

EPISTEMOLOGI *TAFSĪR TARTĪB NUZŪLĪ*

(Studi Komparatif Karya M. ‘Izzah Darwazah dan M. ‘Ābid al-Jābirī)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat

Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



Oleh:

ABDULLAH AFFANDI

F23416205

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : ABDULLAH AFFANDI

NIM : F23416205

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 20 Juli 2020
Saya yang menyatakan,



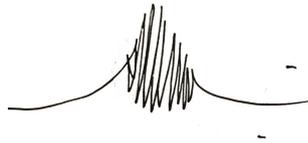
METERAI
TEMPEL
A9BAJX611372372
ABDULLAH AFFANDI

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Epistemologi Tafsir Nuzuli (Studi Komparatif Karya ‘Izzah Darwazah dan M. ‘Ābid al-Jābirī)” yang ditulis oleh Abdullah Affandi ini telah disetujui pada tanggal28 Juli..... 2020

Oleh

PROMOTOR,

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of vertical, slightly curved lines that form a dense, textured shape, followed by a horizontal line and a small dash.

Prof. Dr. H. RIDLWAN NASIR, MA.

PROMOTOR,

A handwritten signature in black ink, featuring a large, stylized initial 'A' followed by a series of horizontal, wavy lines, and ending with a vertical line and a small dash.

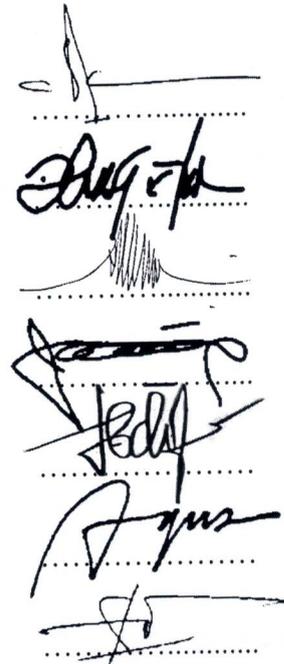
Prof. Dr. H. ASWADI, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TEBUKA

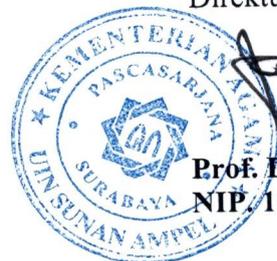
Disertasi berjudul “Epistemologi *Tafsir Tartib Nuzuli* (Studi Komparatif Karya ‘Izzah Darwazah dan M. ‘Abid al-Jābirī)” yang ditulis oleh Abdullah Affandi ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 4 Januari 2021

Tim Penguji:

- 1 Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Ketua/Penguji)
- 2 Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris/Penguji)
- 3 Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, M.A. (Promotor/Penguji)
- 4 Prof. Dr. H Aswadi, M.Ag. (Promotor/Penguji)
- 5 Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. (Penguji Utama)
- 6 Dr. H. Agus Aditoni, M.Ag. (Penguji)
- 7 Dr. H. Muhammad Salik, M.Ag. (Penguji)



Surabaya, 4 Januari 2021
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 : ABDULLAH AFFANDI
NIM : F23416205
Fakultas/Jurusan : S3 STUDI ISLAM
E-mail address : abd.affandi@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 :

EPISTEMOLOGI *TAFSĪR TARTĪB NUZŪLĪ*

(Studi Komparatif Karya M. ‘Izzah Darwazah dan M. ‘Ābid al-Jābirī)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif 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, 10 Pebruari 2022

Penulis

(ABDULLAH AFFANDI)

berupa buku-buku, majalah, naskah-naskah, catatan, kisah sejarah, dokumen-dokumen, dan lain-lain.⁵¹ Sehingga, penelitian ini sepenuhnya didasarkan atas bahan-bahan kepustakaan yang terkait dengan Muḥammad ‘Izzah Darwazah dan Muḥammad ‘Ābid al-Jābiri serta pemikiran keduanya tentang tafsir dan metodologi penafsiran.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *analisis komparatif (analytical-comparative method)*, yaitu mendeskripsikan konstruksi epistemologi tafsir kontemporer kedua tokoh tersebut, lalu dianalisis secara kritis, serta mencari sisi persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

Dengan metode perbandingan ini, penulis kan menghubungkan pemikir satu dengan yang lainnya, memperjelas kekayaan alternatif yang terdapat dalam satu permasalahan tertentu dan menyoroti titik temu pemikiran mereka dengan tetap mempertahankan dan menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada, baik dalam metodologi maupun materi pemikirannya. Tidak hanya itu, penulis juga melakukan kritik pemikiran dan pengembangannya, ditambah dengan melakukan proses *rethinking*, sehingga tidak terjebak pada taklid buta.⁵²

Sedangkan pendekatan yang penulis tempuh adalah pendekatan historis-filosofis model *strukturalisme genetic*,⁵³ yaitu dengan menganalisis tiga unsur kajian: 1) menganalisis instrinsik teks itu sendiri, 2) merunut akar-akar historis

⁵¹ Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung: Penerbit Mandar Maju, 1990), 33.

⁵² Lihat Hasan Hanafi, dalam pengantar buku M. Aunul Abied Shah, *Islam garda depan : Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 25.

⁵³ *Strukturalisme genetic* merupakan teori yang diusung Golgman. Lihat Noeng Mohadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 164–165.

Bab pertama, merupakan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan dan mengapa penulis memilih dua tokoh sebagai representasinya dan apa yang unik dari kedua tokoh tersebut. Selanjutnya dirumuskan masalah atau problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini sehingga jelaslah masalah yang akan dijawab. Sedangkan tujuan dan signifikansinya dimaksudkan untuk menjelaskan pentingnya penelitian ini dan kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, terutama dalam studi al-Qur'an dan tafsir. Pengertian istilah dan batasan masalah juga penulis jelaskan agar tidak terjadi kesalahpahaman. Demikian pula kerangka teori yang penulis pakai dalam penelitian ini.

Kemudian dilanjutkan dengan telaah pustaka untuk memberikan penjelasan di mana posisi penulis dalam penelitian ini dan apa yang baru dalam penelitian ini. Sedangkan metode dan langkah-langkahnya dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur serta langkah-langkah yang akan dilakukan penulis dalam penelitian ini, sehingga sampai kepada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan penulis.

Bab kedua, merupakan uraian tentang epistemologi *tafsir tartib nuzuli*. Dalam bagian ini, penulis melakukan kajian tentang perkembangan dan tipologi tafsir secara umum sampai pada pengungkapan *tafsir tartib nuzuli* sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an. Kemudian menjelaskan tentang persoalan *tartib suwarl* dari sisi susunan maupun penggunaannya sebagai metode penafsiran. Hal

ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum mengenai persoalan dan keberadaan *tafsir tartīb nuzūlī* yang selama ini berkembang.

Dari sini, diharapkan penulis akan menemukan kejelasan di mana posisi kedua tokoh tersebut dalam wacana *tafsir tartīb nuzūlī*. Jadi, pada dasarnya bab dua ini merupakan pemetaan metodologi tafsir dan wacana *tafsir tartīb nuzūlī* yang juga dapat berfungsi sebagai landasan teori untuk memotret pemikiran kedua tokoh tersebut.

Bab ketiga, merupakan pembahasan tentang biografi sang tokoh, bagaimana *setting* sosio-historis, karir akademik dan karya-karyanya serta pandangan para pemikir (baca: ulama) mengenai kedua tokoh. Hal ini penting sekali untuk diungkap, sebab setiap pemikiran seseorang adalah anak zamannya, ia pasti selalu terkait dengan *setting* sosio-historisnya (*based on socio-historical contexts*). Dari sini nanti akan tampak bagaimana akar-akar pemikirannya dan di mana posisi Darwazah dan al-Jābirī di antara para penafsir kontemporer. Berikutnya akan dilengkapi dengan informasi tentang karya tafsir dari Darwazah dan al-Jābirī.

Bab keempat, merupakan kajian tentang epistemologi *tafsir tartīb nuzūlī* dalam hal perbandingan dari karya tafsir kedua tokoh, meliputi sumber, metode dan validitas penafsiran. Pada bagian akhir bab ini, akan disajikan beberapa contoh implementasi metodologis penafsiran dari kedua tokoh yang dibahas.

Bab kelima adalah penutup berisi kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya, implikasi teoritis, keterbatasan studi dan

Darwazah menempuh pendidikan formalnya pada salah satu sekolah dasar Negeri, kemudian ia melanjutkan pada Madrasah *al-Rashdiyah* di Nablus hingga tingkat menengah dan tamat tahun 1906 M. Karena kondisi keluarganya yang kurang mampu untuk menanggung biaya pandidikannya ke jenjang yang lebih tinggi, Darwazah tidak dapat melanjutkan studinya ke perguruan tinggi. Namun, keadaan keluarganya ini tidak menyurutkan semangat belajarnya, Darwazah pun membangun wawasannya secara otodidak dan berkesinambungan dengan menelaah berbagai macam buku-buku yang ditemuainya, seperti kitab-kitab yang berkaitan dengan bahasa, adab, syair-syair, sejarah, sosial, filsafat, tafsir, hadits, fiqih, dan kalam. Kondisi ini menunjukkan bahwa Darwazah merupakan tipe seorang yang memang haus akan ilmu pengetahuan.⁴ Selain membaca kitab-kitab yang berbahasa Arab, Darwazah juga membaca dan mempelajari buku-buku yang berbahasa Turki dan buku-buku yang berbahasa Asing dalam berbagai tema bahasannya.⁵

Ketika berusia 16 tahun, Darwazah mulai mengabdikan diri pada negara, dia bekerja sebagai pegawai kantor pos Uthmani. Pada tahap selanjutnya, karirnya cukup gemilang dalam bidang tersebut sehingga ia menjabat sebagai kepala kantor pos Beirut, juga pernah ditugaskan sebagai pengawas kantor pos pusat di Sina. Kemudian dalam bidang pemerintahan lainnya, Darwazah juga menempati kedudukan yang strategis; antara lain ia menjabat sebagai Kepala Madrasah *al-*

⁴ Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhājūhum* (Teheran: Wuzārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373), 452.

⁵ *Tarjamah al-Mu'allif* dalam Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl*, X/26.

menarik dari rasionalisme yang ditawarkan al-Jābirī adalah keberadaannya yang merupakan resapan dari beragam rasionalisme para tokoh terdahulu yang diformulasikan oleh al-Jābirī dalam upayanya menghubungkan tradisi dengan modernitas, di mana ada keharusan umat Islam untuk mengembalikan rasionalisme dalam pembacaan terhadap teks-teks agama.⁷⁹

⁷⁹ Pertama, kontribusi rasionalisme Ibn Rushd dalam filsafat. Semangat yang mendasari rasionalisme pemikiran Ibn Rushd adalah sikap kritis dan ilmiah, serta berafiliasi kepada tradisi pemikiran rasionalisme yang menekankan pengetahuan aksiomatik. Pengetahuan aksiomatik ini mengulang kembali paradigma Aristoteles, sekaligus mengadopsi sistem pengetahuan yang berdasar pada ilmu dan filsafat seperti dibangun oleh Aristoteles beberapa abad sebelumnya. Kedua, kontribusi rasionalisme Ibn Rushd dalam syari'ah. Dalam kontribusi ini, Ibn Rushd membuktikan hubungan yang tidak bertentangan antara filsafat dan agama. Menurutnya, sisi rasionalitas dari perintah-perintah agama berserta larangan-larangannya dibangun atas landasan moral keutamaan atau *al-fadlilah*. Landasan ini sama dengan yang ada pada filsafat. Maka tidak heran jika Ibn Rushd mempersandingkan agama dengan filsafat: *الحكمة هي صاحب الشريعة وأخت الرضيعة* (filsafat merupakan kawan akrab syari'at dan saudara sesusuannya). Bagi Ibn Rushd, bila dalam permukaan tampak perbedaan atau pertentangan, maka hal itu merupakan kekeliruan dan kesalahpahaman dalam menafsirkan keduanya. Hal itu disebabkan tidak dipakainya rasionalisme dalam penafsiran agama. Kata Ibn Rushd, agama tidaklah menafikan metode *burhānī* atau rasionalisme, tapi malah menganjurkannya, agar menjadi sarana yang efektif bagi kalangan ulama atau kaum rasionalis (*aṣḥab al-burhān*) untuk memahami agama secara rasional.

Ketiga, kontribusi rasionalisme al-Shāṭibī. Apa yang dikemukakan Ibn Rushd kemudian memunculkan pertanyaan: bagaimana mungkin membangun dimensi rasionalitas dalam disiplin agama, yang atas dasar prinsip "*al-qaṭ'ī*" (kepastian)? Al-Shāṭibī (w.790 H) menjawab bahwa semuanya itu bisa saja terjadi. Hal ini dimungkinkan apabila mengacu pada metode rasionalisme atau *burhānī*, sehingga disiplin *uṣūl fīqh* pun didasarkan pada prinsip "*kullīyyah al-syarī'ah*" (ajaran-ajaran universal dari agama) dan pada prinsip "*maqāṣid al-syarī'ah*". Prinsip "*kullīyyah al-sharī'ah*" berposisi sebagaimana posisi pada "*al-kullīyyah al-'aqliyyah*" dalam filsafat. Sedangkan "*maqāṣid al-syarī'ah*" serupa dengan posisi "*al-sabab al-gha'iy*" (sebab akhir) yang berfungsi sebagai pembentuk unsur-unsur penalaran rasional. Untuk bisa mencapai "*al-kullīyyah al-'aqliyyah*" itu maka dilakukan dengan menggunakan metode yang berlaku dalam "*al-kullīyyah al-'ilmiyyah*" atau universalitas-universalitas ilmu-ilmu alam dan filsafat. Metodenya adalah induksi (*istiqrā'*), sebagai cara untuk meneliti sejumlah kasus-kasus spesifik atau *juz'iyah*. Dari sana kemudian ditarik beberapa prinsip universalitas. Universalitas-universalitas syariat bersifat pasti dan yakin (*qaṭ'ī*) dengan tiga prinsip, yaitu: (1) prinsip keumuman dan keterjangkauan, (2) prinsip kepastian dan ketidakberubahan, dan (3) prinsip legalitas (*al-qanūniyyah*).

Penjelasan tersebut adalah pada konsep universalitas dalam syari'at. Sedangkan dalam prinsip "*maqāṣid al-syarī'ah*", Al-Shāṭibī menyebut empat unsur pokok yang menentukan. *Pertama*, sesungguhnya syari'at agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syari'at agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur *taklīf*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya.

sebelumnya, tentunya banyak ragam rasionalitas yang hendak dibangun al-Jābirī terlebih dalam memahami al-Qur'an ini. Dan tentunya akan nampak jelas seberapa lihai al-Jābirī mampu memahami al-Qur'an dengan menjadikannya *mu'aşiran linafsihi wa mu'aşiran lanā* manakala pembaca dihadapkan langsung pada hasil penafsirannya yang terbukukan dalam *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* atau penafsiran-penafsiran tematis lainnya yang banyak tersebar pada karya-karyanya terdahulu. Terlepas daripada itu, dalam rangkaian pembacaan objektif dan rasional atas al-Qur'an, ada beberapa hal yang layak mendapatkan *stressing*, antara lain terkait dengan pembacaan kronologis itu sendiri serta beberapa hal yang menjadi elemen pendukung di dalamnya (misalnya, *tartīb al-nuzūl* dan *asbāb al-nuzūl*).

berhubungan secara berangkai, tematik, stilistik, dan kronologis. Karenanya, sebuah makna yang benar, yang berkaitan dengan konteks yang melingkupinya (situasional ataupun temporal), tema-temanya, hukum khusus dan umum, tidak dapat dicapai dengan baik kecuali memperhatikan dan mempertimbangkan konteks al-Qur'an dan munasabahnyanya.⁸⁰ Sehingga menerapkan satu ayat saja atau hanya sebagian, dengan melepaskan konteksnya akan mendistorsi maknanya dan juga tujuan utama diwahyukannya al-Qur'an. Untuk memperkuat pandangannya, Darwazah mengutip beberapa ayat al-Qur'an yang digunakan oleh beberapa kalangan sektarian dan teolog madzhab yang berupaya memprioritaskan ayat atau bagian ayat tertentu dengan melepaskan konteks, kemudian mendistorsi pesan-pesan al-Qur'an.⁸¹

⁸⁰ Ibid., 199. Nampaknya yang dimaksudkan munasabah oleh Darwazah adalah keserasian hubungan/relasi ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tema (maudū'ī), bukan keserasian atau munasabah karena letak susunannya dalam mushaf uthmani. Hal ini kemudian nampak dalam beberapa karya berikutnya seperti *Sirah al-Rasul, al-Mar'ah wa al-Qur'an, al-Jihad fi al-Qur'an*, dan lain sebagainya. Berbeda dengan konsep munasabah yang biasa dikaji dalam 'Ulum al-Qur'an, yang digagas oleh Abu Bakr al-Naysaburi (w.324 H), di mana perhatian al-Naysaburi tentang adanya satu kesatuan yang serasi antara ayat-ayat al-Qur'an ini berawal dari pertanyaan-pertanyaan yang diungkapkannya terhadap ulama-ulama Baghdad tentang alasan dan rahasia penempatan satu ayat dan surah dalam al-Qur'an. Selanjutnya al-Naysaburi mengkritik ulama Baghdad yang tidak memberikan perhatian dan mengetahui akan adanya hubungan yang serasi antara ayat-ayat dalam al-Qur'an; Lihat Badr al-Din Muḥammad bin 'Abdullāh Al-Zarkashī, *Al-Burhān Fi Ulūm Al-Qur'ān*, I (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, n.d.), 62–63. Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'ulūm Al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Maktabah Dār al-Turāth, n.d.), III/322. Mustafā Muslim, *Mabāḥith Fī Tafṣīr Al-Maudū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), 66.

⁸¹ Beberapa contoh ayat yang dikutip oleh Darwazah untuk memperkuat argumentasinya adalah Qs. al-Sāffāt [37]: 96 dimana ayat ini dilepaskan dari konteksnya oleh sebagian teolog yang kemudian digunakan untuk membantah klaim lawan-lawannya yang berpendapat bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya dan bebas mempertanggungjawabkan perbuatannya tersebut. Dan jika melihat pada konteksnya, ayat tersebut merupakan bagian dari kelompok ayat 83-113 surah al-Sāffāt yang mengisahkan Nabi Ibrahim dan kaumnya, demikian menurut Darwazah. Lihat Darwazah, *al-Tafṣīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl*, IV/224-225. Ayat lainnya adalah Q.S. al-Taubah [9] : 36 juga dilepaskan konteksnya oleh sebagian mufassir dan teolog ketika menafsirkan ayat ini, dan menyatakan bahwa ayat ini menasakh ayat sebelumnya tentang larangan memerangi kaum musyrikin, dan disebutnya sebagai ayat *al-saif*. Lihat Ibid., IX/430-432.

17	<i>al-Mā'un</i>	<i>al-Mā'un</i>
18	<i>al-Kāfirūn</i>	<i>al-Kāfirūn</i>
19	<i>al-Fīl</i>	<i>al-Fīl</i>
20	<i>al-Falaq</i>	<i>al-Falaq</i>
21	<i>al-Nās</i>	<i>al-Nās</i>
22	<i>al-Īkhlāṣ</i>	<i>al-Īkhlāṣ</i>
23	<i>al-Najm</i>	<i>al-Najm</i>
24	<i>'Abasa</i>	<i>'Abasa</i>
25	<i>al-Qadr</i>	<i>al-Qadr</i>
26	<i>al-Shams</i>	<i>al-Shams</i>
27	<i>al-Burūj</i>	<i>al-Burūj</i>
28	<i>al-Tīn</i>	<i>al-Tīn</i>
29	<i>al-Quraish</i>	<i>al-Quraish</i>
30	<i>al-Qāri'ah</i>	<i>al-Qāri'ah</i>
31	<i>al-Qiyāmah</i>	<i>al-Qiyāmah</i>
32	<i>al-Humazah</i>	<i>al-Humazah</i>
33	<i>al-Mursalāt</i>	<i>al-Mursalāt</i>
34	<i>Qāf</i>	<i>Qāf</i>
35	<i>al-Balad</i>	<i>al-Balad</i>
36	<i>al-Ṭāriq</i>	<i>al-Ṭāriq</i>
37	<i>al-Qamar</i>	<i>al-Qamar</i>
38	<i>Ṣād</i>	<i>Ṣād</i>
39	<i>al-A'rāf</i>	<i>al-A'rāf</i>
40	<i>al-Jin</i>	<i>al-Jin</i>
41	<i>Yāsīn</i>	<i>Yāsīn</i>
42	<i>Al-Furqān</i>	<i>Al-Furqān</i>
43	<i>al-Fāṭir</i>	<i>al-Fāṭir</i>
44	<i>Maryam</i>	<i>Maryam</i>
45	<i>Ṭāha</i>	<i>Ṭāha</i>
46	<i>al-Wāqī'ah</i>	<i>al-Wāqī'ah</i>
47	<i>al-Shu'arā</i>	<i>al-Shu'arā</i>
48	<i>al-Naml</i>	<i>al-Naml</i>
49	<i>al-Qaṣaṣ</i>	<i>al-Qaṣaṣ</i>
50	<i>al-Isrā'</i>	<i>al-Isrā'</i>
51	<i>Yūnus</i>	<i>Yūnus</i>
52	<i>Hūd</i>	<i>Hūd</i>
53	<i>Yūsuf</i>	<i>Yūsuf</i>
54	<i>al-Ḥijr</i>	<i>al-Ḥijr</i>
55	<i>al-An'ām</i>	<i>al-An'ām</i>
56	<i>al-Ṣāffāt</i>	<i>al-Ṣāffāt</i>
57	<i>Luqmān</i>	<i>Luqmān</i>
58	<i>Saba'</i>	<i>Saba'</i>
59	<i>al-Zumar</i>	<i>al-Zumar</i>

60	<i>Ghafir</i>	<i>Ghafir</i>
61	<i>Fuṣṣilat</i>	<i>Fuṣṣilat</i>
62	<i>al-Shūrā</i>	<i>al-Shūrā</i>
63	<i>al-Zuhrūf</i>	<i>al-Zuhrūf</i>
64	<i>al-Dukhān</i>	<i>al-Dukhān</i>
65	<i>al-Jāshiyah</i>	<i>al-Jāshiyah</i>
66	<i>al-Aḥqāf</i>	<i>al-Aḥqāf</i>
67	<i>al-Zariyat</i>	<i>al-Zariyat</i>
68	<i>al-Ghāshiyah</i>	<i>al-Ghāshiyah</i>
69	<i>al-Kahfī</i>	<i>al-Kahfī</i>
70	<i>al-Naḥl</i>	<i>al-Naḥl</i>
71	<i>Nūh</i>	<i>Nūh</i>
72	<i>Ibrahīm</i>	<i>Ibrahīm</i>
73	<i>al-Anbiyā'</i>	<i>al-Anbiyā'</i>
74	<i>al-Mu'minūn</i>	<i>al-Mu'minūn</i>
75	<i>al-Sajdah</i>	<i>al-Sajdah</i>
76	<i>al-Ṭūr</i>	<i>al-Ṭūr</i>
77	<i>al-Mulk</i>	<i>al-Mulk</i>
78	<i>al-Ḥāqqah</i>	<i>al-Ḥāqqah</i>
79	<i>al-Ma'ārij</i>	<i>al-Ma'ārij</i>
80	<i>al-Naba'</i>	<i>al-Naba'</i>
81	<i>al-Nāzi'āt</i>	<i>al-Nāzi'āt</i>
82	<i>al-Infiṭār</i>	<i>al-Infiṭār</i>
83	<i>al-Inshiqāq</i>	<i>al-Inshiqāq</i>
84	<i>al-Rūm</i>	<i>al-Rūm</i>
85	<i>al-'Ankabūt</i>	<i>al-'Ankabūt</i>
86	<i>al-Muṭaffifīn</i>	<i>al-Muṭaffifīn</i>
87	<i>al-Baqarah</i>	<i>al-Ra'd</i>
88	<i>al-Anfāl</i>	<i>al-Ḥajj</i>
89	<i>Āli 'Imrān</i>	<i>al-Rahman</i>
90	<i>al-Aḥzāb</i>	<i>al-Insān</i>
91	<i>Al-Mumtaḥanah</i>	<i>al-Zalzala</i>
92	<i>al-Nisā'</i>	<i>al-Baqarah</i>
93	<i>al-Zalzalah</i>	<i>al-Anfāl</i>
94	<i>al-Ḥadīd</i>	<i>ali Imrān</i>
95	<i>Muḥammad</i>	<i>al-Ḥashr</i>
96	<i>al-Ra'd</i>	<i>al-Jumu'ah</i>
97	<i>al-Raḥmān</i>	<i>al-Aḥzāb</i>
98	<i>al-Insān</i>	<i>al-Nisā'</i>
99	<i>al-Ṭalāq</i>	<i>Muḥammad</i>
100	<i>al-Bayyinah</i>	<i>al-Ṭalāq</i>
101	<i>al-Ḥashr</i>	<i>al-Bayyinah</i>
102	<i>al-Nūr</i>	<i>al-Nūr</i>

	<i>Al-Fajr</i>	7		<i>Al-Ma'ūn</i>
	<i>Al-Ḍuḥā</i>	8		<i>Al-Takāthur</i>
	<i>Al-Syarḥ</i>	9		<i>Al-Fīl</i>
	<i>Al-'Aṣr</i>	10		<i>Al-Layl</i>
	<i>Al-'Adiyāt</i>	11		<i>Al-Balad</i>
	<i>Al-Kauthar</i>	12		<i>Alam Nasyrah</i>
	<i>Al-Takāthur</i>	13		<i>Al-Ḍuḥa</i>
	<i>Al-Mā'ūn</i>	14		<i>Al-Qadr</i>
	<i>Al-Kāfirūn</i>	15		<i>Al-Ṭāriq</i>
	<i>Al-Fīl</i>	16		<i>Al-Shams</i>
	<i>Al-Falaq</i>	17		' <i>Abasa</i>
	<i>Al-Nās</i>	18		<i>Al-Qalam</i>
	<i>Al-Ikhlāṣ</i>	19		<i>Al-A'lā</i>
	<i>Al-Fātiḥah</i>	20	Fase II	<i>Al-Tīn</i>
	<i>Al-Raḥmān</i>	21		<i>Al-Aṣr</i>
	<i>Al-Najm</i>	22		<i>Al-Burūj</i>
	' <i>Abasa</i>	23		<i>Al-Muzzammil</i>
	<i>Al-Syams</i>	24		<i>Al-Qāri'ah</i>
	<i>Al-Burūj</i>	25		<i>Al-Zalzalah</i>
	<i>Al-Tīn</i>	26		<i>Al-Infiṭār</i>
	<i>Al-Quraisy</i>	27		<i>Al-Takwīr</i>
	<i>Al-Qāri'ah</i>	28		<i>Al-Najm</i>
	<i>Al-Zalzalah</i>	29		<i>Al-Insiyiqāq</i>
	<i>Al-Qiyāmah</i>	30		<i>Al-'Ādiyāt</i>
	<i>Al-Humazah</i>	31		<i>Al-Nāzi'āt</i>
	<i>Al-Mursalāt</i>	32		<i>Al-Mursalāt</i>
	<i>Qāf</i>	33		<i>Al-Nabā</i>
	<i>Al-Balad</i>	34		<i>Al-Gāsyiyah</i>
	<i>Al-'Alaq</i>			
	<i>Al-Muddaththir</i>			
	<i>Al-Qalam</i>	35	Fase III	<i>Al-Fajr</i>
	<i>Al-Ṭāriq</i>	36		<i>Al-Qiyāmah</i>
	<i>Al-Qamar</i>	37		<i>Al-Muṭaffifin</i>
	<i>Ṣād</i>	38		<i>Al-Hāqqah</i>
Marḥalah III	<i>Al-A'rāf</i>	39		<i>Al-Dhāriyāt</i>
	<i>Al-Jinn</i>	40		<i>Al-Ṭūr</i>

	<i>Yāsīn</i>	41			<i>Al-Wāqi'ah</i>
	<i>Al-Furqān</i>	42			<i>Al-Ma'ārij</i>
	<i>Al-Fāṭir</i>	43			<i>Al-Raḥmān</i>
	<i>Maryam</i>	44		Fase IV	<i>Al-Ikhlās</i>
	<i>Ṭāhā</i>	45			<i>Al-Kāfirūn</i>
	<i>Al-Wāqi'ah</i>	46			<i>Al-Falaq</i>
	<i>Al-Syu'arā'</i>	47			<i>Al-Nās</i>
	<i>Al-Naml</i>	48			<i>Al-Fātihah</i>
	<i>Al-Qṣaṣ</i>	49			<i>Al-Qamar</i>
	<i>Yūnus</i>	50			<i>Al-Shaffāt</i>
	<i>Hūd</i>	51			<i>Nūh</i>
	<i>Yūsuf</i>	52			<i>Al-Insān</i>
Marḥalah IV	<i>Al-Ḥijr</i>	53			<i>Al-Dukhān</i>
	<i>Al-An'ām</i>	54		<i>Qāf</i>	
	<i>Al-Ṣaffāt</i>	55		<i>Ṭāhā</i>	
	<i>Luqmān</i>	56		<i>Al-Shu'arā</i>	
	<i>Saba'</i>	57		<i>Al-Ḥijr</i>	
Marḥalah V	<i>Al-Zumar</i>	58	Makkiyah II	<i>Maryam</i>	
	<i>Ghāfir</i>	59		<i>Ṣād</i>	
	<i>Al-Fuṣṣilāt</i>	60		<i>Yāsīn</i>	
	<i>Al-Syurā</i>	61		<i>Al-Zukhruf</i>	
	<i>Al-Zukhruf</i>	62		<i>Jinn</i>	
	<i>Al-Dukhān</i>	63		<i>Al-Mulk</i>	
	<i>Al-Jāthiyah</i>	64		<i>Al-Mu'minūn</i>	
	<i>Al-Aḥqāf</i>	65		<i>Al-Anbiyā</i>	
Marḥalah VI	<i>Nūḥ</i>	66		<i>Al-Furān</i>	
	<i>Al-Dhāriyāt</i>	67		<i>Al-Isrā'</i>	
	<i>Al-Ghāsyiyah</i>	68		<i>Al-Naml</i>	
	<i>Al-Insān</i>	69		<i>Al-Kahfi</i>	
	<i>Al-Kahfi</i>	70	Makkiyah III	<i>Al-Sajdah</i>	
	<i>Al-Naḥl</i>	71		<i>Fuṣṣilat</i>	
	<i>Ibrāhīm</i>	72		<i>Al-Jāthiyah</i>	
	<i>Al-Anbiyā'</i>	73		<i>Al-Naḥl</i>	
	<i>Al-Mu'minūn</i>	74		<i>Al-Rūm</i>	
	<i>Al-Sajdah</i>	75		<i>Hūd</i>	
<i>Al-Ṭūr</i>	76	<i>Ibrāhīm</i>			

	<i>Al-Mulk</i>	77		<i>Yūsuf</i>
	<i>Al-Hāqqah</i>	78		<i>Al-Mu`min</i>
	<i>Al-Ma`ārij</i>	79		<i>Al-Qaṣaṣ</i>
	<i>Al-Naba'</i>	80		<i>Al-Zumar</i>
	<i>Al-Nāzi'āt</i>	81		<i>Al-'Ankabut</i>
	<i>Al-Infīṭār</i>	82		<i>Luqmān</i>
	<i>Al-Insyiqāq</i>	83		<i>Al-Shūrā</i>
	<i>Al-Muzammil</i>	84		<i>Yūnus</i>
	<i>Al-Ra'd</i>	85		<i>Saba'</i>
	<i>Al-Isra'</i>	86		<i>Fāṭir</i>
	<i>Al-Rūm</i>	87		<i>Al-A'rāf</i>
	<i>Al-'Ankabūt</i>	88		<i>Al-Aḥqāf</i>
	<i>Al-Muṭaffifīn</i>	89		<i>Al-An'ām</i>
	<i>Al-Ḥaj</i>	90		<i>Al-Ra'd</i>
Madaniyah	<i>Al-Baqarah</i>	91	Madaniyah	<i>Al-Baqarah</i>
	<i>Al-Qadr</i>	92		<i>Al-Bayyinah</i>
	<i>Al-Anfāl</i>	93		<i>Al-Taḥgābun</i>
	<i>Āli Imrān</i>	94		<i>Al-Jumu'ah</i>
	<i>Al-Aḥzāb</i>	95		<i>Al-Anfāl</i>
	<i>Al-Mumtaḥanah</i>	96		<i>Muḥammad</i>
	<i>Al-Nisā'</i>	97		<i>Āli 'Imrān</i>
	<i>Al-Ḥadīd</i>	98		<i>Al-Shaff</i>
	<i>Muḥammad</i>	99		<i>Al-Ḥadīd</i>
	<i>Al-Ṭalāq</i>	100		<i>Al-Nisā</i>
	<i>Al-Bayyinah</i>	101		<i>Al-Ṭalaq</i>
	<i>Al-Ḥashr</i>	102		<i>Al-Ḥashr</i>
	<i>Al-Nūr</i>	103		<i>Al-Aḥzāb</i>
	<i>Al-Munāfiqūn</i>	104		<i>Al-Munāfiqūn</i>
	<i>Al-Mujādalah</i>	105		<i>Al-Nūr</i>
	<i>Al-Ḥujurāt</i>	106		<i>Al-Mujādilah</i>
	<i>Al-Taḥrīm</i>	107		<i>Al-Hajj</i>
	<i>Al-Taghābūn</i>	108		<i>Al-Faṭḥ</i>
	<i>Al-Ṣaff</i>	109		<i>Al-Taḥrīm</i>
	<i>Al-Jumu'ah</i>	110		<i>Al-Mumtaḥanah</i>
<i>Al-Faṭḥ</i>	111	<i>Al-Naṣr</i>		
<i>Al-Māidah</i>	112	<i>Al-Hujurāt</i>		

	<i>Al-Tawbah</i>	113		<i>Al-Tawbah</i>
	<i>Al-Naşr</i>	114		<i>Al-Mā'idah</i>

Dari data tabelis di atas terlihat bahwa pengelompokan surah dalam beberapa fase yang dilakukan al-J ābirī hampir sama dengan yang dilakukan Nöldeke, dan dapat diperbandingkan sebagai berikut:

Versi al-Jābirī		Versi Theodore Nöldeke	
Periode	Keterangan	Periode	Keterangan
Marḥalah I	Nubuat, Rububiyah, dan Uluhiyah	<i>Makkiyah</i> I-1	Sasaran utama adalah Muhammad, bertujuan untuk meyakinkan kepada orang-orang musyrik bahwa dia bukan penyakit, penyihir, pendusta, apalagi gila
Marḥalah II	Kebangkitan, pembalasan, dan kejadian-kejadian hari kiamat	<i>Makkiyah</i> I-2	Membincang tentang hari kebangkitan dan hari pembalasan
Marḥalah III	Pelarangan syirik dan menganggap bodoh penyembahan berhala	<i>Makkiyah</i> I-3	Perintah menghancurkan berhala, dan ancaman terhadap penyembah berhala sebagaimana kaum terdahulu yang mendustakan nabinya
Marḥalah IV	Dakwah secara terang-terangan dan berhubungan dengan para kabilah Arab	<i>Makkiyah</i> I-4	Dicirikan dengan naş yang pendek-pendek tetapi kaya dengan nilai sastra
Marḥalah V	Blokade atas Nabi dan keluarganya serta hijrah ke Habasyah	<i>Makkiyah</i> II	Berbicara tentang sikap keras kaum Quraish terhadap dakwah Nabi Muhammad, karena bias mengancam kemaslahatan duniawy terutama kepentingan ekonomi
Marḥalah VI	Mempererat hubungan dengan para kabilah setelah blokade dan persiapan hijrah ke Madinah	<i>Makkiyah</i> III	Usaha perluasan dakwah ke wilayah Ṭāif, kabilah-kabilah sekitar.

3	<i>Al-Muzammil</i>	10-11, 20 Md.	<i>Al-Masad</i>	
4	<i>Al-Muddaththir</i>		<i>Al-Takwīr</i>	
5	<i>Al-Fātiḥah</i>		<i>Al-A'lā</i>	
6	<i>Al-Lahab</i>		<i>Al-Lail</i>	
7	<i>Al-Takwīr</i>		<i>Al-Fajr</i>	
8	<i>Al-A'lā</i>		<i>Al-Duḥā</i>	
9	<i>Al-Lail</i>		<i>Al-Syarḥ</i>	
10	<i>Al-Fajr</i>		<i>Al-'Aṣr</i>	
11	<i>Al-Duḥā</i>		<i>Al-'Adiyāt</i>	
12	<i>Al-Syarḥ</i>		<i>Al-Kauthar</i>	
13	<i>Al-'Aṣr</i>		<i>Al-Takāthur</i>	
14	<i>Al-'Ādiyāt</i>		<i>Al-Mā'ūn</i>	
15	<i>Al-Kauthar</i>		<i>Al-Kāfirūn</i>	
16	<i>Al-Takāthur</i>		<i>Al-Fīl</i>	
17	<i>Al-Mā'ūn</i>		<i>al-Falaq</i>	
18	<i>Al-Kāfirūn</i>		<i>Al-Nās</i>	
19	<i>Al-Fīl</i>		<i>Al-Ikhlāṣ</i>	
20	<i>Al-Falaq</i>		<i>Al-Fātiḥah</i>	
21	<i>Al-Nās</i>		<i>Al-Raḥmān</i>	
22	<i>Al-Ikhlāṣ</i>		<i>Al-Najm</i>	
23	<i>Al-Najm</i>		<i>'Abasa</i>	
24	<i>'Abasa</i>		<i>Al-Syams</i>	
25	<i>Al-Qadr</i>		<i>Al-Burūj</i>	
26	<i>Al-Syams</i>		<i>Al-Tīn</i>	
27	<i>Al-Burūj</i>		<i>Al-Quraisy</i>	
28	<i>Al-Tīn</i>		<i>Al-Qāri'ah</i>	
29	<i>Quraisy</i>		<i>Al-Zalzalah</i>	
30	<i>Al-Qāri'ah</i>		<i>Al-Qiyāmah</i>	
31	<i>Al-Qiyāmah</i>		<i>Al-Humazah</i>	
32	<i>Al-Humazah</i>		<i>Al-Mursalāt</i>	
33	<i>Al-Mursalāt</i>	48 Md	<i>Qāf</i>	
34	<i>Qāf</i>	38 Md	<i>Al-Balad</i>	
			<i>Al-'Alaq</i>	Ayat 6-19
			<i>Al-Muddaththir</i>	Ayat 11-56
35	<i>Al-Balad</i>		<i>Al-Qalam</i>	
36	<i>Al-Ṭāriq</i>		<i>Al-Ṭāriq</i>	
37	<i>Al-Qamar</i>	54-56 Md	<i>Al-Qamar</i>	
38	<i>Ṣād</i>		<i>Ṣād</i>	
39	<i>Al-A'raf</i>	163-170 Md	<i>Al-A'rāf</i>	
40	<i>Al-Jinn</i>		<i>Al-Jinn</i>	
41	<i>Yāsīn</i>	45 Md	<i>Yāsīn</i>	
42	<i>Al-Furqān</i>	68-70 Md	<i>Al-Furqān</i>	
43	<i>Fāṭir</i>		<i>Al-Fāṭir</i>	
44	<i>Maryam</i>	58, 71 Md	<i>Maryam</i>	

45	<i>Tāhā</i>	130-131 Md	<i>Tāhā</i>	
46	<i>Al-Wāqī'ah</i>	71-72 Md	<i>Al-Wāqī'ah</i>	
47	<i>Al-Syu'arā'</i>	197, 224-227 Md	<i>Al-Syu'arā'</i>	
48	<i>Al-Naml</i>		<i>Al-Naml</i>	
49	<i>Al-Qaşaş</i>	52-55 Md, 85 Hijrah	<i>Al-Qaşaş</i>	
50	<i>Al-Isrā'</i>	26, 32-33, 57, 73- 80 Md	<i>Yūnus</i>	
51	<i>Yūnus</i>	40, 94-96 Md	<i>Hūd</i>	
52	<i>Hūd</i>	12, 17, 114 Md	<i>Yūsuf</i>	
53	<i>Yūsuf</i>	1-3, 7 Md	<i>Al-Hijr</i>	
54	<i>Al-Hijr</i>		<i>Al-An'ām</i>	
55	<i>Al-An'ām</i>	20,23,91114,141,1 51-153 Md	<i>Al-Şaffāt</i>	
56	<i>Al-Şaffāt</i>		<i>Luqmān</i>	
57	<i>Luqmān</i>	27-29 Md	<i>Saba'</i>	
58	<i>Saba'</i>	6 Md	<i>Al-Zumar</i>	
59	<i>Al-Zumar</i>	52-54 Md	<i>Ghāfir</i>	
60	<i>Al-Mu'min</i>	56-57 Md	<i>Al-Fuṣṣilāt</i>	
61	<i>Al-Fuṣṣilāt</i>		<i>Al-Syurā</i>	
62	<i>Al-Syurā</i>	23-25, 27 Md	<i>Al-Zukhrūf</i>	
63	<i>Al-Zukhrūf</i>	54 Md	<i>Al-Dukhān</i>	
64	<i>Al-Dukhān</i>		<i>Al-Jāthiyah</i>	
65	<i>Al-Jāsthiyah</i>	14 Md	<i>Al-Aḥqāf</i>	
66	<i>Al-Aḥqāf</i>	10, 15, 35 Md	<i>Nūḥ</i>	
67	<i>Al-Dhāriyāt</i>		<i>Al-Dhāriyāt</i>	
68	<i>Al-Ghāsiyah</i>		<i>Al-Ghāsiyah</i>	
69	<i>Al-Kahfī</i>	28, 83-101 Md	<i>Al-Insān</i>	
70	<i>Al-Naḥl</i>	126-128 Md	<i>Al-Kahfī</i>	
71	<i>Nūḥ</i>		<i>Al-Naḥl</i>	
72	<i>Ibrāhīm</i>	28-29 Md	<i>Ibrāhīm</i>	
73	<i>Al-Anbiyā'</i>		<i>Al-Anbiyā'</i>	
74	<i>Al-Mu'minūn</i>		<i>Al-Mu'minūn</i>	
75	<i>Al-Sajdah</i>	16-20 Md	<i>Al-Sajdah</i>	
76	<i>Al-Ṭūr</i>		<i>Al-Ṭūr</i>	
77	<i>Al-Mulk</i>		<i>Al-Mulk</i>	
78	<i>Al-Hāqqah</i>		<i>Al-Hāqqah</i>	
79	<i>Al-Ma'ārij</i>		<i>Al-Ma'ārij</i>	
80	<i>Al-Nabā</i>		<i>Al-Naba'</i>	
81	<i>Al-Nāzi'āt</i>		<i>Al-Nāzi'āt</i>	
82	<i>Al-Infītār</i>		<i>Al-Infītār</i>	
83	<i>Al-Insyiqāq</i>		<i>Al-Insyiqāq</i>	
84	<i>Al-Rūm</i>	17 Md	<i>Al-Muzammil</i>	
85	<i>Al-'Ankabūt</i>	1-11 Md	<i>Al-Ra'd</i>	
86	<i>Al-Muṭaffifīn</i>		<i>Al-Isra'</i>	

yang keluar dari wilayah kekuasaan Allah, Dialah yang menjadikan permulaan alam dan mengaturnya sedemikian teraturnya. Sudah jelas bahwa pemikiran tentang kehidupan akhirat merangsang manusia untuk selalu berbuat baik dan berpaling dari dosa. Orang-orang yang tidak takut dan tidak mempercayainya, sangatlah sedikit diantara mereka yang berbuat benar dan baik dan sangat sedikit pula yang menjaga dari dosa dan perbuatan-perbuatan buruk lainnya. Mereka hanya percaya akan mendapatkan balasan di dunia saja. Alasan-alasan orang yang tidak beriman kepada hari akhirat ialah karena pemikiran tentang kehidupan akhirat tidak memberi dampak atau pengaruh bagi manusia. Karena perangsang dan pencegah itu berasal dari dalam diri manusia itu sendiri. Sesungguhnya mereka lupa bahwa sangat tidak mungkin bahwa semua manusia dapat berbuat baik tanpa stimulus apapun di luar dirinya, jika ada tentu saja sangatlah langka. Ini seperti sebuah masyarakat yang tidak mungkin bebas dari undang-undang dan hukum-hukum yang mengatur tatanan sosial mereka. Tidak ada satu pun orang yang berani berkata: kami tidak butuh undang-undang dan hukum-hukum yang mengatur kehidupan kami. Darwajah juga menjelaskan bahwa kehidupan akhirat ialah topik yang selalu diperdebatkan oleh orang-orang kafir. Banyaknya ayat-ayat al-Qur'an itu untuk menunjukkan hakikat keimanan, memberi kabar gembira dan menakut-nakuti, keterkaitan antara iman kepada Allah dan hari akhir dan penetapan agar selalu berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk, sebagai contoh seperti dalam surah al-Zumar ayat 14-16, al-Shurā ayat 22-23 dan Ṭāhā ayat 113. Selain itu juga, kehidupan akhirat sebagai bentuk balasan atas kebebasan manusia hidup di dunia.

mengemukakan wacana teologis baru di kalangan Arab, selain memiliki tugas-tugas perintah lainnya yang tidak mudah, seperti perintah ibadah, hubungan sosial dengan menciptakan kerangka-kerangka etis melalui syariat. Dalam menjelaskan hubungan-hubungan sejarah, al-Jābirī konsisten menggunakan pola dan struktur penafsiran yang tertib dan runut berdasarkan urutan sejarah (*sabab al-nuzūl*). Kesan yang muncul dari penafsirannya, jika dilihat dari perspektif pelaku dan misi kenabian, dapat dipahami peran Muḥammad sebagai pembawa risalah bagi umat manusia (saat itu kelompok Arab yang belum dapat menerimanya) dengan pesan-pesan yang dibawa, berkaitan dengan kenabian dan ketuhanan. Pada masa-masa awal pula, dengan kondisi yang dihadapinya, Muḥammad menggunakan strategi-strategi dakwah dengan cara sembunyi-sembunyi. Melalui penjelasan ini, maka al-Jābirī sesungguhnya berhasil menggambarkan konstruksi historis, setidaknya pada 3 hal pokok: perspektif pelaku (Nabi Muḥammad), konten risalah (syariat) dan strategi menyampaikan risalah tersebut. Demikian pengantar al-Jābirī sebelum memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang sekelompok surah-surah al-Qur'an yang ditafsirkannya. Al-Jābirī menginginkan pembaca karyanya memiliki pemahaman awal untuk mampu meringkai pokok-pokok penting sebelum memahaminya lebih jauh.

Setelah memberikan *istihlāl*/prolog marḥalah pertama, al-Jābirī melanjutkan pada pengantar/*taqdīm* atas surah pertama dalam penafsirannya, yakni surah al-'Alaq ayat 1-5. Dalam pengantarnya, diawalinya surah al-'Alaq dengan ungkapan *إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ*, terkait erat dengan kebiasaan orang Arab dalam ber-

Sedangkan pada kelompok ayat kedua berbicara tentang dinamika dakwah di awal masa kenabian dan sikap yang harus dilakukan Nabi dalam menghadapi para penentang dakwahnya. Hal ini secara umum tercermin dalam beberapa poin dari kelompok ayat ini, yaitu: (1) Pernyataan tentang perilaku manusia, yang pada umumnya menyukai sesuatu yang berlebihan yang dilatarbelakangi oleh kesombongan, merasa kuat dan tidak butuh bantuan sesamanya. Dan untuk menyikapi hal ini, al-Qur`ān menggunakan *uslūb tandīdī*.¹⁵⁵ (2) Peringatan keras bahwa manusia pasti akan kembali kepada Allah, kesimpulan dari pernyataan ini dilandaskan pada ayat 8 yang menyatakan, (artinya) "Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali(mu)." (3) Kecaman terhadap siapa saja yang menghalang-halangi orang lain mendirikan shalat,¹⁵⁶ padahal ia sendiri sebenarnya sedang berada di jalan yang benar, bahkan juga menyeru untuk bertakwa. Kecaman ini juga berlaku untuk orang-orang yang mendustakan dakwah. Semua ini adalah sebagai peringatan untuk orang-orang yang berperilaku seperti di atas, ayat yang berbicara mengenai kecaman seperti ini adalah ayat 9-14. Dan untuk menyikapi

¹⁵⁵ *uslūb tandīdī* merupakan gaya bahasa yang bernada mengecam sesuatu yang dianggap menyimpang dari yang semestinya. Gaya bahasa seperti ini banyak terjadi, misalnya ketika berbicara tentang azab. Dalam surah al-'Alaq, uslub ini terdapat dalam ayat 6 dan 7. Menurut al-Suyūthī, ayat ini turun berkenaan dengan perilaku Abū Jahl yang merasa sombong atas kekayaannya, sehingga tidak lagi membutuhkan bantuan orang lain. Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Suyūthī (al), *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr al-ma'thūr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), VIII/565..

¹⁵⁶ Dalam ayat ini telah disinggung mengenai kata shalat (*sallā*). Berdasarkan beberapa riwayat, kata shalat di sini berarti ibadah shalat (*makna terminologis*). Sedangkan surah ini secara keseluruhan juga diyakini turun pada awal-awal masa kenabian. Hal ini berarti surah ini turun sebelum peristiwa Isra dan Mi'raj, yang diyakini sebagai awal disyariatkannya shalat lima waktu. Dengan demikian, sebagaimana isyarat ayat tersebut, nabi telah sering melakukan shalat, seperti yang dilakukan nabi Ibrahim. Shalat ini dilakukan secara terang-terangan dalam format atau cara yang baru dan berbeda dari tradisi Jahiliyah. Oleh sebab itu, nabi mendapat perlawanan yang sangat keras dari pemuka Quraisy. Lihat Darwazah, *Sīrah al-Rasūl Shuwar Muqtabasah min al-Qur'ān al-Karīm*, I/152.

wa thiyābaka faṭāhhir sebagai penyucian diri. Menurut kedua pemaknaan itu lebih mencerminkan kecenderungan mufassirnya ketimbang mencerminkan fakta sejarah. Sebab pemaknaan tersebut jauh dari realitas saat mana ayat tersebut diturunkan, yaitu realitas kevakuman wahyu, kedukaan Nabi dan kembalinya pewahyuan. “Pakaian kenabian” dan “penyucian diri” bukanlah dua kata yang memiliki medan semantik pada saat permulaan wahyu. Kedua kata memiliki medan semantiknya pada saat berkembangnya tasawuf. Dengan perkataan lain kedua kata tersebut lebih mencerminkan kecenderungan sufistik yang baru muncul periode belakangan.

Munāsabah antar surah, dalam hal ini surah al-Mudaththir dengan surah al-‘Alaq, tidak lepas dari komentar al-Jābirī. Menurutnya, bahwa al-‘Alaq adalah titah kenabian yang dilanjutkan dengan al-Mudaththir yang mencerminkan perintah berdakwah: dari fase aqidah menuju fase berdakwah kepada aqidah. Di sini al-Jābirī memunculkan persoalan mengapa perintah *indhār* tidak disertai dengan *tabshīr*, padahal risalah kenabian mencakup keduanya.

Jawaban atas persoalan tersebut ditemukan al-Jābirī dalam *Tafsīr al-Alūsī*. Dalam pandangan *al-Alūsī*, tidak disertakannya *tabshīr* memiliki dua kemungkinan. *Petama*, karena pada masa permulaan kenabian aspek *indhār* yang lebih dominan. *Kedua*, penyebutan *indhār* sudah mewakili penyebutan *tabshīr*. Sebab, penyebutan salah satunya meniscayakan keberadaan yang lain. Jawaban lain ditemukan pada *Aḍwā` al-Bayān* yang mengatakan bahwa *tabshīr* bisa ditujukan

bahwa hikmah tanzil mengharuskan untuk membicarakannya kepada semua umat Islam, seperti yang terjadi pada ayat-ayat sebelumnya, sesuai dengan sistem Al-Qur'an pada kesempatan yang sama.

Mungkin menempatkan ayat-ayat segera setelah itu memperkuat pedoman ini dan membenarkan perkataan bahwa itu mungkin diturunkan setelahnya. Hal ini tidak mencegah terjadinya semua atau sebagian dari apa yang diriwayatkan dalam hadits dan riwayat lainnya. Jadi hikmah tanzil mengharuskan pengumpulan khamr, maisir, anṣāb, dan azlām bersama dalam larangan dan penjelasan.

Surah al-Baqarah yang disebutkan di atas memuat peringatan bahwa dosa *khamr* dan *maisir* lebih besar daripada manfaatnya, dan surah al-Nisā' yang disebutkan di atas, memuat larangan shalat dalam keadaan mabuk. Kemudian ayat ini (al-Mā'idah ayat 90-92) datang lebih kuat dari keduanya, tetapi lebih merupakan langkah tegas dalam melarang *khamr* dan *maisir*. Sehingga benar pernyataan bahwa kondisi masyarakat Madinah mengharuskan adanya langkah tegas menuju pengharaman tindakan berbahaya ini yang tertanam kuat di antara bangsa Arab dan, di saat yang sama, terkait dengan kepentingan ekonomi mereka.

Selanjutnya Darwazah mengurai uslub dari ayat tersebut dengan menyinggung anggapan para *mutamaḥḥilīn* bahwa uslum ayat tersebut adalah uslum peringatan (*taḥdhīr*) dan kemakruhan ketimbang *uslūb tashrī'* dan pengharaman yang tegas. Mereka berusaha mendukung pernyataan tersebut dengan mengatakan bahwa batasan peminum *khamr* bukanlah al-Qur'an, melainkan sunnah Nabi dan tingkat kedewasaan. Tidak ada batasan untuk pemain judi. Pandangan

dalam ketetapan 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 terlihat bahwa para ulama fuqaha telah bergeser dari riwayat *asbāb al-nuzūl* 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 *qiyās* sempit karena dibatasi oleh ketentuan-ketentuan masa lalu. Karena *qiyās* hanyalah langkah awal dari penalaran selanjutnya perlu mengandalkan *asbāb al-nuzūl*, terutama untuk tujuan shari'ah Islam. Inilah yang dijelaskan al-Shāṭibī, para *fuqaha'* dan ulama lainnya.

Karena itu al-Jābirī menegaskan bahwa riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* 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 *asbāb al-nuzūl* 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 imajinasi lebih luas dan bebas. *Asbāb al-nuzūl* disini juga masuk dalam bagian dari ilmu sejarah, seperti kritik

Dengan demikian, menurut penulis, validitas penafsiran Darwazah dan al-Jābirī dapat dipertimbangkan melalui teori koherensi. Konsekuensinya adalah bahwa penafsiran keduanya tidak lagi diukur berdasarkan atau diperbandingkan dengan tafsir-tafsir yang telah ada sebelumnya, melainkan berdasarkan konsistensi filosofis dari proposisi-proposisi yang dibangun oleh kedua tokoh tersebut.

Melihat kembali contoh-contoh serta prinsip penafsiran Darwazah dan al-Jābirī sebagaimana dikemukakan sebelumnya, penulis melihat bahwa kedua tokoh tersebut memiliki konsistensi yang tinggi dalam memegang dan mengaplikasikan prinsip-prinsip serta metodologi penafsiran yang dibangunnya. Artinya, prinsip, langkah dan sistematika penafsiran yang telah ditetapkan Darwazah dalam karya sebelumnya (*al-Qur'an al-Majīd*) dan al-Jābirī dalam *Madkhal ilā al-Qur'ān*, diterapkan secara konsisten dalam karya tafsir keduanya (*al-Tafsīr al-Ḥadīth* dan *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*).

Namun, dalam beberapa kasus kedua tokoh tersebut terlihat tidak konsisten dalam menerapkan prinsip-prinsip metodologis yang telah dibangunnya, meski jumlahnya sangat sedikit. Darwazah misalnya, ketika menafsirkan ayat-ayat pengharaman *khamr*, terlihat benar-benar ingin menunjukkan kesejatian hukum atas *khamr*, komposisinya, dan bahkan keringanan (*rukḥṣah*) kebolehan meminum *khamr* dalam berbagai perspektif dan kondisi aktual di masa Nabi. Penafsiran Darwazah atas surah al-Mā'idah ayat 90-92, yang lebih menitikberatkan pada persoalan keharaman *khamr*, menemukan pembenarannya karena al-Mā'idah adalah surah yang turun di Madinah dan masa itu ada masa *tashrī'*. Namun, di saat

yang sama pula, Darwazah kehilangan semangat yang diusungnya dalam penafsiran *nuzūlī*-nya, yakni keterkaitan al-Qur'an dengan konteksnya. Hal ini terlihat dari sangat sedikitnya eksplorasi yang diberikan Darwazah terkait kondisi sosial-budaya masyarakat Arab (Madinah) ketika ayat tersebut diturunkan.

Kasus serupa juga terjadi dalam penafsiran al-Jābirī, terutama pada konsep *al-faṣl wa al-waṣl* dalam hal reproduksi makna. Dalam bahasa al-Jābirī, pengungkapan fakta obyektif masa pewahyuan adalah tujuan utama dari konsep *al-faṣl*, sedangkan konsep *al-waṣl* sebagai upaya untuk menjadikan al-Qur'an *mu'aṣīran lanā*. Konsep yang terakhir (*al-waṣl*) terkesan kurang mendapatkan perhatian dari al-Jābirī. Hal ini dapat dilihat dari serangkaian pembacaan al-Jābirī sebagaimana dicontohkan sebelumnya, al-Jābirī tidak menyinggung sama sekali bagaimana ayat-ayat tersebut apabila dipahami pada konteks saat ini. Al-Jābirī hanya berusaha memisahkan dirinya dari ayat-ayat tersebut, dalam artian berhasil membiarkannya berbicara sesuai konteksnya dan menemukan *aṣālah al-naṣ*, namun tidak berusaha membawanya kembali untuk berbicara seolah-olah ia diturunkan pada kondisi dan konteks saat ini. Banyak asumsi yang bisa diajukan dalam menyoal konsep *al-waṣl*-nya al-Jābirī ini. salah satunya adalah ketika al-Jābirī hendak membaca al-Qur'an melalui *sīrah* dan sebaliknya, serta membacanya secara kronologis, tentu saja yang hadir berikutnya adalah—sesuai keinginannya—*al-Qur'ān al-da'wah*. Konsekuensinya adalah bahwa penafsiran yang dihasilkan al-Qur'an sebagaimana dia diturunkan selaras dengan perjalanan dakwah Nabi Muḥammad. Dengan demikian pemahaman atas istilah "aṣālah al-naṣ" adalah

dan al-Jābirī. Penafsiran Darwazah dalam *al-Tafsīr al-Ḥadīth* terlihat lebih rinci dan diuraikan secara panjang lebar (*iṭnābī*), sementara penafsiran al-Jābirī lebih terkesan global (*ijmālī*).

Penafsiran dengan sistematika berdasarkan kronologis pewahyuan tentu saja meniscayakan penggunaan sumber riwayat dan rasio (*ra'y*) secara bersamaan. Dengan demikian, dilihat dari sumber penafsirannya, kedua karya tafsir tersebut masuk dalam kategori *iqtirānī*, yakni perpaduan antara sumber *ma'thūr* dan *ra'y*. Yang berbeda antara keduanya adalah dalam hal penggunaan sumber *ma'thūr*. Dikarenakan pandangan bahwa terjadi pembacaan yang berulang dalam kitab-kitab tafsir yang ada, al-Jābirī membatasi rujukan atas tafsir klasik pada enam kitab tafsir yang dianggapnya pokok, yakni *tafsīr al-Ṭabarī*, *tafsīr al-Kashshāf*, *tafsīr al-Qurṭūbī*, *tafsīr al-Wāḥidī*, dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Sementara sumber rujukan Darwazah lebih banyak dalam hal ini, antara lain Tafsir Ibn 'Abbas, Riwayat Abū Ṣāliḥ, Muḥammad b. Ismail al-Bukhārī, bab tentang *tafsīr* dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Nasaḥī*, *Tafsīr Abū al-Sa'ūd*, *Tafsīr al-Ṭūsī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Rāzī*, *Tafsīr al-Zamakhsharī*, *Tafsīr al-Ṭabarsī*, *Tafsīr al-Baidāwī*, *Tafsīr al-Jauhārī*, *Tafsīr Fārid Wajdi*, *Tafsīr Rashīd Riḍā*, *Tafsīr al-Alūsī*, *Tafsīr Abū Ḥayyān*, *Tafsīr ibn Kathīr*, *Tafsīr al-Baghāwī*, *Tafsīr al-Qurṭūbī*, *Tafsīr al-Marāghī*, dan *Tafsīr al-'Adilī*.

Sementara dilihat dari sisi pendekatan penafsiran yang digunakan, baik Darwazah maupun al-Jābirī, keduanya menggunakan pendekatan yang sama dalam penafsirannya, yakni pendekatan sosio-historis. Penggunaan pendekatan tersebut

23	<i>al-Najm</i>	<i>'Abasa</i>
24	<i>'Abasa</i>	<i>Al-Syams</i>
25	<i>al-Qadr</i>	<i>Al-Burūj</i>
26	<i>al-Shams</i>	<i>Al-Tīn</i>
27	<i>al-Burūj</i>	<i>Al-Quraisy</i>
28	<i>al-Tīn</i>	<i>Al-Qāri'ah</i>
29	<i>al-Quraish</i>	<i>Al-Zalzalah</i>
30	<i>al-Qāri'ah</i>	<i>Al-Qiyāmah</i>
31	<i>al-Qiyāmah</i>	<i>Al-Humazah</i>
32	<i>al-Humazah</i>	<i>Al-Mursalāt</i>
33	<i>al-Mursalāt</i>	<i>Qāf</i>
34	<i>Qāf</i>	<i>Al-Balad</i>
		<i>Al-'Alaq (6-19)</i>
		<i>Al-Muddaththir 11-56)</i>
35	<i>al-Balad</i>	<i>Al-Qalam</i>
36	<i>al-Ṭāriq</i>	<i>Al-Ṭāriq</i>
37	<i>al-Qamar</i>	<i>Al-Qamar</i>
38	<i>Ṣād</i>	<i>Ṣād</i>
39	<i>al-A'rāf</i>	<i>Al-A'rāf</i>
40	<i>al-Jinn</i>	<i>Al-Jinn</i>
41	<i>Yāsīn</i>	<i>Yāsīn</i>
42	<i>Al-Furqān</i>	<i>Al-Furqān</i>
43	<i>al-Fāṭir</i>	<i>Al-Fāṭir</i>
44	<i>Maryam</i>	<i>Maryam</i>
45	<i>Ṭāha</i>	<i>Ṭāhā</i>
46	<i>al-Wāqi'ah</i>	<i>Al-Wāqi'ah</i>
47	<i>al-Shu'arā</i>	<i>Al-Syu'arā'</i>
48	<i>al-Naml</i>	<i>Al-Naml</i>
49	<i>al-Qaṣaṣ</i>	<i>Al-Qaṣaṣ</i>
50	<i>al-Isrā'</i>	<i>Yūnus</i>
51	<i>Yūnus</i>	<i>Hūd</i>
52	<i>Hūd</i>	<i>Yūsuf</i>
53	<i>Yūsuf</i>	<i>Al-Ḥijr</i>
54	<i>al-Ḥijr</i>	<i>Al-An'ām</i>
55	<i>al-An'ām</i>	<i>Al-Ṣaffāt</i>
56	<i>al-Ṣaffāt</i>	<i>Luqmān</i>
57	<i>Luqmān</i>	<i>Saba'</i>
58	<i>Saba'</i>	<i>Al-Zumar</i>
59	<i>al-Zumar</i>	<i>Ghāfir</i>
60	<i>Ghāfir</i>	<i>Al-Fuṣṣilat</i>
61	<i>Fuṣṣilat</i>	<i>Al-Syurā</i>
62	<i>al-Shūrā</i>	<i>Al-Zukhrūf</i>
63	<i>al-Zuhrūf</i>	<i>Al-Dukhān</i>

64	<i>al-Dukhān</i>	<i>Al-Jāthiyah</i>
65	<i>al-Jāshiyah</i>	<i>Al-Aḥqāf</i>
66	<i>al-Aḥqāf</i>	<i>Nūh</i>
67	<i>al-Zariyat</i>	<i>Al-Dhāriyāt</i>
68	<i>al-Ghāshiyah</i>	<i>Al-Ghāsiyah</i>
69	<i>al-Kahfi</i>	<i>Al-Insān</i>
70	<i>al-Naḥl</i>	<i>Al-Kahfi</i>
71	<i>Nūh</i>	<i>Al-Naḥl</i>
72	<i>Ibrāhīm</i>	<i>Ibrāhīm</i>
73	<i>al-Anbiyā'</i>	<i>Al-Anbiyā'</i>
74	<i>al-Mu'minūn</i>	<i>Al-Mu'minūn</i>
75	<i>al-Sajdah</i>	<i>Al-Sajdah</i>
76	<i>al-Ṭūr</i>	<i>Al-Ṭūr</i>
77	<i>al-Mulk</i>	<i>Al-Mulk</i>
78	<i>al-Ḥāqqah</i>	<i>Al-Ḥāqqah</i>
79	<i>al-Ma'ārij</i>	<i>Al-Ma'ārij</i>
80	<i>al-Naba'</i>	<i>Al-Naba'</i>
81	<i>al-Nāzi'āt</i>	<i>Al-Nāzi'āt</i>
82	<i>al-Infītār</i>	<i>Al-Infītār</i>
83	<i>al-Inshiqāq</i>	<i>Al-Insyiqāq</i>
84	<i>al-Rūm</i>	<i>Al-Muzammil</i>
85	<i>al-'Ankabūt</i>	<i>Al-Ra'd</i>
86	<i>al-Muṭaffifīn</i>	<i>Al-Isra'</i>
87	<i>al-Ra'd</i>	<i>Al-Rūm</i>
88	<i>al-Ḥajj</i>	<i>Al-'Ankabūt</i>
89	<i>al-Rahman</i>	<i>Al-Muṭaffifīn</i>
90	<i>al-Insān</i>	<i>Al-Ḥajj</i>
91	<i>al-Zalzalah</i>	<i>Al-Baqarah</i>
92	<i>al-Baqarah</i>	<i>Al-Qadr</i>
93	<i>al-Anfāl</i>	<i>Al-Anfāl</i>
94	<i>Āli Imrān</i>	<i>Āli Imrān</i>
95	<i>al-Ḥashr</i>	<i>Al-Aḥzāb</i>
96	<i>al-Jumu'ah</i>	<i>Al-Mumtaḥanah</i>
97	<i>al-Aḥzāb</i>	<i>Al-Nisā'</i>
98	<i>al-Nisā'</i>	<i>Al-Hadīd</i>
99	<i>Muḥammad</i>	<i>Muḥammad</i>
100	<i>al-Ṭalāq</i>	<i>Al-Ṭalāq</i>
101	<i>al-Bayyinah</i>	<i>Al-Bayyinah</i>
102	<i>al-Nūr</i>	<i>Al-Ḥashr</i>
103	<i>al-Munāfiqūn</i>	<i>Al-Nūr</i>
104	<i>al-Mujādalah</i>	<i>Al-Munāfiqūn</i>
105	<i>al-Ḥujurāt</i>	<i>Al-Mujādalah</i>
106	<i>al-Taḥrīm</i>	<i>Al-Ḥujurāt</i>

masing-masing karya tasfir tersebut serta penafsiran tentang pengharaman *khamr*. Dalam contoh-contoh tersebut terlihat jelas bagaimana Darwazah dan al-Jābirī menafsirkan dan menyajikan al-Qur'an dalam konteks turunnya. Dalam menafsirkan surah al-Maidah ayat 90-93 misalnya, Darwazah mencantumkan hampir semua riwayat yang ada terkait dengan *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut, penjelasannya serta muatan hukumnya. Sementara al-Jābirī, dalam *istidraj*-nya, hanya menampilkan beberapa *asbāb al-nuzūl* yang menurutnya relevan dan logis serta berupaya menghindari perdebatan tentang hukum *khamr*.

Menghadirkan al-Qur'an yang otentik, pada dasarnya merupakan langkah utama menuju paradigma *al-Qur'an ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Hasil penafsiran nuzuli ala Darwazah dan al-Jābirī akan senantiasa dapat dijadikan rujukan dalam penafsiran al-Qur'an berikutnya, karena tidak terikat dengan problem temporal yang dihadapi oleh mufassir. Dengan demikian, keberadaan *tafsīr tartīb nuzūlī* Darwazah dan al-Jābirī sebagai tafsir kontekstual tidaklah seperti dipahami dalam konsep Abdullah Saeed dalam tipologi ketiganya. Tetapi akan menjadi rujukan utama ketika pembaca menghendaki menemukana *etico-legis* ayat-ayat yang hendak dikontekstualisasikan untuk menjawab problem kontemporer pembaca. Dan inilah yang dikehendaki al-Jābirī dalam horizon penafsirannya: *ja'l al-Qur'ān mu'āṣiran li nafsih wa mu'āṣiran lanā* dengan langkah *al-faṣl* dan *al-waṣl*-nya.

Di sisi lain, secara implisit, *tafsīr tartīb nuzūlī* berupaya mengungkap *maqāsid al-shar'i* ketika berhadapan dengan ayat-ayat hukum dan atau *maqāshid al-Qur'ān* pada umumnya. Dalam penafsiran tentang *khamr* misalnya, pada

- . *Agama Negara dan Penerapan Syari'ah*. Diterjemahkan oleh Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- . *al-Turāth wa-al-Ḥadāthah : Dirāsāt wa-Munāqashāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1991.
- . *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Awwal*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2008.
- . *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Thālith*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2009.
- . *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*. Diterjemahkan oleh Moch Nur Ichwan. Jogjakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- . *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm; al-Juz’ al-Awwal fī al-Ta’rīf bi al-Qur’ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.
- . *Naḥnu wa al-Turāth : Qirā’āt Mu’āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.
- . *Post Tradisionalisme Islam*. Diterjemahkan oleh Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- . *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2002.
- James, William. “Pragmatism’s Conception of Truth.” *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 4, no. 6 (Mar. 14, 1907) (1907): 141–155. <https://www.jstor.org/stable/pdf/2012189.pdf>.
- Jonier, Jacques. *Horizon al-Qur’an: Membahas Tema-tema Unggulan dalam al-Qur’an*. Diterjemahkan oleh Hasan Basri. Jakarta: Balai Kajian Tafsir al-Qur’an Press, 2002.
- Julkarnain, Muhammad. “Fragmentasi Tafsir Surah Al-‘Alaq Berbasis Kronologi (Studi atas Fahm al-Qur’an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadhih Hasb Tartib al-Nuzul Karya Muhammad ‘Abid al-Jabiri).” *RELIGIA* 18, no. 2 (2015): 129–161.
- Kartono, Kartini. *Pengantar Metodologi Riset Sosial*. Bandung: Penerbit Mandar Maju, 1990.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar filsafat*. Diterjemahkan oleh Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Khūlī (al), Amīn. *Manāhij tajdīd fī al-naḥw wa-al-balāghah wa-al-tafsīr wa-al-adab*. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1978.

- Laviano, Mariangela. "Al-Jabri and His Introduction to the Qur'ān." In *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, diedit oleh Zaid Eyadat, Francesca M Corrao, dan Mohammed Hashas, 109–125. New York: Palgrave Macmillan US, 2017. https://doi.org/10.1057/978-1-137-59760-1_6.
- Ma'arif, Cholid. "Arah Baru Kajian Tafsir: Kajian Metodologi Penelitian Aksin Wijaya Dalam Karyanya Sejarah Kenabian Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah." *QOF* 2, no. 2 (2018): 161–174.
- Maulidin. "Sketsa Hermeneutika." *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi* V (2003).
- Maydānī (al), 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah. *Ma'ārij al-Tafakkur wa-Daqā'iq al-Tadabbur: tafsīr tadabburī lil-Qur'ān al-karīm bi-ḥasab tartīb al-nuzūl*. Damaskus: A.H. al-Maydānī, 2000.
- Mohadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Muhtasib (al), 'Abd al-Majīd Abd al-Salām. *Ittijāhāt al-Tafsīr fi 'Aṣr al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- Muslim, Mustafā. *Mabāḥith fī Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-aliran Tafsir*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- . *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Ideas Press, 2016.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Najitama, Fikria. "Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia." *Jurnal al-Mawarid* XVII (2007).
- Nasir, Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber, dan Otto Pretzl. *The History of the Qur'ān*. Diterjemahkan oleh Wolfgang H. Behn. Leiden: Brill, 2013.
- Poonawala, Ismail K. "Muhammad Darwazah's Principles of Modern Exegesis: A Contribution toward Quranic Hermeneutics." In *Approaches to the Quran*, diedit oleh G R Hawting dan Abdul-Kader A Shareef. London; New York: Routledge, 1993.

- Qāsimī (al). *Maḥāsin al-Ta'wīl*. Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabīyah, 1957.
- Qaṭṭān (al), Mannā‘ Khalīl. *Mabāhith fī ‘Ulum al-Qur’ān*. 6th ed. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978.
- Qazwīnī (al), Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. al-Riyāḍ: Markaz al-Turāth lil-Barmajīyāt, 2013.
- Raḥmān, Fazlur. *Islam*. Diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- . “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives.” *International Journal of Middle Eastern Studies* 1, no. 4 (1970): 329–330.
- . “Islamic Studies and the Future of Islam.” In *Islamic Studies, A Traditions and Its Problem*, diedit oleh Malcom H. Kerr. California: Undena Publication, n.d.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, n.d.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: studi atas pemikiran Mohammed Arkoun*. Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Salwādī, Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān. *Min A’lāmi al-Fikr fī Falistīn*. al-Quds: Dār al-Qudsī, 1991.
- Setiyawan, Said Ali. “Metodologi Penafsiran Tartīb Nuzūlī al-Jabiri.” *Farabi* 13, no. 1 (2016): 136–155.
- Shah, M. Aunul Abied. *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa-al-Qur’ān, Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: Al-Aḥālī, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Studi Kritik Tafsir al-Manār*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shihab, M Quraish. *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim: tafsir atas surat-surat pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Subir, Muh. Syuhada. “Metodologi Tafsir Al-Qur’ān Muhammad ‘Izzah Darwazah; Kajian tentang Penafsiran al-Qur’ān Berdasarkan Tartīb Nuzūlī

- (Kronologi Pewahyuan).” UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Suryadilaga, M. Alfatih, dan Dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr al-ma’tūr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010.
- . *Al-Itqān fī ‘ulūm Al-Qur’ān*. Diedit oleh Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Maktabah Dār al-Turāth, n.d.
- Syurbasyi, Ahmad. *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur’an al-Karim*. Diterjemahkan oleh Zufran Rahman. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Ṭabari (al), Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Muassasah al-Risalah, 2000.
- Thohari, Fuad. “Tafsir Berbasis Linguistik: al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm Karya Aisyah Abdurrahman Bintu Syati’.” *Jurnal Adabiyat* 8, no. 2 (2009).
- Tholfsen, Trygve R. *Historical Thinking: an Introduction*. New York: Harper & Row, 1967.
- Titus, Harold H. *Persoalan-persoalan Filsafat*. Diterjemahkan oleh H.M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Wehr, Hans, dan J Milton Cowan. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Librairie Du Liban & London Mc. Donald & Evans Ltd., 1974.
- Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Ponorogo: KKP, 2012.
- . *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
- Zainuddin, A Rahman. *Kekuasaan dan Negara :Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Zarkashī (al), Badr al-Din Muḥammad bin ‘Abdullāh. *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*. I. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, n.d.
- Zartman, I William. *Morocco : Problems of New Power*. New York: Atherton Press, 1964.
- Zubair (al), Aḥmad bin Ibrāhīm bin. *Al-Burhān fī Tanāsuh Suwar al-Qur’ān*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2007.
- Zurqāni (al), Muḥammad ‘Abdu al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.

