi (*qiyās bayāni*) dan beralih pada *maqashid al-syari'ah* al-Shaṭibi. Al-Shaṭibi merumuskan tujuan shari'ah dibagi menjadi tiga –*dharuriyyah, hajiyyah* dan *tahsiniyyah*– adalah langkah yang sangat revolusioner dalam perkembangan hukum Islam.[82] Al-Shaṭibi dalam konsep *maqaṣid*nya mengatakan bahwa, "Tujuan diturunkan shari'ah oleh Allah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Bukanlah tujuan syariat untuk membebankan dan menyusahkan manusia. Hukum shari'at tetap berlaku sebagai beban yang harus direalisasikan.

---

[79] Abdul Mukti Ra'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid al-Jabiri...*, 189. Lihat juga: Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, 533.
[80] Ibid., 214.
[81] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, 189.
[82] Abdul Mukti Ra'uf, *Kritik Nalar Arab ...*, 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena tidak mungkin shari'at diturunkan bukan untuk dipahami dan dipraktikkan manusia."[83]

Karena itu menurut al-Jābirī, tugas para pemikir Islam saat ini adalah merumuskan kembali tujuan-tujuan shari'ah sesuai dengan teori dan metode yang digunakan al-Shaṭibi. Akan tetapi setelah diteliti, al-Jābirī mengambil teori dan metode –yang digunakan al-Shaṭibi– secara parsial tidak seutuhnya. Ia beranggapan bahwa para fuqaha berfikir tentang *maqaṣid al-shari'ah* dari sudut keingininannya untuk memberikan penjelasan tambahan mengenai *rasionalitas* hukum-hukum shari'at yang mencakup semua prilaku para *mukhallaf*, yakni dari sudut kewajiban dan bukan hak-haknya. Karena itu teks-teks yang ditulis para *fuqaha* mengenai tema ini tidak dapat diinterpretasikan dan diperlakukan sebagai teks-teks yang dapat dijadikan titik tolak bagi pemikiran tentang masalah kontemporer seperti HAM. [84]

Pandangan tersebut menjadi dasar kritik al-Jābirī terhadap konsep analogi (*qiyās*) yang dirumuskan imam al-Shafi'i. Kemudian ia menawarkan konsep *maqaṣid al-shari'ah* al-Shaṭibi secara parsial. Padahal, baik *qiyās* maupun *maqashid* tetap relevan dan tidak bisa diabaikan sebagai metode penting dalam *uṣul fiqh*.

Setelah melakukan kritiknya terhadap *bayāni* Imam al-Shafi'i, selanjutnya al-Jābirī juga mengkritik '*irfāni* dalam tradisi arab-Islam yang menurutnya tidak

---

[83] Satria Effendi, *Ushul Fiqh...*, 233.

[84] Shah Reza, *Tinjauan Kritis atas Tawaran Epistimologi Burhani Muhammad 'Abid al-Jābirī* dalam https://pengemishikmah.wordpress.com/2011/04/24/tinjauan-kritis-atas-tawaran-epistemologi-burhani-muhammad-abed-al-jabiri/

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmiah. Ia menganggap paham irrasional yang berkembang di Arab pra Islam merupakan ajaran syirik seperti *gnostisisme Almanawiyah*[85] sebagai '*irfāni* dan Ia menuduh Ibnu Sina dan al-Ghazali sebagai tokoh utama nalar '*irfāni* tersebut berkembang ke dalam tradisi Arab-Islam.[86] Padahal *'irfāni* yang berkembang dalam Islam merupakan nalar Islam murni, dimana sejak awal Islam menolak semua tradisi sebelumnya yang mengarah kepada syirik terutama aliran yang irrasional (gnostik), bukti ini yang menurut Ali Harb dilupakan al-Jābirī . Meskipun ada kemiripan dengan ajaran gnostisism pra-Islam, tapi tidak bisa dikatakan dengan mudah '*irfāni* terpengaruh ajaran *gnostik* kuno.[87]

Kehadiran '*irfāni* dalam tradisi Arab-Islam –menurut al-Jābirī– tidak lain sebagai cara menyingkirkan akal itu sendiri. Ia menganggap nalar '*irfāni* bukan ilmu dunia tetapi akhirat. Karena '*irfāni* tidak bisa dijabarkan dalam rumusan-rumusan ilmiah maupun bukti akal, sedang ilmu menurutnya membutuhkan keduanya. al-Jābirī memiliki pemahaman yang sama dengan konsep ilmu epistemologi Barat, yang hanya mengakui ilmu adalah sesuatu yang bisa diukur dengan kasat mata (rasional-empiris) dan bukan yang tersembunyi di luar indera

---

[85] Bahasa Yunani: *γνῶσις gnōsis*, pengetahuan) merujuk pada bermacam-macam gerakan keagamaan yang beraliran sinkretisme pada zaman dahulu kala. Gerakan ini mencampurkan berbagai ajaran agama, yang biasanya pada intinya mengajarkan bahwa manusia pada dasarnya adalah jiwa yang terperangkap di dalam alam semesta yang diciptakan oleh tuhan yang tidak sempurna. Secara umum dapat dikatakan Gnostisisme adalah agama dualistik, yang dipengaruhi dan memengaruhi filosofi Yunani, Yudaisme, dan Kekristenan. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Gnostisisme, (2 Januari 2019). Madhhab Alamanawiyah merupakan penggabungan danri ajaran Zoroaster, Budha dan Nashrani yang berpegang pada Gnostisisme sekitar pertengahan abad ke-3 M. Ajaran ini menyerukan untuk bersikap zuhud dan larangan untuk menikah. Madhhab ini percaya bahwa terciptanya alam adalah perpaduan antara cahaya dan kegelapan dan keduanya bersifat qadim. Karena itu pemisahan cahaya dari kegelapan dan penyelamatan manusia dari kejahatan hanya bisa berlangsung melalui proses pensucianya, mellaui zuuhud fan pengendalian nafsu. takwin

[86] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, 385.

[87] Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qu`an* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 146-147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(immaterial).[88] Memang secara epistemologi ruang kajian antara pengetahuan material dan immaterial (‘*irfāni*) berbeda, namun keduanya saling terkait dan tentu tak bisa diabaikan apalagi dipisahkan.

Dalam Islam, nalar ‘*irfāni* memiliki posisi penting dalam memahami ilmu. Al-Ghazali mengatakan bahwa tidak berbeda antara *‘ilm* dan *ma’rifah*, mereka adalah dua istilah dengan satu makna (*Al-Ghazali asserts that ‘ma’rifah’ and ‘ilm’ are not opposites, they are two terms with one meaning, yet he does not clarify this point further*). Senada dengan Al-Ghazali, Al-Attas menyebutnya pengetahuan ‘*irfāni* dengan istilah *hikmah* atau juga bisa disebut dengan *ma’rifah.*[89] Maka, ‘*irfāni* merupakan bagian terpenting dari pengetahuan, yang secara khusus lebih tinggi dari pengetahuan empiris.

Jika al-Jābirī memandang demikian adanya perbedaan orientasi dari epistimologi yang berkembang di dunia Arab. Nalar ‘*Irfāni* berada dalam persoalan akhirat, sedang nalar *burhani* pada persoalan dunia, maka pandangan tersebut jelas dikotomis.[90] Padahal ketiga nalar (*bayāni, burhāni dan ‘irfāni*) berada dalam kebutuhan yang saling paralel (dunia dan akhirat).

Penilaian al-Jābirī terhadap nalar ‘*irfāni* hanya dituju pada nalar Arab-Islam, sedangkan yang berkembang di wilayah *maghrib* (Andalusia-Maroko) sesperti sufisme Yahudi (kabilah *as-Safaradiyyah*) tidak pernah disinggung. Hal ini dibahas oleh Hasan Hanafi -sebagaimana dikutip oleh Shalah Ahmad Ibrahim-, ia

[88] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains* (Bandung: IKAPI, 1995), 27-28.
[89] Ibid., 29.
[90] Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qu`an*, 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan "sufisme *Maghrib* merupakan bagian dari kehidupan sehari-hari dan perjalanan kebangsaan di dalamnya."[91]

Karena itu, dalam pandangan Ali Harb, al-Jābirī memiliki pandangan yang 'picik' dalam menilai pengetahuan *irfani*. Ia mengatakan,"…Al-Jābirī berpandangan 'picik' manakala mencermati pengetahuan '*irfāni*, karena ia beraliran sentralistik. Pandangannya terpaku pada kajian disiplin keislaman dengan membatasi diri pada dunia Arab, namun tidak semuanya, karena pandangannya juga sangat sempit manakala mencermati dunia ini agar dapat diringkas dalam wilayah Sunni, bukan wilayah Shi'ah, lalu pandangannya juga menjadi sempit sekali, terbatas pada orang Maghrib, bukan Timur. oleh karena itu, rasionalitas menurut al-Jābirī adalah sentralistik, terbatas pada orang Maghrib dan kesunniannya. Adapun mereka yang lain, baik yang Arab maupun yang non-Arab, atau yang Sunni maupun yang Shi'ah dimasukkan ke dalam dunia irasional, mitos, sihir dan ahli nujum."[92]

Kemudian al-Jābirī menawarkan teori nalar *qiyās burhāni* sebagai landasan berpikir baru dan terkesan cenderung memaksakannya. Al-Jābirī mengklaim bahwa tokoh-tokoh besar Islam di Andalusia -seperti Ibnu Rusyd, Ibn Khaldun, Ibnu Hazm, al-Shaṭibi dan semua yang berada di wilayah Barat- adalah tokoh yang telah berhasil membangun sebuah tradisi kritis yang ditegakkan di atas struktur berpikir yang demonstratif (*niẓam al-'aql al-burhāni*).[93] Secara tegas ia

---

[91] Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rouf, (Jakarta: Paramadina, 2003), 11.
[92] 'Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qu`an...*, 181-182.
[93] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab...*, 540.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan bahwa rasionalisme murni hanya berada di Barat, bukan Timur. Meskipun di Timur *burhāni* berkembang diawali di tangan al-Kindi, namun menurutnya upaya yang dilakukan oleh al-Kindi (w. 185 H/801 M) dalam memperkenalkan sistem *burhāni* ke tengah peradaban Arab-Islam hanya bersifat parsial (*juziyyah*). Usaha al-Kindi dengan menulis *al-falsafah al-ūla* tidak berada dalam konteks memperkenalkan "nalar rasional" seperti yang dicirikan dalam filsafat Aristoteles. Kepentingan al-Kindi –dianggap al-Jābirī – tidak lain adalah menyerang kalangan fuqaha yang ketika itu menolak filsafat, dan usaha yang dilakukannya merupakan sekedar usaha yang pragmatis.[94]

Padahal tidak lah demikian, al-Kindi telah mendalami filsafat sejak awal, merumuskan hubungannya dengan agama yang saling terkait. Ia menerjemahkan karya Aristoteles dan memahami logikanya dan membatasi akal menjangkau hal-hal mengenai Tuhan, wahyu, kenabian dan sebagainya.

Model nalar *qiyās burhāni* yang dimaksudkan al-Jābirī adalah seperti yang dilakukan oleh Ibnu Rushd –yang secara khusus- menggunakan logika murni Aristoteles yang mengandalkan teori sebab-akibat (*causality*). Menurut al-Jābirī Ibnu Rusyd telah menciptakan gelombang pemikiran transformatif dalam menggerakkan roda kemajuan dengan memberikan peluang bagi perkembangan ilmu pengetahuan serta memiliki kontribusi besar mendamaikan antara nalar *burhāni* dan *bayāni*, atau antara akal dan wahyu. [95]

---

[94] Ibid., 392-399.
[95] Hamid Fahmy Zakarsyi, "Akal dan Wahyu dalam pandangan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Rushd", *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 9 No. 1 (Januari, 2007), 20-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Jābirī mempersamakan antara sistem akal (rasionalism) dan sistem alam (empirism) dengan tujuan menjadikan akal sebagai otoritas utama yang berada di atas segala-galanya. Al-Qur`an banyak mengakhiri ayatnya dengan ungkapan-ungkapan yang mengisyaratkan bahwa sistem alam pada dasarnya adalah sistem akal itu sendiri. Seperti QS. al-Baqarah [2]: 164.[96]

al-Jābirī memperkuat argumentasinya dengan mengutip Abu Bakar al-Rāzi dalam bukunya *"al-Ṭibb al-Ruhani"*. Al-Rāzi mengatakan, "Akal adalah nikmat Allah yang paling besar, paling bermanfaat dan paling baik. Maka jangan sampai kita menurunkan derajat dan martabatnya. Jangan kita menjadikannya sebagai seuatu yang diarahkan padahal ia yang mengarahkan, jangan jadikan ia yang dikendalikan sebab ia yang mengendalikan, jangan jadikan ia yang mengikuti karena ia yang diikuiti. Kita harus mengembalikan persolan-persoalan kita kepadanya, mempertimbangkan dengan mendasarkan kepadanya, bersikukuh, melaksanakan dan melakukan penolakan dengan berdasar arahannya."[97]

Karena itu, al-Jābirī menawarkan bahwa metode *burhāni* murni sebagai solusi alternatif dan sebagai dasar dari nalar lainnya setelah menyimpulkan bahwa akal (rasionalisme) adalah satu-satunya potensi yang bisa mengubah tradisi dari keterpurukan. Akal tidak boleh dibatasi oleh sesuatu, terutama dari pengaruh

---

[96] إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤)

164. Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan. Al-Qur`an, 02: 164.

[97] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*..., 329-330.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

politik dan ideologi tertentu, sebagaimana pertarungan antar epistemologi yang berkembang di Arab hanya karena untuk menyuburkan kepentingan politik yang berkuasa.

Padahal hakikat akal memiliki keterbatasan dan tidak mampu menjangkau hal-hal yang berada di luarnya, apalagi wilayah-wilayah wahyu. Seperti yang dikatakan oleh Ikhwan al-Shafa[98] "bahwasanya akal tidak mampu menangkap makna hakikinya dan jika mereka mengikuti apa yang ditunjukkan oleh teks wahyu secara literal, ternyata tidak bisa diterima akal, sehingga mereka akan terjatuh ke dalam keraguan dan kebingungan."[99]

Dalam mempertahankan *burhāni* (rasionalitas) model Arab Maghribi, al-Jābirī sering melakukan pemilahan atas *turath* yang hanya mendukung pendapatnya saja. Oleh sebab itu, banyak penulis mengkritik pemikirannya seperti 'Ali Harb yang menilai bahwa kajian *turath* al-Jābirī penuh dengan muatan ideologis, *Arab centrism*.[100]

Ṭāhā 'Abdurrahman dalam Kitabnya *Tajdid* juga menilai bangunan epistemologi dan metodologi al-Jābirī dalam mengkritisi *turath* inkosisten. Ia bersikap parsial (hanya memihak *burhāni*, padahal dia menyatakan, bahwa *Fiqh, Usul Fiqh, Tafsir, Nahwu, Balaghah* adalah merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Seperti al-Ghazali adalah pemikir yang menggunakan epistemologi *bayāni*, *irfāni* dan *burhāni* sekaligus. Kenyataan ini berlawanan dengan

---

[98] Ikhwan al-Shafa adalah sebuah keompok sufi yang terdiri dari para filsuf Arab Muslim yang berpusat di Basrah, Irak-yang saat itu merupakan ibukota kekhalifahan Abbasiyah- abad ke-10 M.
[99] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*..., 338-340.
[100] 'Ali Harb, *Kritik Kebenaran* terj. M. Faizol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 20043), 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernyataannya yang mengkategorikan pemikiran al-Ghazali kepada bentuk *bayāni* dan *irfani*, dan tidak *burhani* sama sekali.[101]

Selain itu, tentang pengklasifikasian wilayah Islam, Hassan Hanafi dalam bukunya *Ḥiwār al-Masyriq wa al-Maghrib* juga mengkritik al-Jābirī. Ia mengatakan, "…baik pengkotak-kotakan dunia Islam menjadi Islam dan Arab, maupun pembagian dunia Arab menjadi dua wilayah yaitu *masyriq* dan *maghrib* adalah upaya yang dibuat oleh para kolonis di era kolonialisme saat menjajah wilayah Islam. Generasi kita mengapresiasi pengkotak-kotakan tersebut, bahkan sebagian dari mereka merasa berada pada salah satu bagian di dalamnya. Mereka mengkampanyekan karakteristik tipikal wilayah Maghrib, yaitu Rasionalis-ilmiah-Naturalistik dan sebagai lawannya adalah wilayah Masyriq yang Sufistik-Iluminatif-Agamis, sehingga penentuan karakteristik model tersebut membuat wilayah Maghrib lebih dekat ke Barat dan Masyriq lebih dekat ke Timur. Selanjutnya, persatuan dan kemerdekaan dunia Arab sebagai pusat "wahyu" dalam dunia Islam menjadi hilang, diiringi dengan hilangnya wilayah geografis Arab dengan terpecahnya setangah dari wilayahnya ke Barat dan setengah lainnya ke Timur."[102]

Keluar dari kritikan-kritikan tersebu secara tidak langsung al-Jābirī sukses menghidupkan kajian nalar epistimologi dalam kajian Islam. Ali Harb mengatakan "awal mula saya mengikuti metode al-Jābirī, saya mendapat banyak manfaat dari kajian dan temuannya, serta banyak mengambil bukti dari pernytaan-

[101] Abdul Mukti Ra'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid al-Jabiri…,* 287.
[102] Ibid., 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernyataan. Meskipun dalam beberapa aspek saya berbeda pendapat dengannya." Tujuan kritik bukanlah menyianyiakan, melainkan membaca dan membngun kembali, yakni membaca dengan cara yang berbeda.[103]

Kritikan tokoh terhadap tawaran nalar epistemologi *burhāni* al-Jābirī diatas dapat disimpulkan bahwa, *Pertama* metode *burhāni* yang al-Jābirī bukan sepenuhnya model *burhāni* Ibnu Rusyd. *Kedua*, Ia berpijak pada model positivisme barat modern dalam memahami kebenaran pengetahuan ilmu. *Ketiga*, fanatismenya terhadap wilayah *maghribi* membuat analisisnya tidak objektif. Sehingga tidak bisa dipungkiri jika pandangannya mendapat kritikan tajam dari berbagai tokoh.

[103] Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qu`an*, 169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

APLIKASI *QIYĀS BURHĀNI* TERHADAP PENAFSIRAN AL-JĀBIRĪ DALAM KITAB TAFSIR *FAHM AL-QUR`AN AL-ḤAKĪM*

A. Konsep *Qiyās* Burhāni dalam Penafsiran Ayat Teologi

Al-Jābirī berpendapat tentang Persoalan teologis yang bersifat metafisik menurutnya tidak mungkin bisa dianalogikakan apalagi jika kaitannya dengan Tuhan, maka persoalan tersebut pasti tidak mempunyai ujung penyelesaian. Contoh dari persoalan ini adalah seandainya dikatakan bahwa perbuatan-perbuatan Allah *mu'allalah* (mempunyai kausa dan motif) akan sampai pada satu kesimpulan yang justru bertolak belakang. Jika perbuatan Allah yang tidak *mu'allalah* maknanya berarti perbuatan tersebut tidak mempunyai tujuan dan ḥikmah apapun. Padahal perbuatan dengan karakter demikian adalah kesia-siaan yang berlawanan bagi kesempurnaan Allah. Karena itu menurut al-Jābirī, seluruh dasar bangunan perdebatan teologi yang lahir disebabkan dari nalar politis.

Nalar politis adalah nalar ideologis dari logika dan bahasa yang bertindak dalam kerangka otoritas. Piranti-piranti penentunya bisa berupa: ideologis-keagamaan, entisitas-kesukuan dan harta kekayaan. Al-Jābirī sangat kecewa pada wacana Arab kontemporer sering menyembunyikan kelemahan epistemnya dibalik tudung muatan ideologis tersebut.[1] Contoh penafsiran berikut;

[1] 'Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyāsi al-Jābirī* ..., 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Aplikasi *Qiyās Burhāni* dalam QS. al-Shūrā [42]: 11 dan 52

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١)

(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan melihat.[2]

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٢)

Dan Demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Al Quran) dengan perintah kami. sebelumnya kamu tidaklah mengetahui Apakah Al kitab (Al Quran) dan tidak pula mengetahui Apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan Al Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan Dia siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba kami. dan Sesungguhnya kamu benar- benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.[3]

Sebelum membahas Visi dan Ucapan Allah serta Penciptaan al-Qur`an pada *Istaṭrād* (ekstrapolasi[4]) QS. al-Shūrā [42], khususnya membahas ayat 11. Al-Jābirī membagi dua bagian, pertama adalah penjelasan keseluruhan surat. Kedua, pembhasan Visi dan Ucapan Allah serta Penciptaan al-Qur'an.

---

[2] Departemen Agama RI. *Al-Qur`an dan Terjemahnya Spesial for Women* (Bandung: Syaamil Qur'an, 2005). 484.

[3] Ibid.... 489.

[4] Istilah ekstrapolasi adalah istilah dalam ilmu matematika yang berarti proses memperkirakan nilai suatu variabel melampaui interval pengamatan aslinya berdasarkan hubungannya dengan variabel lainnya. Namun ekstrapolasi itu rentan terhadap ketidakpastian, sehingga tinggi juga resiko dalam menghasilkan hasil yang tidak bermakna. Akan tetapi ekstrapolasi juga dapat berarti memperluas metode, yaitu dengan mengasumsikan metode yang mriirp diaplikasikan. Ekstrapolasi juga dapat diterapkan pada pengalam manusia untuk memproyeksikan atau memeprluas wawasan dari pengalaman yang telah dialami ke dalam bidang yang tidak diketahui atau belum pernah dialami sebelumnya agar dapat mengetahui (biasanya bersifat dugaan) hal belum diketahui. Contoh sederhanaya: pengemudi mengekstrapolasikan kondisi jalanan diluar batas penglihatan. Lihat https://kbbi.web.id/ekstrapolasi.html (29 November 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Komentar dan Ekstrapolasi

Pertama, Paragraf Surat: Surat terdiri dari tujuh paragraf, menurut pendapat kami. Pilar-pilar dari ketiga agama adalah: Tauhid, Kenabian, dan Perdamaian. Menyimpulkan dari sudut lain surat-surat ini fokus pada inti dari norma dan etika. (al-A'rāf, al-Furqān, al-an'ām, luqmān dan Fuṣṣilat).

a. Surat dimulai dengan pengantar dimana seperti dalam *ḥāwāmīm* [5], dinyatakan bahwa buku ini, yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad sebagaimana diwahyukan kepada nabi-nabi sebelumnya:, yang juga berasal dari Tuhan Tertinggi Maha Tinggi, langit yang bergantung pada kekuatan-Nya, sementara malaikat menyanjung dengan pujian-pujian kepada-Nya dan memuliakan-Nya dan mencari pengampunan bagi mereka yang ada di bumi.[6]

b. Diikuti oleh paragraf kedua, dimana surat menjelaskan kondisi bumi setelah mengacu pada kondisi langit: Jadi, berbeda dengan malaikat yang bertashbih kepada Allah Satu untuk meminta ampunan bagi mereka dibumi, kita menemukan diantara mereka (yang ada dibumi) yang musyrik kepada Tuhan. Kelompok orang ini berada dibawah pengawasan Allah terus menerus. Anda diutus untuk memberi tahu tentang al-Qur`an yang telah kami turunkan kepada anda dalam bahasa manusia dan menugaskan anda untuk memperingkatkan mereka-orang-orang Mekkah dan sekitarnya untuk

[5] Makna ayat ini menjelaskan bahwa wahyu yang diilhamkan kepadamu ini seperti wahyu-wahyu yang diilhamkan kepada rasul-rasul sebelum kamu. (al-Zamakhshari), Lihat: Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm, al-Tafsir al-Waḍiḥ Hasba Tartib al-Nuzūl,* Jilid. II (Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribyah, 2008), 115.
[6] Ibid., 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami bahwa setelah kehidupan ini ada kehidupan stelahnya yaitu hari pertanggung jawaban, termasuk nasib surga dan beberapa dari mereka dilemparkan kedalam api neraka. Mereka taat kepada Allah dan orang tua mereka dan katakanlah kepada mereka bahwa Allah adalah penjaga dan bahwa Dia menghidupkan ranag mati. Jika anda mereka mengingkarinya katakan pada mereka bahwa kemudian Allah menghakiminya. Dia pencipta langit dan bumi, sebagaimana Dia menciptakan makhluk hidup, termasuk manusia. Dia juga memastikan kelanjutan ketetapannya tentang jodoh dan kelancaran rizki bagi siapa saja yang menyenangkan Dia dan siapa yang Dia kehendaki![7]

c. Dan agama ini, yang diwahyukan oleh Allah adalah sama dengan Agama para Nabi sebelumnya, dan mereka mengambil semuanya dan tidak menyimpang didalamnya ketika anda melihat perdedaan mereka yang ada dihadapan anda, kerena minat dan kenginan. Untuk agama ini, saya mengundang anda ke jalan lurus Muhammad, jalan yang benar. Adapaun mereka yang akan menentang anda setelah agama ini mulai menyebar, argumen mereka pasti hilang dan tidak akan berhasil, dan mereka akan menerima balasan mereka pada hari kiamat bagi orang yang *ẓalim* adalah neraka. Dan mereka yang datang dengan kebaikan iman akan masuk ke surga.

[7] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d. Adapun ketika Nabi berkata kepada mereka: “Saya tidak meminta harta anda, tetapi saya meminta anda untuk mempertimbagkan kekerabatan yang membawa saya kepada anda untuk saling mengasihi.” Nabi mengingatkan mereka bahwa Tuhan menerima taubat dan mengampuni perbuatan jahat, menanggapi mereka yang percaya dan melakukan perbuatan baik. Ajaklah mereka yang ragu-ragu untuk menyatakan Islam mereka sebelum terlambat. Saat Tuhan menurunkan hujan setelah kekeringan dan menyelamatkan kapal-kapal dari tenggelam. Dia adalah Maha pengampun, Maha penyayang.[8]

e. Ini adalah paragraf kelima yang menentukan aturan akhlak yang memuji kebajikan dan keutamaaan yang sempurna, sebagaimana yang disebutkan dalam surat al-‘An’am dan Luqman. Khususnya Dalam surat ini menyangkut karakteristik orang *Mu’min*: yaitu menghindar dari kenikamtan dunia (*zuhud*) dan *tawakkal* kepada Allah, dan menghindari dosa-dosa besar dan imoralitas, jangan mudah tersinggung, dan meminta atau memohon hanya kepada Allah, mendirikan shalat, dan berkonsultasi atas suatu perkara, dan untuk mengambil kebenaran dari orang mati atas dasar “hukuman yang sangat buruk”, dan saling memberi maaf dan memperbaiki diri untuk selalu menjadi lebih baik, menghindari ketidakadilan, rasa malu dan kesabaran serta pengampunan lebih baik daripada membalas dendam. Bahwa Nabi harus menyampaikan wahyu ini untuk mengajak pada

[8] Ibid., 122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketentuan tersebut. dan jika para pendusta menawari mereka, dia pasti tidak terganggu, karena Allah mengirimnya kepada mereka sebagai orang yang bijaksana. Sesunggunnya dia hanya dijadikan sebagai perantara.[9]

f. Seperti biasa, surat berakhir dengan pemulihan subjek pendahuluan, dan menunjukkan bagaimana Tuhan mewahyukan kepada nabi-Nya, Tuhan berkata: QS. al-Shūrā [42]: 51.[10] Adapu jalannya wahyu bias berupa ilham dan fitnah didalam hati ataupun mimpi, seperti yang ilham untuk ibu dari Musa dan Ibrahim saw. Dalam pembantaian anaknya. Kemudian untuk mendengar kata-kata-Nya yang dibuat dalam beberapa bentuk, tetapi bukan pengdengaran atau penglihatan seperti yang biasa mereka dengarkan, karena *Dhat*-Nya sendiri tidak ditiadakan. Dan dia berkata: "dari balik tabir", ketika raja berbicara tentang sebagian sisi hijab sebagai karakteristiknya, yang ada dibalik tabir, dia mendengar suaranya dan tidak melihat orangnya, sebagaimana ketika Musa berbicara kepada para malaikat. Dan adapun seorang utusan yang dikirim dari para malaikat. Dan raja menceritakan kepada merka sebagaimana wahyu yang diturunkan kepada para Nabi selain Musa (al-Zamakhshari). Adapun kecuali tiga metode ini, seperti astrologi, pendeta dan klaim kenabian dan semuanya seperti sebuah kebohongan.

---

[9] Ibid.

[10] وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ (٥١)

51. dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan Dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir[1347] atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana. [1347] Di belakang tabir artinya ialah seorang dapat mendengar kalam Ilahi akan tetapi Dia tidak dapat melihat-Nya seperti yang terjadi kepada Nabi Musa a.s.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tetapi anda, wahai Muhammad, Tuhan telah mengungkapkan dan mengilhami anda dengan perantara jibril, untuk menjelaskan dan membuktikan dari siapa saya? Iman itu apa? Dan apa yang ditulis? Dan bersama mereka dipandu kejalan yang lurus.[11]

2. Ekstradiksi: Permasalahan Tentang Visi, Ucapan dan Penciptaan Al-Qur'an

Ulama ahli kalam mempunyai pendapat tentang ayat ini (ayat 51, paragraf terakhir) pandangan mereka atas dasar masing-masing doktrin madhhab mereka, terutama dalam dua masalah yang paling penting: "masalah melihat Allah" (mungkinkah melihat Allah pada hari kiamat) dan "masalah kalam Allah" dalam penafsiran atas dua masalah ini, al-Razi menjelaskan pandangannya tentang Mu'tazilah dan 'Ash'ariyah, mereka mengemukakan pendapat mereka tentang masalah ini, lalu ar-Razi menyimpulkan kebenaran dari keduanya. Mu'tazilah berpendapat: ayat ini menunjukkan bahwa kita tidak akan bisa melihat Allah (di hari kiamat) karena kita dibatasi oleh tiga kehidupan ini, walaupun jika benar kita bisa melihat Allah, maka kita juga bisa berbicara dengan-Nya, kemudian hal ini akan menjadi masalah keempat dari tiga masalah sebelumnya. Dan Allah menyangkal bagian keempat ini, dengan wahyunya "Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan Dia "kecuali dengan tiga jalan ini!". Ar-Razi menanggapi pendapat Mu'tazilah dan mengatakan; Melihat Tuhan pada Hari Kebangkitan,

[11] Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm*, Jilid. II…, 122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dimaksud pada ayat ini "dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan Dia "di dunia" kecuali salah satu dari tiga jalan ini, tanpa menjelaskan kesalahannya. Dia menambahkan: "dan menambahkan pembatasan tentang pertentangan dengan hal yang nyata, tapi haruslah kita mengkompromikan antara ayat-ayat ini dan ayat-ayat yang menjelaskan tentang kemungkinan melihat Allah di hari kebangkitan.[12]

Menurut al-Jābirī tidak ada jalan keluar dari permasalahan ini, ar-Razi menambahkan lafadh al-Qur`an sehingga dia bisa membela kebenaran menurut pendapat madhahabnya. Dan penambahan ini tidak dibenarkan karena seluruh pendapatnya didasarkan pada QS. al-Qiyamah 22-23 [13], dan kita telah membahas masalah ini dan menunjukkan bagaimana memahami antara lafadh *nāḍhirah* dan *nāẓirah*, setelah mengetahuinya kita bisa memahami bahwa masalah ini bukan masalah riwayatnya.[14]

Al-Razi mengajukan pertanyaan lain mengenai "kalam Allah" dia berkata: "ulama sepakat bahwa Allah *Mutakallim* (pembicara)". Pendapat ini disetujui oleh golongan 'Ash'ary dan pengikutnya bahwa kata-kata Allah ini adalah bentuk dari huruf-huruf dan suara-suara yang diciptakannya." Adapun mereka juga mengatakan bahwa kata-kata Tuhan adalah atribut lama yang diungkapkan oleh surat-surat dan bunyi-bunyian. Kelompok pertama: mereka

---

[12] Muhammad al-Rāzī Fakhruddin, *Tafsīr al-Fakhru al-Rāzī*, Jilid. 27 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 151.

[13] وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)

22. Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. 23. kepada Tuhannyalah mereka melihat. Lihat:

[14] Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm* Jilid, II, 123. Lihat juga: Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm,* Jilid. I, *Ta'līq Mas`alah al-Ra`yah*, 140.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berpendapat bahwa Allah berbicara dengan huruf, kalimat dan keduanya. Salah satunya: Hanbali yang mengatakan bahwa akan menjadi lebih buruk dan tidak bijaksana jika menyangkal pendapat tersebut. dia menambahkan: "Telah disepakati bahwa saya mengatakan kepada beberapa dari mereka jika Tuhan mengucapkan surat-surat ini baik untuk berbicara sekaligus atau secara berurutan?, dan yang pertama tidak terbukti karena berbicara surat-surat ini sekaligus tidak menguntungkan sistem (sistem al-Qur'an) pendapat ini kuat, yang Kedua: tidak valid (gugur) karena jika berbicara secara berturut-turut maka sifat Allah bukan lagi Qadim tapi *ḥuduth*. Ketika mereka mendengar tentang pendapat ini, mereka berkata: kita harus mengakui dan meyakini bahwa al-Qur`an adalah qadim dan kita akan membahasnya sesuai dengan apa yang kita dengar. Dan saya kagum dengan keyakinan akan pendapat itu. Para ulama juga telah menetapkan bahwa huruf dan suara (huruf-huruf dan suara-suara al-Qur'an) telah ada bahkan sebelum mereka ada, kemudian mereka berbeda pendapat lagi tentang apakah al-Qur`an itu makhluk dan baru diciptakan, atau diibaratkan dengan kata lain. Perbedaan pendapat juga dalam kata-kata itu sudah ada bersama Allah atau apakah baru diciptakan dalam tubuh lain. Yang pertama adalah penyataan al-Karamiyah dan yang kedua adalah pernyataan dari Mu'tazilah. Adapun 'Ash'ariyah yang mengklaim bahwa firman Allah adalah atribut lama (Qadim) yang didasarkan pada lafadh dan ibarat-ibarat yang telah disepakati atas dasar ayat "*wa ma kana libasharin an...*" yaitu bahwa raja dan rasul mendengar wahyu tersebut melalui adanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hijab, mereka berpendapat seperti halnya kalian melihat Tuhan bukanlah tubuh dan ruang, jadi apa setelah mendengar firman Tuhan tidak ada huruf dan suara? Tetapi huruf-huruf dan suara-suara ciptaan atau makhluk Allah yang tumbuh (seperti pohon) (yang Tuhan katakan kepada Musa saat itu) dan ini sependapat dengan Mu'tazilah.[15]

Al-Razi menambahkan: " Hakim mengatakan ayat ini menunjukkan terjadinya kata-kata Tuhan dari wajah pertama: ayat ... "*an yukallimahullahu*" menunjukkan padanya. Karena kalimat "*anna*" dengan *fi'il mudhari'* berarti sedang berlangsung. Kedua: dia mensifati kalam sebagai wahyu karena kata wahyu menunjukkan bahwa itu terjadi secara nyata. Ketiga: disebutkan dalam ayat "mengirim seorang utusan untuk mengungkapkan wahyu dengan izin Allah sesuai apa yang diinginkan-Nya" dimaksudkan Tuhan untuk berkomunikasi dengan manusia seperti halnya yang kita dengar dari Allah, dan yang disampaikan Tuhan pada rasul yang seorang manusia, dan ini adalah hal yang wajib kita yakini bahwa kalam yang kita dengar dari Allah adalah hal baru. Keempat: mengatakan bahwa "mengirim seorang utusan dengan wahyu" maksudnya bahwa wahyu yang diperoleh dengan penyerahan, dan adanya penyerahan tersebut adalah baru. Ar-Razi menjawab kata-kata hakim dengan mengatakan: Saya menyangkal semua pendapat yang anda sebutkan (untuk menunjukkan ke*ḥuduth*an Kalam Allah) pada huruf-huruf dan suara-suara (alih-alih mengganti pendapatnya tentang kalam Allah adalah sebuah kalimat

[15] Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm* , Jilid. II…, 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana yang mereka lakukan), dan kami mengetahui tentang hal tersebut (huruf-huruf dan suara-suara) adalah sebuah hal yang tidak baru adanya. Dan untuk membuktikan bukankah pendapat ini perlu untuk mengetahui dan menetapkan penelitian ini dengan menggunakan akal dan kejelasan dalam al-Qur'an?[16]

Ini terkait dengan masalah sifat baru-nya "kalam Allah", dan juga masalah "penciptaan al-Qur'an" yang hakikatnya adalah subjek pada pemasalahan ini. Kami telah menjelaskan secara rinci masalah "kemakhlukan al-Qur'an" dan latar belakang politik dalam buku kami "Intelektual dalam peradaban Arab: Riwayat Ibn Hanbal dan Ibn Rushd", tetapi kita disini akan membatasi pembahasan tentag perbedaan ulama ahli kalam dan sejenisnya dari sisi "doktrin/akidah", kita berkata:

Pandangan para ulama ahli kalam berbeda dan beragam dalam maslaah ini, yang merupakan isu sentral dari diskusi dan argumen mereka pada periode Abbasiyah pertama, sejauh "ilmu kalam" itu sendiri dinamai berdasarkan sejarawan yang berbeda bahasa dalam dunia Islam, "karena ia menunjukkan masalah dimana mereka berbicara dan berjuang melawannya yaitu masalah *al-Kalam*." Firman Allah. [17]

Singkat masalahnya adalah, sebagai berikut: kaum Mu'tazilah telah membangun doktrin mereka tentang gagasan "Tauḥid" mutlak, tidak menyekutukan Tuhan dari segala sisi-Nya. Ini adalah perkara pertama dalam

[16] Ibid. Lihat juga: al-Rāzī Fakhruddin, *Tafsīr al-Fakhru al-Rāzī*, Jilid. 27 ..., 189-191.
[17] Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm* , 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menanggapi pemerintahan Manawiyah (dinisbatkan pada suku Mani, seorang pemimpin agama di Persia) yang mengatakan dua prinsip alam semesta: terang dan kegelapan (baik dan buruk). Kaum Mu'tazilah berperang melawan doktrin ini dan mengatakan bahwa semua yang bukan Tuhan (selain Tuhan) adalah makhluk. Ketika pertanyaan tentang hubungan antara ẓat Tuhan dan sifat-sifat-Nya menjadi sifat-sifat murni, sehingga pemahaman sifat Tuhan, seperti kehidupan, kemampuan, pengetahuan, pendengaran, penglihatan, ucapan dll. Sebagai kelebihan diri yang sudah ada sejak qadim-Nya Allah, sesuatu yang mengarah pada keragaman orang dahulu dan dengan demikian untuk menghancurkan gagasan Tauhid dan karakteristik Tuhan "Kalam", dan al-Qur`anfirman Allah adalah "Makhluk" tidak bersifat qadim, kemudian kita menetapkan tentang Qaul Qadim, sedangkan ini bertentangan dengan gagasan Tauhid.[18]

Berbeda dengan gagasan penciptaan al-Qur'an, golongan Ahl Sunnah tidak sependapat dengan Mu'tazilah, dengan mengungkapkan gagasannya sendiri yaitu "al-Qur`an bukanlah makhluk". Beberapa dari mereka bahkan lebih ekstrim yang membayangkan Tuhan sebagai manusia. Mereka mengatakan bahwa dalam al-Qur`an dijelaskan dia *qadim* dan bahwa surat-surat tertulis, bersuara dan angka-angka adalah *qadim* abadi. Mereka membenarkan pendapat mereka dengan mengatakan bahwa al-Qur`an adalah firman Allah, dan tidak masuk akal jika tidak bicara dalam bentuk huruf dan

[18] Ibid., 125

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kata-kata, mereka juga mengutip riwayat dari Nabi saw. : “Allah memanggil pada hari kiamat dengan suara yang bisa didengar oleh semua orang”. Dan riwayat lainnya: “bahwa Musa a.s. bisa mendengar kata-kata Tuhan seperti derik suara rantai-rantai.”[19]

Mengenai gerakan Salafi Ahl al-Sunnah, ia menolak ekstremisme dalam analogi dan perwujudan dan dibedakan dari dua konsep dalam pemahaman ulama ahl kalam: makna yang telah diungkapkan dengan “kata-kata psikologis” ungkapan tentang arti kata-kata dan huruf-huruf. Kemudian mereka berkata: arti dari ungkapann kami: “al-Qur`an bukan makhluk” ungkapan ini berdasarkan firman Allah sendiri, meskipun kata-katanya adalah hadith. Diantaranya adalah Abu hasan al-‘Ash’ari yang ingin keluar dengan doktrin/madhahb dan menghambat perbedaan antara makna teks dan konteks dalam ungkapan “al-Qur`an adalah firman Allah”: kata-kata dan ungkapan-ungkapan yang diturunkan dari perantara jibril kepada Nabi saw. Adalah tanda-tanda ucapan yang kekal, dan dia adalah makhluk. Jika al-Qur`andikatakan qadim maka dia bukan makhluk. Dan jika menyamakan cara membaca dan bacaan dengan penjelasan yang disebutkan, maka cara membaca dan penjelasannya adalah makhluk (diciptakan). Adapun bacaanya adalah qadim bukan makhluk seperti penjelasan yang disebutkan, dalam pengertian ini,

[19] Hadith tersebut adalah hadith qudsi, ibid. Lihat juga:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembicara adalah “orang yang berbicara” dan bukan tindakannya dalam berbicara seperti kata Mu’tazilah.[20]

Adapu Mu’tazilah, mereka telah menetapkan masalah Kalamullah sebagai “bab khusus dari Sifat al-‘Af’al”, kata-kata yang bermakna sebuah perbuatan, karena ketetapan makna tersebut mempunyai sisi baik dan buruk, dan disisi lain masalah ini adalah tentang keadilan. Ini adalah keadilan Tuhan “Dia menurunkan al-Qur`ankepada Nabi untuk diberitahu dan bukti tentang kenabian, dan menjadikannya sebagai indikasi kita untuk ketentuan kembali kepadanya dalam hal halal dan haram”. Dalam pengertian ini dia “dimanipulasi” oleh kita, dan apa yang dimanipulasi adalah tentang kemakhlukan al-Qur’an. Dan makhluk apa yang kita dengar dan bacakan hari ini adalah akibat manipulasi tersebut, jika kita tidak mencari kebenaran dan tidak mengetahui manipulasi tersebut maka kita tidak akan menemukan cara untuk mengukur kebenaran dan bisa diperbarui seperti sekarang. Sebagian ulama Mu’tazilah berpendapat dalam masalah ini berkata: al-Qur`an adalah makhluk baik dalam kata dan maknanya. al-Qur`an“Makhluk al-lafẓ” karena tersusun dari beberapa huruf dan kalimat. al-Qur`an“makhluk ma’ani”, karena mengandung perintah, larangan, hukum-hukum dan berita-berita, yang menunjukkan makhluk keduanya. Dan pendapat sebagian lainnya: “sesungguhnya Allah menciptakan al-Qur`an di *lah al-mahfuẓ*, dan kita tidak boleh menukilnya”, karena tidak mungkin ada satu benda yang berada di dua

[20] Muhammad ‘Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm* , 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tempat. Seperti jika kita membaca sebuah cerita yang tertulis pertama di *lauh* al-*maḥfuẓ*, lalu kita mengerjakan dan membuatnya/menciptakannya. [21]

Perselisihan tentang fakta bahwa al-Qur`an adalah makhluk atau Qadim bukan makhluk, memiliki latar belakang politik yang hanya memberi makna pada asal muasal konflik ini dan akhir dari dari kesulitannya. Akibat dan konsekuensinya lebih besar daripada mereka yang menyulut/membuat masalah sampai pada titik ini.[22]

Dari kedua penafsiran bisa kita lihat al-Jābirī konsisten dalam semua karya ilmiyahnya untuk membumikan "rasionalitas" (*qiyās burhāni*) dalam keilmuan agama Islam. Dengan metode *nuzuly* al-Jābirī ingin mengembalikan kejayaan Islam dengan bercermin pada masa-masa gemilang kepemimpinan Nabi Muhammad saw. Meskipun banyak kritik yang ia tuai, disisi lain al-Jābirī mampu menghidupkan kembali atusiasme para *'ālim ulamā* ketika mendalami *'aql* dan *naql* dalam kajian keilmuan Islam, khususnya al-Qur`an.

3. Konsep *Qiyās* Burhani dalam Penafsiran Ayat Hukum

Al-Jābirī menegaskan bahwa penelitiannya ini dilakukan melalui konsep alat linguistik dan metodologis, atau penyamaran dan representasi, yang merupakan semacam "kacamata" khusus di mana pembaca bisa membaca dan memahami apa yang mereka lihat. Al-Jābirī juga menegaskan dengan ayat-ayat al-Qur`an sendiri mampu membedakan dengan mudah antara interpretasi jurisprudensial dari interpretasi musafir seperti al-Qurṭubi dll. dan interpretasi

[21] Ibid.
[22] Ibid., 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

doktrinal (seperti interpretasi al-Zamakhshari dan interpretasi keilmuan al-Razi), interpretasi mistis, dll. yang pastinya akan menghasilkan pemahaman yang tumpang tindih menurutnya.

Al-Jābirī mengatakan bahwa ia membatasi diri dari jenis-jenis artikel di masa lalu seperti konsep-konsep dasar di mana pemahaman Sunni jurisprudensial al-Qur`an—meskipun akan dikutip dari aspek ini atau itu—yaitu, yang dibangun oleh para sarjana seperti Shafi'i, Ghazali, Shaṭibi, dll, sebagai sistem konseptual pemahaman Sunni tentang al-Qur`an. Jadi pada bab ini saya akan menerangkan tentang penafsiran dengan metode *qiyās burhānī*[23] al-Jābirī dalam kitab tafsirnya *Fahm al-Quṛan al-Hakim*.

Sebelumnya al-Jābirī menegaskan penalaran *qiyās* seharusnya tidak hanya berorientasi pada '*illat*, karena teori tersebut terlalu tehnikal dan membangun titik tolak absurd ('*illah*), sehingga rasionalitas yang dibangun tidak maksimal.[24] Al-Jābirī lebih berpihak pada penalaran yang berorientasi pada *maqāsid al-shari'ah* atau yang kita kenal sebagai *maslahah murasalah*, walaupun sebagian tetap berorientasi pada *al-maslaḥāt al-ḍarūriyat* (agama, jiwa, keturunan, harta dan akal), akan tetapi representasinya bisa bersifat adaktif terhadap perubahan situasi-kondisi.[25]

---

[23] Deduksi silogisme (*qiyās burhani*) adalah teori yang mencoba meminimalisir tendensi subyektivitas dalam proses penalaran. Penalaran harus berdasarkan sifat yang universal dan sebagain particular, selian itu harus isinya harus benar dan bisa disatukan pada jalan tengah. Sehingga bisa menghasilkan konklusi dengan prinsip kasualitas. Lihat: 'Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyāsi al-Jābirī : Dari Nalar Qiyāsi Bayani ke Nalar Qiyāsi Burhani* (Ponorogo: STAIN PRESS, 2014), 89.
[24] Ibid., 71.
[25] Ibid., 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Contoh hukuman bagi pencuri adalah potong tangan dalam QS. al-Maidah [5]: 38,[26] dalam orientasi ‘*illah* untuk menjawab pertanyaan mengapa harus dipotong tangan? Maka jawabannya pasti beragam atau supaya merasa takut dan enggan mencuri lagi. Selanjutnya ketika pertanyaannya berkembang dengan menganalogikakan kepada pencuri kesucian wanita (perkosaan) haruskah dikebiri sebagaimana hukum potong tangan, tentu jawabannya akan beragam. Berbeda jika penalaran analoginya berorientasi pada ḥikmah atau *maslaḥah mursalaḥ*, maka akan mampu memaksimalkan rasionalitas dan melahirkan argumen-argumen bagi hukuman potong tangan adalah sebagai berikut: a. Hukuman potong tangan telah eksis di dunia Arab sebelum Islam; b. Masyarakat badui adalah masyarakat nomadik, sehingga tidak mungkin menghukum pencuri dengan hukuman penjara; c. Karena masih minimnya sekat-sekat bangunan pada masa tersebut, hal ini menyebabkan maraknya pencurian, maka hukuman badan (potong tangan) menjadi pilihan yang tepat untuk menghentikan tindakan tersebut dan memberi tanda bagi pelakunya. Ketika Islam datang dan kondisi belum berubah, Islam menganggap masih relevan untuk melanjutkan tradisi tersebut.[27]

Menanggapi pernyataan penganjur teori *qiyās al-‘illah* bahwa tidak layak menjadikan *ḥikmah* sebagai sandaran hukum karena ia merupakan kualitas yang seringkali tersembunyi, sehingga sulit dilacak, juga bisa berubah-ubah sesuai

---

[26] وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٣٨)
38. laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

[27] ‘Abid Romhanu, *Kritik Nalar Qiyāsi al-Jābirī* ..., 73. Lihat: Muhammad ‘Abid al-Jābirī , *al-Din wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Shari’ah* (Lebanon: Markaz Dirasat al-Waḥdah al-‘Arabiyah), 175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan kondisi tidak bersifat tetap dan berpola sebagaimana *'illah*. al-Jābirī justru mengatakan sebaliknya. Secara sederhana al-Jābirī menandaskan bahwa identifikasi *ḥikmah* (kemaslahatan) dibalik diktum hukum justru lebih dimungkinkan sebab ia masih berada dalam ranah kemanusiaan,[28]Tidak seperti identifikasi motivasi pembuat hukum yang menyerat keranah metafisik dan perdebatan teologi.

Contoh dalam kasus ketentuan jarak untuk musafir boleh mengqaṣar ṣalat tidak lagi digunakan jika menghadapi masalah kemacetan yang terjadi pada masa kini. Selanjutnya kita akan melihat bentuk apikasi *qiyās burhāni* tersebut dalam bentuk penafsiran al-Jābirī tentang hukum pengharaman *khamr*.

4. Aplikasi *Qiyās* Burhāni dalam QS. Al-Maidah [5]: 90-93;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠)إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ (٩٢)لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (٩٣)

> Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah[434], adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). Dan taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul-(Nya) dan berhati-hatilah. jika kamu berpaling, Maka ketahuilah

[28] Ibid., 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> bahwa Sesungguhnya kewajiban Rasul Kami, hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan terang. Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka Makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan. [29]

Al-Jābirī menafsirkan pengharaman *khamr* dalam *istiṭrād*:[30] *Asab al-Nuzūl* dengan judul "Model Pegharaman *Khamr*".

Al-Jābirī mulai menjelaskan istilah *asbab al-nuzul* merupakan suatu ilmu sentral bagi para mufasir, ulama ilmu al-Qur'an, ulama hadith, serta fuqaha untuk memahami al-Qur'an. *Asbab al-nuzul* bukanlah sebuah hal yang menyebabkan turunnya ayat, akan tetapi suatu peristiwa yang mengiringi turunnya ayat atau terkadang sebelum dan sesudah turunnya ayat untuk menjelaskan keadaan atau menjawab pertanyaan permasalahan umat yang dilontarkan kepada Nabi.

Akan tetapi untuk sebagian mufasir dari golongan sufi dan golongan Shi'ah yang tidak begitu memahami ilmu *asbab al-nuzul*, mereka mengatakan bahwa ilmu asbab-al-nuzul adalah sebuah ilmu sejarah bukanlah ilmu untuk memahami makna al-Qur'an. Mereka memahami al-Qur`an berdasarkan *dhauq* atau *kashf*,

---

[29] Departemen Agama RI. *Al-Qur`an dan Terjemahnya Spesial for Women*..., 123.
[434] Al Azlaam artinya: anak panah yang belum pakai bulu. orang Arab Jahiliyah menggunakan anak panah yang belum pakai bulu untuk menentukan Apakah mereka akan melakukan suatu perbuatan atau tidak. Caranya Ialah: mereka ambil tiga buah anak panah yang belum pakai bulu. setelah ditulis masing-masing Yaitu dengan: lakukanlah, jangan lakukan, sedang yang ketiga tidak ditulis apa-apa, diletakkan dalam sebuah tempat dan disimpan dalam Ka'bah. bila mereka hendak melakukan sesuatu Maka mereka meminta supaya juru kunci ka'bah mengambil sebuah anak panah itu. Terserahlah nanti Apakah mereka akan melakukan atau tidak melakukan sesuatu, sesuai dengan tulisan anak panah yang diambil itu. kalau yang terambil anak panah yang tidak ada tulisannya, Maka undian diulang sekali lagi.
[30] Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm*: *al-Tafsir al-Waḍiḥ Hasba Tartib al-Nuzūl,* Jilid. III (Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribia, 2009), 369.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak seperti para ulama ahli tafsir dan fiqih yang mengharuskan untuk mengetahui *asbab al-nuzul* untuk masalah-masalah penetapan hukum.

Imam Zarkashi misalnya, beliau membahas dalam kitabya *al-Burhān fī ulūm al-Qur`an* tentang banyaknya faedah ilmu *asbab al-nuzul* (yang dikutipnya dari Imam Suyuti), diantaranya; a. Mengetahui sisi hukum dari segi hikmahnya sebuah ketentuan hukum yang disyari'atkan, b. Mengetahui hukum-hukum yang dikhususkan dari *asbab al-nuzul* yang biasa disebut dengan istilah sebab-sebab khusus. dan c. Menguatkan sebuah penjelasan dalam memahami al-Qur`an yang biasanya juga dilakukan oleh para sahabat.[31]

Imam Zarkashi juga memberi batasan riwayat *asbab al-nuzul* yang boleh menjadi sandaran sebagai *dalil naqli* yaitusampai pada batas hadith mursal untuk bisa menguatkan periwayatan atau pemahaman ayat al-Qur'an. Namun, tidak masuk akal untuk menyimpulkan semua riwayat *asbab al-nuzul* bisa detirima, karena "*asbab al-nuzul*" sampai pada kita dari dua jalan;

a. Al-Qur`an turun tidak langsung satu mushaf akan tetapi secara berangsur-angsur selama 20 tahun. Ayat-ayat al-Qur`an pertamakali turun sebagai doktrin akidah, kisah-kisah dan akhlak Islam. Sedangkan ayat-ayat akidah tersebut tidak begitu banyak berhubungan dengan *asbab al-nuzul*. *Asbab al-nuzul* pada masa ini hanya disajikan untuk memahami arti dari masalah atau hal-hal yang belum pernah mereka dengar atau pelajari.

[31] Ibid., 369.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Disisi lain, berbagai narasi tentang *asbab al-nuzul* mencerminkan salah satu dari dua hal: baik realitas historis yang benar-benar terkait dengan sebab turunnya ayat atau ada kaitannya *asbab al-nuzul* dengan penjelasan ayat atau tidak. Dalam kedua kasus tersebut adalah unsur adat Arab dalam riwayat, dan realitas intelektual dan ideologis, yang dikuasai perawi tidak digunakan untuk sebuah indikasi khusus atau tujuan lain perawi selain sebagai pandangan hukum.[32]

Oleh karena itu, untuk mengetahui kebenaran *asbab al-nuzul* tidak cukup hanya dengan mengetahui kebenaran sanad dari *asbab al-wurud* saja, akan tetapi kita juga harus mengetahui tiga hal berikut;

a. Tidak bertentangan dengan makna yang diberikan oleh apa yang dianggap sebagai "alasan" atau sebab untuk turunnya suatu ayat tertentu dengan makna yang diterima oleh konteks di mana ayat itu turun. Untuk itu kita harus mempertanyakan kembali segala pengetahuan yang berdasarkan periwayatan, apalagi jika makna yang diungkapkan telah melenceng jauh dari makna sesungguhnya. Misalnya apakah perowi menjelaskan makna dan riwayatnya sesuai?,
b. Urutan turunnya ayat dengan sirah nabawi harus sesuai. Kita harus selalu mempertimbangkan masalah dan insiden yang terjadi sesuai pada waktu yang diketahui.

[32] Ibid., 370

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Sesuai dengan kondisi sosial orang Arab, ekonomi, intelektual dan peradaban pada masa tersebut.[33]

Teori *asbab al-nuzul* semacam itu dikenal sebagai *asbab al-nuzul* makro yang istilah ini kenalkan oleh Fazlur al-Rahman untuk menggeser nalar *Qiyās Bayāni* kepada nalar *Qiyās Burhāni.*[34] Dari langkah-langkah tersebut al-Jābirī mempresentasikan contoh *asbab al-nuzul* yang terkait tentang larangan *khamr*.

Al-Jābirī menjelaskan periwayatan *asbab al-nuzul* yang membahas tentang pengharaman *khamr*, khususnya dimulai dari surat al-Maidah ayat 219.[35]

Pertama-tama kita lihat penyebutan istilah *khamr* pada awal periode makkah, yang mana dalam periode tersebut masih dalam periwayatan tentang *da'wah* bukan *tasyri'*. Dikisahkan dalam surat yusuf ayat 36[36] tentang mimpi memeras *khamr* yang menunjukkan bahwa pada masa itu mengkonsumsi *khamr* adalah hal yang wajar. Dalam surat al-nahl ayat 67[37] juga disebutkan *khamr*

---

[33] Ibid., 371.

[34] Mu'ammar Zayd Qadafi, *Asbabun Nuzul Dari Mikro hingga Makro* (Yogyakarta: INAzNa Books, 2015), 88 & 276.

[35] وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٢١٩)

Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan Maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau. Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang korma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan (kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah dan (perhatikan pulalah) kematangannya. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang beriman.

[36] وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ **خَمْرًا** وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ; Menurut riwayat dua orang pemuda itu adalah pelayan-pelayan raja; seorang pelayan yang mengurusi minuman raja dan yang seorang lagi tukang buat roti.

[37] وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ yang artinya dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minimuman yang memabukkan dan rezki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(minuman fermentasi dari anggur atau kurma) sebagai nikmat yang diberikan Allah pada manusia. Bahkan dalam surat muhammad ayat 15 [38] *khamr* digambarkan sebagai kenikamatan surga.

Selanjutnya ayat-ayat yang perlu kita perhatikan adalah tentang cerita, kisah fakta dan kutipan *asbab al-nuzul* tentang pengharaman *khamr* yang turun pada periode madinah, ayat-ayat tersebut turun secara bertahap yaitu menjadi empat tahap sesuai dengan sebab-sebab nuzulnya, sebagai berikut;[39]

Ayat pertama disebutkan dalam suatu riwayat ketika nabi hijrah ke Madinah seorang sahabat melihat penduduk setempat meminum *khamr* dan bertanya tentang apakan *khamr* itu halal atau haram, lalu turunlah surat al-Baqarah ayat 219 [40] yang menjelaskan tentang kerugian dan manfaat dari *khamr*. Mereka memahami dari ayat tersebut bahwa *khamr* dan judi tidak diharamkan hanya saja terdapat dosa yang bersar, sehingga mereka masih terus minum *khamr*.[41] [HR. Ahmad dan Abu Hurairah]

---

[38] مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ yang artinya (apakah) perumpamaan (penghuni) jannah yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada beubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tidak beubah rasanya, sungai-sungai dari khamar yang lezat rasanya bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Rabb mereka, sama dengan orang yang kekal dalam Jahannam dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong ususnya.

[39] Muhammad ‘Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm,* Jilid. III..., 372.

[40] يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ yang artinya mereka bertanya kepadamu tentang khamardan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir.

[41] Dalam buku asbabun nuzul al-Wahidi ayat ini dijelaskan turun karena Sahabat Umar dan Mu’adz bertanya tentang keduanya yang menhilangkan akal dan mreusak harta. Lihat; al-Wahidi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lalu turunlah surat selanjutnya yaitu dalam sebuah riwayat yang diriwayatkan Abu daud, al-Tirmidhī, al-Nasā'i dan al-Ḥākim dari 'Ali bin Abi Ṭalib berkata; Abd al-Rahma bin 'Auf menyuguhkan kita khmar dalam jamuan yang diadakannya lalu datang waktu shalat dan aku ditunjuk sebagai imam masih dalam keadaan mabuk sehingga membaca surat al-Kāfirūn tidak berujung.[42] Maka turunlah surat an-Nisā' ayat 43[43] (as-Suyuṭī al-Lubab, at-Ṭabarī dan lainnya). Kemudian orang-orang hanya menghindari *khamr* ketika akan tiba waktu shalat.

Selanjutnya ayat ketiga diturunkan, diterangkan dalam riwayat Sa'id bin Abi Waqās dia berkata; pada saat turunnya pengharaman *khamr*: seseorang dari golongan anṣor mengadakan perjamuan dan mengundang kita, kitapun menghadirinya kita makan, minum dan menikmati *khamr*. Perdebatan pun dimulai: seseorang dari golongan anṣor berkata bahwa golongan anṣor lebih baik dari golongan muhajirin dan sebaliknya, hingga terjadi perdebatan. Akupun menemui nabi dan menceritakan kejadian itu, maka turunlah ayat ini yaitu surat al-Maidah ayat 90-91.[44]

---

an-Nisaburi, *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunnya Ayat-ayat al-Qur`an* (Surabaya: Amelia, 2014), 104.

[42] Ibid., 234.

[43] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ...

Yang artinya Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam Keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan.

[44] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠)إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)

yang artinya Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). Lihat: Muhammad 'Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* Jilid. III..., 373. Lihat juga al-Wahidi, Asbabun Nuzul..., 322.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Riwayat keempat dari Anas bin Malik, ia berkata; saya pernah menuangkan minuman (*khamr*) kepada Abu ‘Ubaidan dan Ubay bin Ka’ab, Abi Ubaidah bin Jiraḥ, Mu’adh bin Jabal, Suhail bin Baiḍa’ dan Abi Djanah, minuman tersebut terbuat dari perasan kurma segar dan kurma kering, lalu ada seserang datang menyerukan kepada kita berkata; Sesungguhnya *khamr* telah diharamkan: lalu dia bekata apa yang sudah kita minum tidak bisa dikeluarkan sampai ajal, maka bersucilah, *wudhu* dan mandi lalu pergi ke masjid dan mendengar Nabi membacakan surat al-Maidah ayat 90-91.

Adapun riwayat lainnya menambahkan, ketika ada orang yang bertanya pada Rasulullah; “Wahai Rasulullah bagaimana dengan hukum orang-orang yang gugur dijalan Allah sedangkan mereka mati dalam keadaan meminum *khamr*? lalu turunlah surat al-Maidah ayat 93[45]”. Dijelaskan disini bahwa meminum *khamr* sebelum turunnya ayat yang mengharamkan *khamr* maka hukumnya masih halal dan boleh diminum sesuai dengan kaedah *uṣul* “segala sesuatu dihukumi mubah selama tidak ada *shari’at* melarangnya”.[46]

Riwayat lain juga datang dari ‘Umar bin Khatab yang berdo’a meminta kepada Allah agar diharamkannya *khamr* hingga tiga kali berdoa sampai pada ayat pengharaman *khamr* QS. al-Maidah. Riwayat ini sangat menarik untuk dibahas

---

[45] لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

yang artinya tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka Makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.

[46] Muhammad ‘Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* Jilid. III..., 374.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena jika dilihat lagi riwayat ini menyalahi tahapan pengharaman *khamr* yang mengikuti penyesuaian *khamr* terhadap budaya Arab sehingga bisa terlepas dari kebiasaan minum *khamr*. Berikut analisisnya;

Pertama, Turunnya riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* dalam ayat-ayat al-Qur`an tersebut tidak mungkin turun secara langsung sekaligus tiga ayat untuk surat-surat yang berbeda pula. Seperti surat al-Baqarah; 219 turun sekitar tahun pertama atau kedua Hijriyah, pada ayat tersebut jelas sebuah kalimat tanya-jawab yang dilontarkan oleh sahabat pada Nabi karena melihat fenomena minum-minum yang biasa dilakukan penduduk kota madinah. Kemudian surat an-Nisa' ayat 34[47] turun jauh setelah ayat pertama turun sekitar tahun kelima sampai keenam Hijriyah karena *khamr* telah banyak mengganggu aktifitas ibadah dan persaudaraan. Dan yang terahir surat al-Maidah ayat 90-91 turun sekitar pada tahun ketujuh Hijriyah untuk mengukuhkan keharaman adalah sebuah keputusan yang terkait dengan iman dan kewajiban menanggung dosa jika melanggarnya karena setelah penyangkalan-penyangkalan yang dilakukan terhadap ayat-ayat sebelumnya.

Dengan mempelajari dan mengkritisi riwayat-riwayat *asbab al-nuzul*, kita bisa menyangkal jika ada riwayat yang bertentangan dengan teks-teks atau ayat-ayat al-Qur'an, jika tanpa adanya riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* tidak mungkin

---

[47] وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ (٣٤)

34. dan Sesungguhnya telah didustakan (pula) Rasul-rasul sebelum kamu, akan tetapi mereka sabar terhadap pendustaan dan penganiayaan (yang dilakukan) terhadap mereka, sampai datang pertolongan Allah kepada mereka. tak ada seorangpun yang dapat merobah kalimat-kalimat (janji-janji) Allah. dan Sesungguhnya telah datang kepadamu sebahagian dari berita Rasul-rasul itu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bisa difahami. Sama halnya bagi para ulama ahli fikih dan uṣl al-fikih—setidaknya bagi mayoritas ulama *uṣuliyyin* dan bidang penilaian—mengingat al-Qur`an yang diturunkan *munajjaman* sesuai dengan keadaan, disisi lain wacana Islam (al-Qur`andan hadith) biasanya turun dalam kasus secara umum, oleh karena itu, manfaat pertama dan mungkin yang paling penting untuk ulama ahli hukum dan lainnya adalah membantu membangun semacam hubungan antara wacana umum dan sebab-sebab khusus (pengecualiannya).[48]

Hubungan antara hal umum dan khusus dan seluruh atau sebagian tidak terbatas jika dikaitkan dengan nalar dan logika, akan tetapi harus dengan mengetahui sebab akibat yag terkait dengan wacana. Sistem yang banyak diadopsi oleh ulama secara mekanisme, apapu keahlian tingkat intelektualnya semua menggunakan proses transisi dari umum ke khusus melalui analogi. Menjelaskan pengetahuan yang baru dengan analogi dan bukti-bukti. Seperti menggunakan peribahasa yang mendorong manuisa untuk berpikir dan mempelajarinya serta memastikan bukti-bukti yang didapat dari hasil penelitiannya. Untuk melakukan proses analogi ini menurut al-Jābirī sangat membutuhkan *asbab al-nuzul*.[49]

Dalam contoh larangan *khamr* selanjutnya, muncul pertanyaan tentang *nabidh* karena secara bahasa *khamr* dijelaskan komposisinya yang terbuat dari perasan anggur muda yang dicampur dengan anggur masak kering yang difermentasi sehingga terdapat kandungan alkohol didalamnya. Ketika pertanyaan muncul tentang batasan ukuran mengkonsumsi alkohol?, para ulama berijtihad

[48] Muhammad ‘Abid al-Jābirī , *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* Jilid. III..., 375.
[49] Ibid., 378.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam keteapan Ijma' dan menjawab: dengan mengeluarkan fatwa: "apapun yang memabukkan adalah haram baik sedikit maupun banyak", adapun beberapa dari mereka memberi sanad dalam riwayatnya.

Dari penjelasan tersebut bisa kita lihat para ulama *fuqaha* telah bergeser dari riwayat *asbab al-nuzul* sebagai referensinya, kita juga bisa membuktikan bahwa nalar sendiri tidak cukup untuk mencapai tujuan-tujuan shari'ah. Sebagai referensi kedua yang saling melengkapi dan bisa membuktikan bahwa analogi mampu memberikan solusi terhadap isu-isu yang muncul yaitu dengan bukti-bukti nyata. Hal ini karena perkembangan zaman, sementara perkembangan pengukuran/*qiyās* sempit karena dibatasi oleh ketentuan-ketentuan masalalu. Karena *qiyās* hanyalah langkah awal dari penalaran selanjutnya kita perlu mengandalkan *asbab al-nuzul*, terutama untuk tujuan shari'ah Islam. Inilah yang dijelaskan al-Shatibi, para *fuqaha'* dan ulama lainnya.

Karena itu al-Jābirī menegaskan bahwa riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* sangat berguna bagi penelitian keilmuan Islam, khususnya bidang hukum untuk kembali pada tujuan shari'ah Islam dan tentunya juga dalam bidang al-Qur`an khususnya bidang penafsiran. Dari pemahaman riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* kita bisa mengetahui peradaban, sejarah dan hukum-hukum yang berlaku di negara Arab pada saat itu. Daripada dari sumber-sumber lain seperti puisi-puisi, legenda dan warisan sastra secara umum dimana unsur imaginasi lebih luas dan bebas. *Asbab al-nuzul* disini juga masuk dalam bagian dari ilmu sejarah, seperti

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kritik yang ditulis Ibn Khaldun atas sejarah awal budaya Arab-Islam sampai pada era modern.[50]

Dengan demikian dari riwayat *asbab al-nuzul* yang sudah disebutkan sebelumnya tentang larangan alkohol. Kita juga bisa melihat dalam hal sejarah sosial yang juga penting untuk pengetahuan beberapa aspek situasi sosial dan pemikiran di sekitar Nabi, serta kedamaian yang diciptakan untuk lebih memahami kondisi dimana transisi dan keadaan "ketidaktahuan" ditandai

Negara Islam bukan sebuah negara yang dibangun atas dasar doktrin dan hukum. Hal ini juga berguna karena banyak dari mereka mengungkapkan sejauh mana relevansi al-Qur`an dengan realitas manusia, yang menegaskan apa yang telah kita soroti pentingnya pengetahuan tentang *asbab al-nuzul* dibidang peradaban Arab-Islam untuk lebih memehami ayat-ayat dan penilaiannya, dan juga dapat mencegah penyelewengan dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur`an, seperti fatwa, tafsir, berita dan lain-lain, dengan memanfaatkan "*asbāb al-nuzūl*" adalah signifikansi untuk tujuan mereka.[51]

Dalam penafsiran al-Jābirī memang menghindari untuk membahas perdebatan hukum. Jadi akan penulis jelaskan kesimpulan dari penjelasan penafsiran al-Jābirī tentang pengharaman *khamr* tersebut. Singkatnya, ketika hukum *khamr* ditetapkan keharamannya dengan *'illat* karena sifat memabukkan. Maka, menurut al-Jābirī ketetapan hukum haram berdasarkan *hikmaḥ* dan hukum kausalitasnya yaitu dikarenakan merusak akal bahkan mengacam keselamatan

[50] Ibid., 379.
[51] Ibid., 3780.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nyawa diri sendiri dan orang lain. Sedangkan untuk batasan sedikit banyak pengkonsumsian tidak layak dibahas lebih lanjut karena menurut al-Jābirī, yng lebih ditekankan al-Jābirī adalah ketika mereka mengkonsumsinya dengan sengaja dan sadar untuk mabuk-mabukkan adalah inti permasalahannya untuk hukum keharamannya. Karena lain halnya jika kita memakan makanan halal, seperti durian atau tape yang juga mengandung alkohol akan tetapi kita tidak sengaja mabuk karenanya. Maka, dalam kasus semacam ini bukanlah termasuk dalam hukum haram karena hukum asal makanan ini adalah halal. Berbeda lagi jika kita sengaja mengolahnya dan mengkonsumsinya untuk mabuk, meskipun dari bahan-bahan halal maka hukumnya tetap haram. Karena itu sejatinya dalam batasan ukuran sedikit-banyak tidak mempengaruhi hukum keharaman alkohol menurutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. *Qiyās Burhāni* yang dimaksud al-Jābirī ialah menganalogikakan peristiwa baru dengan peristiwa yang telah terjadi dengan ketentuan adanya *ḥikmah* meskipun tanpa adanya naṣ al-Qur`an maupun hadith yang menegaskannya. Dengan kata lain *Qiyās Burhāni* adalah sebuah teori yang mencoba meminimalisir keberpihakan seorang mujtahid dalam proses penalaran sehingga hasil dari proses teori *qiyās* tetap konsisten dengan prinsip kausalitas tanpa batas.
2. Aplikasi teori *Qiyās Burhāni* al-Jābirī dalam kitab tafsir *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm* didasarkan pada teori *asbab al-nuzūl* yaitu memandang kisah-kisah al-Qur`an bukan hanya sekedar sebuat berita, melainkan sebuah pernyataan dan bukti: sarana persuasi membutuhkan penalaran dari metode nalar akal! Seperti dalam ayat teologi al-Jābirī menegaskan tentang *qadim* Allah tidak patut untuk dikiyaskan atau dinalar akal manusia. Adapun berdebatan para ulama terdahulu terjadi karena perang sosial-politik dan ideologis yang sering tidak ditegaskan karenanya, bukan masalah perdebatan ayat-ayat yang terkandung didalamnya (al-Qur`an).

   Adapun dalam gagasan hukum yang ditafsirkannya tentang *khamr*; al-Jābirī lebih suka menegasskan hukum keharaman tersebut berdasarkan *hikmaḥ* sebagai bentuk gagasan teori *qiyās burhāni* (*maslahah mursalah*) yang lebih mengutamakan *maqāsid al-shair'ah*. Karena itu keharaman khamr bisa lebih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditegaskan dengan argumen merusak akal atau membahayakan nyawa seseorang daripada hanya karena sifat memabukkan.

B. Saran

1. Setelah menyimpulkan hasil penelitian ini, maka perlu kiranya untuk memperhatikan hal-hal berikut. Menambah mata kuliyah tafsir ulama kontemporer dengan metode-metode terbaru. Dengan penelitian ahir ini kita bisa lihat bahwa pentingnya kajian metode-metode kontemporer dalam proses penafsiran. Kemudian, meskipun banyak kritik yang diterima al-Jābirī, akan tetapi melihat peran *tartīb nuzulī* serta metode-metodenya terhadap kajian tafsir tematik dapat melahirkan pandangan baru dan mengembangkan pemahaman makna al-Qur'an. Lebih bagus lagi kiranya kajian *tartīb nuzulī* mendapat perhatian yang lebih intensif.
2. Hasil penelitian ini belum sepenuhnya sempurna. Oleh karenanya, penulis mengharap adanya penelitian yang lebih lanjut, yang tentunya lebih kritis guna menambah khazanah pemikiran dan keilmuan Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

‘Aẓim, Ali Abdul. *Epistomologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif al-Qur’an*, terj. Khalilullah Ahmas Masjkur Hakim. Bandung: CV ROSDA, 1989.

Abdullah, M. Amin. “al-Ta’wil al-‘Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitb Suci”, *al-Jami’ah,* Abdullah, Vol. 39, No. 1, Juli-Desember, 2001.

Alusi (al), Mahmud bin Abdillah. *Ruh al-Ma’ani*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Anshori. *Tafsir Bi Al-Ra’yi Memahami al-Qur`an Berdasarkan Ijtihad.* Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013.

Aswadi. *Konsep Syifa’ dalam al-Qur`an: Kajian Tafsir Mafâtiḥul Ghaib Karya Fakhruddin ar-Râzî*. Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012.

Asymawi (al), Muhammad Sa’id, *Nalar Kritis Shari’ah,* Yogyakarta: LKiS Group, 2012.

Attas (al), Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Filsafat Sains*. Bandung: IKAPI, 1995.

Aziz, Husein. *Dari Bahasa ke Pemikiran; Studi tentang Hubungan Logika Bahasa dengan Pengetahuan Islam.* Surabya, UIN Sunan Ampel Surabaya: 2004.

Bana (al), Jamal. *Runtuhnya Negara Madinah, Islam Kemasyarakatan versus Islam Kenegaraan, terj*. Jamadi Sunardi. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Baso, Ahmad. *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Bawani, Imam. Metodologi Penelitian Pendidikan Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Bungin, Burhan. *Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Kencana, 2007.

Bunyamin, Abun. *Dinamika Tafsir Ijtima’i.* Purwakarta: Taqaddum, 2012 .

Departemen Agama RI. *Al-Qur`an dan Terjemahnya Spesial for Women*. Bandung: Syaamil Qur’an, 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dhahabi (al), Muhammad Husain. *At-Tafsir Wal Mufassirūn.* Kairo: Dar al-Ḥadis, 2005.

_____. *At-Tafsir Wal Mufassirūn,* terj. Nabhani Isris. Jakarta: Kalam Mulia, 2009.

Effendi, Satria. *Ushul Fiqh,* Jakarta: Kencana. 2005.

Faisol, Muhammad. "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut 'Abid al-Jabiri", *Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2. Oktober, 2010.

Fayumi (al), Muhammad Ibrahim. *Imam Syafi'i Pelopor Fikih dan Sastra*, terj. Misbakhul Khaer. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009.

Fiddaroini, Saidun. *Bahasa dan Sastra dalam Penelitian.* Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 1998.

Ghafur, Saiful Amin. *Profil Para Mufassir al-Qur`an.* Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

Harb, 'Ali. *Kritik Kebenaran* terj. M. Faizol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 20043.

_____. *Kritik Nalar al-Qu`an.* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Hanafi, Hasan. *Dari Akidah ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rouf. Jakarta: Paramadina, 2003.

Hanifah, Ummu. *Paradigma Burhani dalam Kajian Ilmu-ilmu Keislaman Klasik* (Semarang: UIN Walisongo, 2016), dalam http://hanifumu.blogspot.com/2016/10/paradigmaburhani-dalam-kajian-ilmu-ilmu.html (2 Januari 2019).

Haryono, Dwi. "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad 'Aid al-Jabiri", dalam *Hermeneutika al-Qur'an*. Yogyakarta: al-SAQ Press, 2010.

Horrassowitz, Otto. *Para Filosof Muslim*. terj. MM Syarif, Bandung: Mizan, 1993.

Husna, Rifqatul. "Kritik Muhammad 'Abid al-Jabiri terhadap Konsep Naskh Menurut Jumhur". Tesis—UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018.

Izutsu, Toshihiku. *Etika Beragama dalam al-Qur`an,* terj. Munsuruddin Djoely, cet. 2. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jabîry (al), Muhammad ‘Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Araby*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 2009.

_____, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm: al-Tafsir al-Waḍiḥ Hasba Tartib al-Nuzūl*, Jilid. I & II. Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribiah, 2008.

_____, *Fahm al-Qur`an al-Ḥakīm: al-Tafsir al-Waḍiḥ Hasba Tartib al-Nuzūl*, Jilid. III. Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribiah, 2009.

_____. *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreliquis*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCISoD, 2003.

_____. *Ḥafriyāt fi al-Dhākirāh min Ba’īd.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1997 .

_____. *Kritik Pemikiran Islam Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

_____. *Madkhal ila al-Qur`ān al-Karīm, al-Juz`u al-Awwal fi al-Ta’rīf bi al-Qur`ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Arabiyyah.

_____. *Post-tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2000.

Karim, Khalil Abdul. *Shari’ahh: Sejarah Perkelahian Pemaknaan,* terj. Kamran As’ad. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Kartanegara, Mulyadi. “Fondasi Metafisik Bangunan Epistimologi Islam”, dalam M. Amin Abdullah dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum; Upaya Mempertemukan Epistimologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003.

Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Moloeng, Lexi J, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009.

Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqih Lima Mazhab*, Jakarta: Lentera Basritama, 1996.

Mundiri. *Logika*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

Mushafa’ah, Suqiyah. *Epistimologi al-Qur’an dalam Pemetaan Keilmuan Islam di Indonesia* (Surbaya: LP. UINSA, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mustaqim, Abdul. *Epistimologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Nadhirah, Wardatun. "Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm; Tafsir Kronologis ala Muhmammad Abid al-Jabiri", *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 15, No. 1. Januari, 2016.

Naily, Nabiela. "*Pernikahan dengan Ahl-kitab Telaah Hukum dalam Shari'at Islam"*. Tesis—UIN Sunan Ampel, 2006.

Najib, Muhammad. "Epistimologi Tafsir Al-Jabiri: Kritik atas Fahm Al-Qur`an Al-Tafsir Al-Wahid Hasba Tartiib Al-Nuzul", *Al-Itqan*, vol. 1, No. 2. Juli-Desember, 2015.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*,.Jakarta: UI Press, 1983.

Nisaburi (al), al-Wahidi. *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunnya Ayat-ayat al-Qur`an*, terj. Moh. Syamsi, Surabaya: Amelia, 2014.

Qadafi, Mu'ammar Zayn, *Buku Pintar Sabab al-Nuzūl: Dari Mikro Hingga Makro*, Yogyakarta: InAzNa Books, 2015.

Qattan (al), Manna' Khalil. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an,* terj. Mudzakir. Bogor: Litera AntarNusa, 2006.

Qutb, Sayyid, *Fiqih Dakwah*, terj. Suwardi Efendi, Jakarta: Pustaka Amani, 1995.

_____. *Keindahan al-Qur`an yang Menakjubkan: Buku Bantu Memahami Tafsir fi Ẓilālil Qur'an,* terj. Bahrun Abu Bakar. Jakarta: Rabbani Press, 2004.

_____, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an: Dibawah Naungan al-Qur`an*, terj. As'ad Yasin dkk., Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

Ra'uf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid al-Jabiri*. Yogyakarta: LkiS, 2018.

Rahman, Fadzlur. *Islam dan Muhammad*. Bandung: Pustaka, 1984.

Rāzī (al), Muhammad Fakhruddin. *Ruh dan Jiwa: Tinjauan Filosofi dalam Perspektif Islam*, terj. Mukhtar Zoernidan Jakos Kahlan, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

_____. *Tafsīr al-Fakhru al-Rāzī: at-Tafsir al-Kabir wa Mafâtiḥul Ghaib*. Juz 11. Beirut: Dar- al-Fikr, 1981.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Reza, Shah. *Tinjauan Kritis atas Tawaran Epistimologi Burhani Muhammad 'Abid al-Jābirī.* dalam https://pengemishikmah.wordpress.com/2011/04/24/tinjauan-kritis-atas-tawaran-epistemologi-burhani-muhammad-abed-al-jabiri/ (24 April 2011).

Rohmanu, Abid, *Kritik Nalar Qiyas al-Jabîry: dari Nalar Qiasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani,* Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2014.

Shaukanī (al), Muhammad. *Fatḥ al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

Straus, Anslem dan Corbin, Juliet, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tata Langkah dan Teknik Teorisasi Data,* terj, M. Shodiq dan Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Sudarminta, J.. *Epistimologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: al-Ruzz Media, 2008.

Surajiyo. *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*. Jakarta: Bimi Aksara, 2008.

Syibromalisi, Faizah Ali, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern,* Tangerang: Lemlit UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

Syukur, Suparman . *Epistimologi Islam Skolastik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Wahyudi. *Ta'wil Sufi al-Ghazali dan Ibn 'Arabi Terhadap ayat-ayat al-Qur'an*. Tesis: UINSA,

Watt, Montgornery. *Pengantar Studi al-Qur`an,* terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.

Widodo, Sembodo Ardi. "Nalar Bayani, 'Irfani dan Burhani dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Pesantren", *Hermenia,* Vol. 6, No. 1. Januari-Juni, 2007.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur`an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. *Sejarah Kenabian dalam Perspektif tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan, 2016.

Zaenuddin, Mamat, dan Nurbayan, Yayan, *Pengantar Ilmu Balaghah*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007.

Zakarsyi, Hamid Fahmy. "Akal dan Wahyu dalam pandangan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Rushd", *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 9, No. 1. Januari, 2007.

https://kbbi.web.id/ekstrapolasi.html. 29 November 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id