

KRITIK ATAS DEKONSTRUKSI TAFSIR MUHAMMAD ‘ABID AL-JABIRI

Ah. Haris Fahrudi

Institut Keislaman Abdullah Faqih (INKAFA) Gresik

E-mail: ah.harisfahrudi@gmail.com

Abstract: Tulisan ini membahas secara kritis metodologi penafsiran Muhammad ‘Abid al-Jabiri yang ia tuangkan dalam karyanya *Madkhal ila al Quran al Karim* dan aplikasinya dalam karya tafsirnya *Fahm al-Qur’an al-Karim: al-Tafsir al-Wadhi Hasb Tartib al-Nuzul*. Secara metodologis tafsir Muhammad al-Jabiri berusaha menghadirkan “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikir” dan menawarkan tekstualitas (*écriture*), meniadakan pengarang, mengalihkan sejarah dari tradisi ke dalam intertekstualitas, dan “merayakan” (*celebrates*) pembaca. Meskipun al-Jabiri tidak secara eksplisit mendasarkan pada teori dekonstruksi khas para pemikir Prancis, namun prinsip-prinsip dekonstruksi tampak jelas dalam semangat metodologis yang ia gunakan untuk menjadikan al-Qur’an kontemporer untuk pembacanya saat ini dengan meramu berbagai pendekatan dalam rangka fasl al-qari’ ‘an al-maqrū’ dan wasl al-qari’ ‘ila al-maqrū’. Tawaran metodologi baru al-Jabiri bagaimanapun merupakan upaya kreatif untuk mendiloggkan al-Qur’an dengan modernitas. Namun tawaran metodologi tafsir ini menyisakan sejumlah persoalan baik dari segi ontologi, epistemologi maupun aksiologi tafsir al-Qur’an.

Keyword: al-Jabiri, dekonstruksi tafsir, tafsir nuzuli.

Pendahuluan

Salah satu pemikir kontemporer yang turut berkontribusi untuk menghadirkan perspektif baru dalam studi al-Qur’an adalah Muhammad ‘Abid al-Jabiri. Ia seringkali disejajarkan dengan pemikir kontemporer Islam seperti Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, ‘Abdullah Ahmad al-Na’im, ‘Ali Harb dan Muhammad Arkoun. Mereka merupakan figur-figur cendekiawan muslim yang memiliki keberanian dan kegigihan dalam mengusung terma-terma rasionalisasi,

dinamisasi, pluralisme, dan pembebasan.¹ Al-Jabiri dikenal lewat proyek kritik struktur penalaran Arab melalui tetraloginya yang mengangkat kritik epistemologi tradisi Arab Islam. Al-Jabiri memiliki dua karya yang khusus membahas tentang al-Qur'an yaitu *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim al-Juz' al-Awwal fi Ta'rif al-Qur'an* dan *Fahm al-Qur'an al-Karim: al-Tafsir al-Wad'ih Hasb Tartib al-Nuzul*. Karya ini berisi metode memahami al-Qur'an atau yang disebut tafsir al-Qur'an dengan menggunakan *al-tartib al-nuzuli* yang merupakan aplikasi dari tawaran metodologis dalam bidang tafsir al-Qur'an yang ia tawarkan. Makalah ini ditujukan untuk mengkaji tawaran metodologis studi al-Qur'an yang diusung al-Jabiri.

Al-Jabiri merupakan salah satu pemikir Arab kontemporer yang lahir di Figuig, Maroko pada tanggal 27 Desember 1935. Pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan terutama ditempuh di tanah kelahirannya di Maroko. Al-Jabiri dikenal memiliki ketertarikan terhadap filsafat yang ia mulai sejak tahun 1985 di universitas Damaskus, Syria. Setahun kemudian ia pindah ke Universitas Muhammad V di Rabat dan berhasil meraih gelar master pada bidang filsafat dengan tesis yang berjudul *Falsafah al-Tarikh 'inda Ibn Khaldun*. Pendidikan Doktorat bidang Filsafat ia raih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat (1970), dengan disertasi yang masih membahas seputar pemikiran Ibn Khaldun, khususnya mengenai Fanatisme Arab. Sejak 1967 Al-Jabiri menjadi Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra di Universitas Muhammad V, Rabat². 'Abid al-Jabiri menghembuskan nafas terakhir pada Senin, 3 Mei 2010, di Casablanca dengan meninggalkan karya-karya yang hingga saat ini masih cukup menarik bagi para pengkaji pemikiran Islam untuk dibahas.

Problematika kebangkitan Arab yang tidak menemukan ruang realisasinya menjadi perhatian utama Al-Jabiri. Kerja intelektualnya ditujukan untuk memodernasi bangsa Arab melalui tradisi mereka. Ia termasuk cendekiawan muslim yang memiliki keberanian dan kegigihan dalam mengusung terma-terma rasionalisasi, dinamisasi, pluralisme, dan pembebasan.³ Kesungguhannya dalam mencari

¹ M. Abid al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

² Nirwan Syafrin Iritik terhadap 'Kritik Akal Islam' Al-Jabiri, dalam *Jurnal ISLAMIA*, (Edisi kedua, tahun 1, Juni-Agustus 2004), hlm. 43.

³ M. Abid al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, Ibid.

terobosan-terobosan alternatif dalam rangka menyelesaikan problematika antara tradisi Arab-Islam (*turath*) dan capaian-capaian modernitas yang diinginkan oleh bangsa Arab⁴ ia tunjukkan dengan mencurahkan perhatiannya untuk melakukan proyek kritis dalam rangka mencari titik temu antara tradisi dan modernitas. prinsip reformasi pemikiran al-Jabiri adalah mengakomodasi tradisi dan mereformasinya dengan semangat modernitas.

Al-Jabiri telah menghasilkan berpuluh karya tulis. Hampir semua karyanya berorientasi kepada proyek pencerahan pemikiran Arab-Islam, utamanya masalah epistemologi Arab. Buku pertamanya adalah *Nahnu wa al-Turath* kemudian *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir*, *Dirasah Naqdiyyah Tabliliyyah*, kedua buku ini memang sengaja dipersiapkan oleh al-Jabiri sebagai pengantar bagi karya tetraloginya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Akhlaki al-'Arabiyyah*, *Dirasah Tabliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*. Selain itu ia juga banyak menulis sejumlah karya lainnya yang berkaitan dengan tradisi dan modernitas. Di masa akhir kehidupannya setelah menyelesaikan proyek kritik nalar Arabnya, al-Jabiri mulai merambah pada studi al-Qur'an dengan menulis buku *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim: al-Juz' al-Awwal fi al-Ta'rif bi al-Qur'an* dan dilanjutkan dengan menyusun kita *Fahm al-Qur'an: al-Tafsir al-Wadhi Hasb Tartib al-Nuzul*.

Al-Jabiri dan Dekonstruksi Tafsir

1. Al-Qur'an Sebagai Obyek Studi

Studi al-Jabiri terhadap al-Qur'an merupakan studi yang ia lakukan setelah melakukan proyek kritis atas tradisi melalui tertraloginya. Meskipun bukan bagian dari proyek kritik Nalar Arabnya, karena watak dan karakter obyek yang berbeda, namun pendekatan dan metodologi yang ia gunakan tidak dalam studi al-Qur'an, dalam batas tertentu, tidak dapat dipisahkan dari metodologi yang ia gunakan dalam mengkaji *turath*.

Al Jabiri dalam berbagai bukunya tentang al-Quran maupun Tafsir memang tidak pernah mengutip tokoh-tokoh hermeneutika Barat, seperti Gadamer, Hebermes, Schleiermacher atau yang lainnya, namun pengaruh pendekatan sarjana Barat khususnya tradisi kritis Prancis tampak dalam sejumlah istilah dan

⁴ Moch. Muwaffiqillah, *Agama dan Negara dalam Rajutan Turath Analisis terhadap Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri*, Akademika, Vol. 16, No. 2, Maret 2005, hlm. 90.

metodologi yang gunakan dalam studinya mengenai al-Qur’an. Studi al-Jabiri terhadap al-Qur’an tidak lepas dari semangatnya dalam mengkaji *turath* Arab Islam. Dalam pengantar bukunya *al-Madkhal ila al-Qur’an* ia mempersoalkan sejumlah persoalan seperti apakah mungkin memisahkan antara dakwah Nabi Muhammad dari politik dan sejarah? Apakah mungkin memisahkan dalam al-Qur’an antara agama dan dunia?; Apakah mungkin memperbaiki kondisi kita saat ini tanpa memperbaiki pemahaman kita atas masa lalu kita?. Persoalan-persoalan menurutnya menuntut metode dan perspektif baru yang secara singkat dapat dirumuskan sebagai “bagaimana menjadikan obyek bacaan menjadi kontemporer pada dirinya (*ja’lu al-maqrū’ muasiran li nafsih*) dan pada saat yang sama ia menjadi kontemporer untuk zaman kita (*ja’luhu mu’asiran lana*).⁵ Dua skema ini merupakan kesatuan penting dalam membaca teks sebagaimana yang ia serukan dalam proyek kritik nalar Arabnya.⁶

Untuk kepentingan tersebut, hal pertama yang dipersoalkan al-Jabiri adalah mengenai definisi al-Qur’an sebagai obyek studi, dalam arti pengertian yang menjelaskan karakter-karakternya, keistimewaan dan batasan-batasan esensinya. Hal ini dianggap penting karena metode dan pendekatan yang relevan terhadap obyek studi sangat bergantung pada watak, dan karakter obyeknya.⁷ Disini al-Jabiri mulai memainkan peran strukturalisme untuk menemukan definisi al-Quran bukan melalui berbagai rumusan yang dikemukakan oleh para ulama’ klasik, tetapi dengan kembali kepada al-Qur’an sebagai *self referensial*. Hal itu karena menurut al-Jabiri berbagai definisi yang bermacam-macam yang telah dikemukakan oleh ulama’ klasik dipengaruhi oleh idealisme sektarian yang sarat akan muatan idiologis dan fanatisme madzhab dan mengandung sejumlah problem seperti bergantung pada penglihatan atau kesadaran, atau terbatas dalam pemahaman kaum muslimin, atau memasukkan keistimewaan

⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur’an al-Karim: al-Juz al-Awwal fi al-Ta’rif bi al-Qur’an*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 2006), hlm.16.

⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Nabnu wa al-Turas*: *Qiraat Mu’asirah fi Turasina al-Falsafi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-‘Arabiyy, 1993), hlm., 12.

⁷ Mattulada, *Studi Islam Kontemporer (sintesis pendekatan sejarah, sosiologi dan antropologi dalam mengkaji fenomena keagamaan)*, dalam *Metodologi Penelitian Agama, Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1989), hlm., 2.

yang tidak sepenuhnya disepakati, atau dipengaruhi muatan ideologis dan fanatisme madhab.⁸

Urgensi redefinisi al-Qur'an bagi al-Jabiri bukan hanya didasari pertanyaan yang mendasari pendefinisian pada masa sebelumnya tetapi juga didasari persoalan bagaimana memposisikan al-Qur'an sebagai obyek kajian secara fenomenologis yang dia istilahkan sebagai *al-ṣābirah al-qur'aniyah* (fenomena al-Qur'an). Dengan menjadikan al-Qur'an sebagai fenomena menurut al-Jabiri dimungkinkan untuk mempersoalkan realitas ontologis al-Qur'an dan realitas formatif al-Qur'an (*masar al-kawn wa al-takwin*).⁹ melalui pendekatan fenomenologi ini, segala pra anggapan mengenai pengertian al-Qur'an dikesampingkan dan menjadikan al-Qur'an sebagai *self referensial* dengan menjadikan al-Qur'an untuk menjelaskan dirinya sendiri. Dalam hal ini al-Jabiri mendapati penjelasan al-Qur'an dalam tiga surah, yaitu al-Shu'ra' 192-196; al-Isra' 106; Ali 'Imaran: 3- 4. Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an di atas, al-Jabiri mendefinisikan al-Qur'an dengan menunjukkan lima elemen pokoknya, yaitu: 1) wahyu dari Allah, 2) dibawa oleh Jibril, 3) kepada Muhammad, 4) dengan bahasa Arab, dan 5) wahyu tersebut merupakan jenis wahyu yang ada pada kitab-kitab para Rasul terdahulu.¹⁰

Esensi fenomena al-Qur'an (*mahiyah al-ṣābirah al-qur'aniyyah*) ditunjukkan oleh tiga ayat pertama (al-Syu'ara' 192-194) sedangkan dua lainnya (al-Syu'ara' 195-196) menunjukkan kaitan fenomena al-Qur'an berkaitan dengan dimensi historis dan dimensi a-historis. Dimensi historis al-Qur'an ditunjukkan oleh "*bi lisanin 'arabiyyin mubin*" (al-Syu'ara' 195), sedangkan dimensi a-historis (*aṣṣāliyyah*) ditunjukkan oleh "*wa innahu lafi ṣubur al-awwalin*" (al-Syu'ara' 196). Al-Qur'an dengan demikian bukan hal yang sama sekali baru tapi merupakan suatu kelanjutan firman Tuhan kepada manusia. Di sisi yang lain ia merupakan pengalaman ruhani yang termanifestasi dalam penerimaan wahyu. Dari sisi yang lain ia merupakan risalah yang menjadikan pemikulnya sebagai agen yang menjelaskan kepada manusia antara yang benar dan salah dan sebagai konsekwensinya berhadapan dengan

⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim: al-Juz' al-Awwal fi al-Ta'rif bi al-Qur'an* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006), hlm. 17-19

⁹ Al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an...*, Ibid., hlm. 19

¹⁰ Ibid., hlm. 24.

mereka. Yang terakhir ini menunjukkan adanya dimensi pengalaman sosial, pendidikan, dan dakwah.¹¹

Fenomena al-Qur’an dengan demikian memiliki tiga dimensi. Pertama, dimensi non waktu, non-temporal/keabadian (*bu’d la z̤amani*) yang termanifestasi dalam kaitan antara al-Qur’an dengan risalah para Rasul sebelumnya. Kedua, dimensi spiritual (*bu’d ruhy*) yang tercermin dalam proses masuknya al-Quran ke dalam hati Nabi SAW. sebagai pengalaman batin. Ketiga, dimensi sosial-dakwah yang termanifestasi dalam pelaksanaan Nabi untuk menyampaikan Risalah kepada umatnya, termasuk di dalamnya bagaimana respon dan reaksi dari umatnya. Ketiga dimensi inilah yang tercakup dalam fenomena al-Qur’an (*al-ṣābirah al-Qur’aniyah*).¹²

Melalui paradigma *quranic phenomenon* (*al-ṣābirah al-Qur’aniyah*) ini, al-Qur’an tidak hanya dilihat sebagai *nas* yang tersusun dari beberapa halaman dalam sebuah mushaf yang telah menjadi “korpus resmi”, tetapi juga harus dilihat sebagai *nas* yang mengalami beberapa fase pembentukannya sepanjang masa dakwah Nabi selama kurang lebih dua puluh tiga tahun, sejak pertama kali Nabi menerima wahyu dan menyampaikannya kepada umat manusia hingga Nabi meninggal.¹³ Kesadaran akan historisitas al-Qur’an ini membawa al-Jabiri untuk mencari hubungan logis antara masa dakwah Nabi dengan al-Qur’an. Secara metodis hubungan logis ini menurut al-Jabiri dapat dicapai dengan merekonstruksi al-Qur’an sesuai kronologi turunnya (*tartib nuzul*). Hal ini kemudian ia realisasikan melalui karya tafsirnya yang berjudul *Fahm al-Qur’an al-Karim: al-Tafsir al-Wadīh Hasbā Tartīb al-Nuzul*.

2. Metodologi Penafsiran Al-Jabiri

a. Pembacaan Obyektif Terhadap Al-Qur’an

Al-Qur’an dalam pandangan al-Jabiri merupakan khitab yang ditujukan kepada manusia di setiap zaman dan tempat, karena itu perlu adanya pembaharuan dalam memahami al-

¹¹ *Ibid*, hlm. 24

¹² *Ibid*.

¹³ Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, (Ponorogo: KKP (Komunitas Kajian Proliman), 2012), h. 189.

Qur'an setiap masa.¹⁴ Di sinilah menurut al-Jabiri urgensi al-Qur'an untuk dipahami sesuai dengan kebutuhan zamannya dan untuk itu diperlukan usaha untuk menemukan hal baru dalam pembacaan teks al-Qur'an guna menemukan spirit kekinian al-Qur'an/ ruh al-'Asr.¹⁵ Dalam hal ini, al-Jabiri mengangkat kembali pendekatan yang ia gunakan dalam memperlakukan turath, yakni menjadikan teks menjadi kontemporer pada dirinya (masa turunnya al-qur'an) dan pada saat yang sama bisa kontemporer bagi kita (masa sekarang).¹⁶

Dalam semangat ini al-jabiri mengangkat dua persoalan utama, yakni problem obyektifitas (*mawdu'iyah*) dan problem rasionalitas (*ma'quliyah*) atau problem kontinuitas (*al-istimrarīyah*). Obyektifitas di sini ia maksudkan sebagai menjadikan teks lebih kontekstual dengan dirinya, dan ini berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian pembaca saat ini. Sedangkan yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan teks tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian pembaca.¹⁷ Untuk menjawab dua problem ini al-Jabiri menawarkan konsepnya dalam pembacaan teks turath yaitu konsep *fasl al-qari'* 'an al-magru' (pemisahan antara subyek dan obyek bacaan) dan *wasl al-qari'* 'ila al-magru' (menghubungkan kembali pembaca dengan obyek bacaan)

Untuk mendapatkan pembacaan obyektif terhadap teks, al-Jabiri menawarkan dua kerangka metodis, yaitu pemisahan subyek dari obyek dan pemisahan obyek dari subyek. Pada tingkat pemisahan subyek dari obyek, pembaca harus mengabaikan penafsiran makna teks sebelum dia memahami materi serta muatannya (materi sebagai sebuah jaringan relasi antar berbagai unit makna, dan bukan himpunan makna yang terisolasi). Tujuannya adalah mengkaji signifikansi makna teks itu sendiri dalam jaring hubungan yang lahir dari berbagai unsurnya. Untuk tujuan ini berbagai prestasi metodologis dalam bidang linguisitik modern menurut al-Jabiri dapat

¹⁴ al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm, al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al- 'Arabiyyah, 2008), hlm. 9

¹⁵ Al-Jabiri, *Fahm al Qur'an al Hakim*. Maroko: Dar al Baida'. 2008. hlm 9

¹⁶ al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'an...*, *Ibid.*, hlm. 27-28

¹⁷ al-Jābirī, *al-Turath wa al-Ḥadatsah, Dirasat wa Munagasat, Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-'Arabiyyah*, *tth.*

dimanfaatkan. Melalui langkah ini, murutnya, subyek pembaca dimungkinkan untuk mendapatkan dinamikanya kembali dalam rangka membangun kembali obyek tersebut.

Langkah kedua adalah tahap pemisahan obyek dari subyek sehingga obyek mendapatkan kembali independensi, personalitas, identitas serta historisitasnya. Pada langkah ini al-Jabiri menawarkan tiga macam pendekatan yaitu pendekatan struktural, pendekatan historis dan pendekatan idiologis.

b. Pendekatan Struktural (*al-Mu’alajah al-Bunyawiiyyah*)

Pendekatan ini menekankan makna kata yang sebenarnya dari sebuah teks dan mambatasinya. Pendekatan ini mendorong pembacaan teks dengan mengabaikan pengarang dan tujuannya serta konteks yang mendalam yang dibahas dalam teks.¹⁸ Dalam konteks pembacaan terhadap turath, pendekatan ini oleh al-Jabiri dimaksudkan sebagai mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi oleh penulis teks sebagai totalitas, yang diarahkan oleh satu kesatuan konstan dan diperkaya dengan beberapa bentuk transformasi yang didukung oleh pemikiran penulis yang berkuat pada persoalan yang sama.

Pembacaan obyektif terhadap al-Qur’an menuntut pembaca untuk mampu menemukan otentisitas teks (*al-asalah*),¹⁹ yakni kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman dan catatan penjelasan terhadapnya, baik berupa tafsir maupun takwil dengan jenis dan metodenya dan kecenderungannya yang beragam.²⁰ Hal ini terutama untuk menghindar dari kandungan-kandungan idiologis di dalamnya.²¹ Pembacaan obyektif menuntut pemisahan (*al-fasl*) teks al-Qur’an dari berbagai pemahaman dan asumsi-asumsi apriori di luar teks baik berupa berbagai catatan kaki

¹⁸ Thameem Ushama, *Modernity’s Impact on Muhammad ‘Abid al-Jabiri’s Understanding of Religion, the Qur’an and Sunnah, and Legal Injunctions: A Critical Analysis*, Jurnal Of Islam In Asia, VO. 15, No. 2 Desember 2018. hlm. 289

¹⁹ Yang dimaksudkan al-Jabiri dengan otentitas teks (*asalah al-nass*) di sini adalah otentisitas pemahaman bukan dalam arti teks yang diturunkan. Karena al-Jabiri meyakini bahwa teks al-Qur’an tidak mengalami perubahan sejak dikodifikasi di Zaman Uthman RA

²⁰ al-Jābirī, *Fahm al-Qur’an....*, Ibid., hlm. 10

²¹ *Ibid*, hlm. 7

atau tafsir dan takwil maupun keinginan-keinginan masa kini. Dengan demikian, pembacaan obyektif terhadap al-Qur'an, dalam konsep ini, harus menanggalkan berbagai produk masal lalu tafsir, namun bukan untuk membuangnya tapi untuk mengaitkannya dengan zaman dan tempatnya sendiri. Dengan ini, pembaca di zaman kita bisa terhubung (*al-wasf*) dengan teks itu sendiri sebagaimana aslinya.

Pada tahap objektifikasi ini proses dekonstruksi bekerja untuk membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap obyek bacaan dan keinginan-keinginan masa kini. Pembaca pada tahap ini berusaha menimba makna teks dari teks itu sendiri, yakni dalam strukturnya sebagai jaringan yang terbentuk di antara unsur-unsurnya.²² Metode ini mengandaikan dua prinsip fenomenologis: 1) *epoche*, yang berarti "saya menahan diri"; 2) *eidetic vision*, yakni membiarkan fakta berbicara sendiri. Dalam kerangka pembacaan ini peneliti setidaknya harus membidik konteks historis objek kajian, yakni dengan menelanjangi aspek sosio-kultural, politik dan fungsi ideologisnya.²³ Dengan demikian pendekatan struktural, historis dan idiologis dibutuhkan pada tingkat tertentu yakni sesuai dengan karakter al-Qur'an sebagaimana yang ia definisikan.

Dalam pandangan al-Jabiri fenomena al-Qur'an meskipun secara esensi merupakan pengalaman ruhani kenabian dan kerasulan tapi ia berkaitan dengan bahasa, sosial dan kebudayaan Arab, karenanya fenomena al-Qur'an merupakan fenomena Arab. Memahami al-Qur'an dengan demikian harus tidak keluar dari horizon kehidupan bangsa Arab (*ma'bud al-'arab*), yakni hal-hal yang menopang kehidupan mereka baik yang bersifat ruhani, pemikiran, sosial dan lain sebagainya. Karena itu studi terhadap al-Qur'an mensyaratkan penguasaan bahasa Arab, mengetahui penggunaannya, dan membatasi pemahaman hanya pada kebiasaan orang Arab.²⁴

²² al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turath* | : *Qiraat Mu'asirah fi Turas* | ina al-Falsafī (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabi, 1993) hlm. 23

²³ Abdullah Affandi, *Objektivitas Dan Rasionalitas Penafsiran Al-Qur'an: Perspektif Al-Jabiri*, dalam Jurnal Empirisma, Vol. 24, No. 1 Januari 2015, hlm. 65

²⁴ *Madkhal ilā al-Qur'an...*, *Ibid.*, hlm., 27

Secara aplikatif, untuk menjadikan al-Qur'an (*mu'asir li nafsibi*) dan pada saat yang sama kontemporer bagi kita (*mu'asir lana*) maka jalan terbaik menurut al-Jabiri adalah dengan menggunakan prinsip yang diserukan oleh banyak mufassir yaitu bahwa al-Qur'an sebagiannya menjelaskannya sebagian yang lain (*al-qur'an yasbrab ba'duhu ba'dan*).²⁵ Dalam pendekatan ini, al-Jabiri menggunakan komponen-komponen alat seperti balaghah, mantik, nahwu dan lainnya untuk menemukan dan mengungkap makna kebahasaan al-Qur'an supaya mendapatkan bentuk formal dari teks al-Qur'an itu sendiri. Inilah alasan kuat al-Jabiri untuk menggunakan pendekatan struktural.

Dalam pandangan al-Jabiri sejumlah tafsir al-Quran kurang memperhatikan prolem metodologis pokok, yaitu mempertimbangkan setiap ayat dalam konteks struktural (*siyaq*) dimana ayat itu ada didalamnya dan menghindari memutusnya dari konteksnya dan memperlakukannya sebagai nas yang mandiri.²⁶ Konteks struktural ini mencakup konteks mikro (bahasa) dan konteks makro (sosial-budaya). Konteks bahasa berarti kalimat yang mendahului dan yang mengikuti nas yang ditafsirkan maupun keterkaitannya dengan nas-nas lain yang memiliki keterkaitan dengan nas yang ditafsirkan, baik dalam kaitan menjelaskan, menyempurnakan maknanya, mengkhususkan keumumannya, atau membatasi yang mutlak. Sedangkan konteks sosial mencakup *asbab al-nuzul*, *asbab al-wurud al-badith*, dan konteks psikologis dan sosiologis yang melingkupinya.

Al-Jabiri juga menekankan analisa kritis dan obyektif terhadap riwayat, karena riwayat, dalam perspektif al-Jabiri merupakan sumber utama dalam penafsiran al-Qur'an. Berkaitan dengan memperlakukan riwayat ini, al-Jabiri merumuskan sejumlah kaidah dalam memperlakukannya. Pertama, tidak meragukan kandungan umum dari riwayat-riwayat yang berbicara tentang fenomena al-Qur'an, terutama apabila perawinya menyaksikan peristiwa itu atau mendengar dari para saksi yang menyaksikannya. Kedua, beragam riwayat dan perbedaan didalamnya tidak jadi masalah bahkan

²⁵ *Ibid.*, hlm., 28

²⁶ *Ibid.*, hlm., 80

menunjukkan kebenaran atas apa yang diriwayatkan, tidak sebagai suatu bagian dan rincian, tetapi dalam arti kejadian dan peristiwa. Ketiga, menghindari ungkapan-ungkapan emosional dari perawi seperti pengagungan, hiperbola dan semacamnya. Keempat, menjadikan al-Qur'an sebagai penentu yang membedakan riwayat yang benar dari riwayat yang salah.

Pendekatan struktural dalam rangka pembacaan obyektif terhadap al-Qur'an oleh al-Jabiri dirumuskan dengan mengembalikan kepada al-Qur'an sendiri sebagai hakimnya. Hal ini sebagaimana banyak diserukan oleh para mufassir dalam prinsip bahwa al-Qur'an sebagiannya menjelaskan sebagian yang lain. Inilah cara terbaik untuk menjadikan al-Qur'an kontemporer pada dirinya dan sekaligus kontemporer bagi pembacanya saat ini. Al-Jabiri berusaha menerapkan prinsip ini dalam sejumlah tema al-Qur'an seperti misalnya dalam argumentasinya yang panjang mengenai ke-*ummi*-an Nabi Muhammad SAW. yang darinya disimpulkan bahwa Nabi Muhammad dapat membaca dan menulis, yang berbeda dari penafsiran sebagian besar mufassir.

c. Analisa Historis (*al-Tahlil al-Tarikhi*)

Mengingat al-Qur'an diturunkan secara kronologis, tidak sebagaimana susunan yang kita dapati dalam mushaf, maka pendekatan struktural saja tidaklah memadai, karenanya menurutnya dibutuhkan pendekatan lain, yaitu pendekatan historis. Pendekatan ini menyarankan pembacaan teks harus dibaca dalam konteks periode tertentu tanpa meluas ke konteks masa lalu dan masa depan. Dalam konteks pembacaan terhadap turath pendekatan ini digunakan oleh al-Jabiri untuk mengkaitkan pemikiran penulis dengan historisitas kebudayaan, idiologi, politik dan sosial. Pendekatan ini menurutnya juga berfungsi untuk menguji validitas model strukturalis sebelumnya. Validitas tidak dimaksudkan sebagai ketepatan logis (tanpa kontradiksi) dari pendekatan tersebut—kenyataannya ketepatan logis ini telah dimapankan oleh pendekatan strukturalis, paling tidak secara parsial—tetapi lebih dimaksudkan kepada kemungkinan-kemungkinan kesejarahan (*historical possibility*), yang memberikan jaminan kepada kita tentang apa yang bisa dan

apa yang tidak bisa termuat di dalam teks.²⁷ Dengan cara ini pembaca dapat memahami apa yang dikatakan oleh teks tetapi tidak terungkapkan.²⁸

Dengan pendekatan historis diharapkan dapat ditemukan keterkaitan antara realitas dengan teks dengan maksud menemukan unsur pembentuk teks. Pendekatan ini bertujuan untuk menghubungkan pemikiran teks dengan konteks historis, budaya, ideologi politik, dan dimensi sosial yang menaungi teks. Untuk menerapkan prinsip ini secara metodis, menurut al-Jabiri, perlu dibedakan terlebih dahulu antara al-Qur'an sebagai yang terhimpun dalam mushaf dan al-Qur'an sebagai yang diturunkan secara terpisah yakni menurut tartib nuzul-nya. Setelah itu barulah diajukan permasalahan-permasalahan sesuai dengan karakter al-Qur'an. Jika ia cenderung kepada sesuatu yang nisbi dan historis maka ia dikembalikan kepada tartib nuzul-nya. Tapi jika ia cenderung kepada yang mutlak dan ahistoris maka diperlakukan sebagaimana al-Qur'an sebagai satu kesatuan yakni sebagiannya menjelaskan sebagian yang lain yang penilaiannya berdasarkan tujuannya (*qasd al-Shari*), bukan waktu dan sejarah. Jika kondisi menuntut kedua metode ini bisa digunakan bersamaan.²⁹

Memahami al-Qur'an sesuai urutan mushaf, bagi al-Jabiri, masih penting dan diperlukan tetapi dengan ini saja tidak cukup. Memahami al-Qur'an dalam kerangka tartib mushafi tidak mengandung kendala berarti karena untuk menjawab suatu masalah tertentu kita bisa berpedoman pada nas dalam suatu surat mengenai suatu persoalan tertentu dan mencari teks-teks yang menjelaskannya atau membantu dalam memahaminya. Selain itu mungkin juga kita menghimpun sejumlah nas, apapun itu, dan menyarikan dari nas-nas itu hal-hal yang sama dan berkaitan baik dalam hal hukum ataupun berita. Metode semacam ini sudah umum dilakukan. Hal lain yang perlu mendapat perhatian adalah memahami al-Qur'an dengan pendekatan tartib nuzuli.³⁰ Memahami al-

²⁷ al-Jābirī, *al-Turāṭs al-Ḥadāṭhab*..., Ibid., hlm. 32

²⁸ al-Jābirī, *Kritik Kontemporer*., Ibid., hlm. 39

²⁹ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an*..., Ibid

³⁰ al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'an*..., Ibid., hlm. 29

Qur'an melalui penelusuran kronologi pewahyuan (*tartib nuzuli*) ini merupakan keharusan untuk menjadikan al-Qur'an kontemporer pada zamannya dan kontemporer pada zaman kita.³¹ Mengingat pentingnya mengaitkan al-Qur'an dengan konteks *nuzul*-nya, sedangkan karya tafsir yang berdasarkan pada *tartib nuzul* sangat terbatas, maka berdasarkan penelaahannya atas sejumlah tafsir, al-Jabiri menyimpulkan bahwa kepustakaan Arab-Islam saat ini membutuhkan suatu bentuk tafsir yang mencari faedah, dalam tingkat pemahaman, dari seluruh tafsir terdahulu tetapi berpedoman pada *tartib nuzuli*.³²

Model pemahaman al-Qur'an berdasarkan kronologi turunnya memang menuntut konsepnya mengenai masar al-kawn wa takwin atau proses penurunan al-Qur'an dan kaitan yang tidak terpisahkan antara Nabi Muhammad dengan al-Qur'an yang menuntut pembacaan al-Qur'an melalui sirah dan pembacaan sirah melalui al-Qur'an.³³ Namun, penelusuran kronologi pewahyuan diakui al-Jabiri tidaklah mudah, karena, bagaimanapun sumber utama untuk itu adalah riwayat-riwayat, sedangkan riwayat-riwayat yang ada juga mengandung sejumlah masalah. Untuk itu pendekatan historis diperlukan, karena tidak mungkin menuliskan sejarah tanpa materi sejarah itu sendiri".³⁴ Karena riwayat-riwayat mengenai *tartib nuzul* tidak mengantarkan pada tujuan yang diharapkan, maka logika diperlukan untuk lebih memperkaya materi-materi yang telah disampaikan lewat riwayat ma'thur tersebut. Pada kondisi ini, perlu adanya revisi terhadap susunan surah yang berlaku sekarang agar sesuai dengan dua acuan yang ada yaitu: perjalanan sejarah Nabi dan kronologi pembentukan al-Qur'an sendiri.³⁵

Al-Jabiri semakin yakin akan pentingnya pemahaman al-Qur'an dengan pendekatan *tartib nuzuli* setelah mendapati pernyataan al-Shatibi yang mengatakan "Surat *Madaniyyah* sepatutnya diturunkan dalam rangka memahami Surat

³¹ al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'an...*, Ibid., hlm. 29

³² al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an...*, Ibid., Vol. I, hlm., 10

³³ Ibid., Vol. 1: hlm 15

³⁴ al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'an...*, Ibid., hlm. 244

³⁵ Ibid., hlm. 244-245

Makkiyyah, begitu pula *Makkiyyah* terhadap sebagian *Makkiyyah* lainnya, dan *Madaniyyah* dengan *Madaniyyah* lainnya, yang mana sesuai dalam koridor urutan penurunannya. Jika tidak demikian, maka tidak benarlah (pemahaman itu)”³⁶. Selain itu al-Jabiri juga mendasarkan dimungkinkannya tafsir tidak menurut tartib mushafi dari analisisnya atas penamaan al-Qur’an. Penamaan al-Qur’an dengan nama “al-Qur’an” yang berarti yang dibaca (*al-Matlu*) dan “al-Kitab” (tulisan), difahami al-Jabiri sebagai isyarat bahwa al-Qur’an bisa dipahami dalam dua macam cara. Pemahaman melalui bacaan dan pemahaman melalui tulisan yang masing-masing mempunyai sifat yang berbeda. Sumber terpacarnya pemahaman dari bacaan berasal dari hati sehingga untuk terhubung dengannya cukup dengan perantara qari’ yang baik. Adapun pemahaman al-Qur’an sebagai yang tertulis, pemahamannya menuntut penelusuran urutannya sebagai sebuah kitab yang didalamnya ada bagian awal dan akhir.³⁷

Problem utama yang dihadapi dalam penyusunan al-Qur’an berdasarkan tartib nuzuli adalah validitas urutannya. Problem itu berkaitan dengan problem riwayat dan kecocokannya dengan konteks (*siyaq*) ayat. Urutan yang didasarkan pada riwayat sebagaimana yang dilakukan oleh sarjana muslim menurut al-Jabiri problematis karena terdapat perbedaan riwayat. Setidaknya ada enam varian urutan nuzul berdasarkan riwayat. Urutan nuzul versi sarjana Barat seperti yang disusun Noldeke dan diikuti Blachere dengan sedikit perbedaan yang didasarkan pada style dan tema juga tidak sepi dari problem. Al-Jabiri tidak puas dengan susunan tartib nuzuli versi kesarjanaan muslim yang didasarkan pada riwayat maupun Noldeke dan Blachere yang didasarkan pada tema dan style surah. Ia mengajukan metode lain dalam menyusun tartib nuzul yaitu tartib nuzul yang mengkombinasikan dasar riwayat dan perjalanan dakwah Rasulullah Saw.³⁸ Untuk itu al-Jabiri secara metodis merumuskan sejumlah timbangan untuk diperhatikan:

³⁶ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’an...., Ibid.*, Vol. I, hlm.,9.

³⁷ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’an...., Ibid.*, Vol. I, hlm.,9.

³⁸ al-Jabiri, *Madkhal*, hlm., 254

1. Timbangan pembeda antara Makki dan Madani. Jika dalam tartib nuzul versi ulama' muslim, suatu surah dikategorikan sebagai surah Madani, sementara style dan temanya menunjuk kepada Makki, terlebih jika terdapat pendapat yang mengunggulkan ke-*Makkiyyah*-an surah tersebut, maka ia digolongkan ke dalam surah Makki. Namun dalam hal ini dipersyaratkan tidak adanya ayat-ayat atau isyarat yang memastikan kecenderungannya pada fase Madaniyyah dari surah nabawiyah.³⁹ Berdasar kaidah tersebut al-Jabiri memasukkan lima surah yang dalam versi kesarjanaan muslim masuk dalam kategori Madani ke dalam kategori Makki.⁴⁰
2. Mengaitkan al-Qur'an dengan peristiwa sirah Nabi.⁴¹ Al-Jabiri berpandangan bahwa cara paling tepat untuk memposisikan urutan surah dalam tartib nuzul adalah mencari paralelisasi surah tersebut dengan fase perjalanan dakwah Rasulullah Saw.⁴² Sumber yang dapat digunakan tentu unsur kesejarahan yang terpercaya. Selain itu, penting juga mengutip sumber-sumber penafsiran bi al-ma'th|ur dan mengolah data-datanya menjadi sebuah relasi "logika" yang runtut, logis, dan meyakinkan (untuk dianggap sebagai kebenaran).⁴³ Al-Jabiri merumuskan historisitas al-Qur'an yang diselaraskan dengan kehidupan Nabi di Makkah ke dalam 5 periode besar. 1) Dakwah secara sembunyi, 2) Dakwah terang-terangan, penghancuran berhala, dan konfrontasi dengan kaum Quraish, 3) Tekanan kafir Quraish terhadap Islam dan hijrah umat Islam ke Ethiopia, 4) Penahanan Nabi dan keluarganya di Sya'b Abi Talib, dan 5) Pembebasan Nabi dari tahanan rumah dan tawaran datang kepada Nabi untuk memimpin Makkah.⁴⁴ Namun, Jabiri tidak

³⁹ Ibid., 223

⁴⁰ Ibid, 245-246

⁴¹ Ibid, 230

⁴² Ibid, 245

⁴³ Abdullah Affandi, *Pemikiran Tafsir Muhammad 'Abid al-Jabiri...*, hlm. 96

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 96-97.

memberikan periodisasi dalam kehidupan nabi di Madinah.⁴⁵

d. Kritik Ideologis (*al-Tarh al-Idiyulujiyah*)

Kritik ideologi ini dimaksudkan untuk memandu peneliti pada makna simantik dengan bantuan referensi historis kontekstual. Hal ini dapat menginternalisasi pemahaman dan secara subyektif membatasi perspektif peneliti. Pendekatan ini merupakan pembaharuan fungsi ideologis (sosiopolitis) yang berisi suatu pemikiran tertentu dengan jalan mengisi atau diisi dalam bidang kognitif tertentu yang menjadi salah satu bagiannya.⁴⁶ Kritik ideologi dalam pembacaan al-Qur’an tampaknya tidak diarahkan al-Jabiri terhadap al-Qur’an, karena ia adalah wahyu Allah yang tentu tidak dapat dipertanyakan motif ideologis di baliknya. Metode ini tampaknya diarahkan untuk menganalisa secara kritis motif-motif ideologis di luar teks al-Qur’an oleh para penafsir baik disadari atau tidak.

Contoh penerapan kritik ideologis dalam makna yang terakhir adalah kritik al-Jabiri atas penafsiran kata al-ummi dalam al-Qur’an sebagai sifat Nabi Muhammad SAW. Menurut al-Jabiri mainstream penafsiran atas makna kata ini adalah bahwa nabi tidak bisa membaca dan menulis. Dalam *al-Madkhal ila al-Qur’an* al-jabiri mengkaji persoalan ini mulai dari riwayat-riwayat yang berkaitan dengan hal ini, konteks struktural ayat dan konteks turunnya ayat, dan ayat-ayat yang berkaitan dengan term ini.

Dalam pandangan al-Jabiri kata ummi tidak harus dan mesti berarti tidak bisa membaca dan menulis, tapi bisa berarti orang yang tidak diturunkan padanya Kitab sebelumnya. Dal hal ini al-Jabiri mendasarkan pada beberapa alasan. Pertama, terdapat riwayat yang mengindikasikan bahwa Nabi Muhammad bisa membaca dan menulis. Kedua, Sebagian mufasssir dan ulama seperti al-Qurtubi dan Ibn Taimiyyah, juga membuka kemungkinan maknanya bukan

⁴⁵ Lihat Muhammad „Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadib Hasb Tartib al-Nuzul, al-Qism al-Ta’lis* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Islamiyyah, 2009). Pada jilid 3 ini tidak disampaikan struktur pembagian marhalah sebagaimana pada jilid 1 dan 2, yang berisi ayat-ayat yang turun di Makkah

⁴⁶ Jābirī, *Kritik Kontemporer*, Ibid., hlm. 39

tidak bisa membaca dan menulis tapi berarti yang tidak memiliki Kitab samawi meskipun bisa membaca dan menulis. Ketiga, konteks struktural ayat juga lebih menunjukkan bahwa makna ummi sebagai yang bukan Ahl al-Kitab (Yahudi dan Nasrani). Keempat, secara bahasa asal kata ini bukan berasal dari bahasa Arab dan pengertian yang diberikan ahli bahasa ada yang berpendapat bahwa kata ini berasal dari kata *al-ummah* seperti kata *al-Farra'* dan sebagian yang lain berpendapat berasal dari kata *umm* seperti kata *al-Zajaj* yang kemudian mengartikannya sebagai keadaan sebagaimana dilahirkan ibunya, tidak bisa membaca dan menulis. Pendapat ini kemudian diikuti oleh penulis Lisan *al-'Arab*.

Menurut al-Jabiri *al-Farra'* lebih dapat dijadikan rujukan dan diunggulkan dari *al-Zajaj* karena *al-Farra'* lebih dulu dari *al-Faraj*. *Al-Zajaj* hidup bukan pada masa pengkoleksian bahasa tapi hidup pada zaman perkembangan ilmu kalam sehingga ia dalam hal ini adalah *Mutakallim* yang menakwilkan teks. *al-Zajaj* dalam hal ini menakwilkan kata ini dan dalam hal ini ia berijtihad dan ijtihadnya tidak tepat. Selain itu, karena ia *Mutakallim* tentu patut diduga tidak sepi dari muatan ideologis untuk kepentingan kelompoknya. Dalam hal ini berkaitan dengan argumen kemukjizatan al-Qur'an melalui ke-ummi-an Nabi. Argumen ini mungkin efektif pada masanya, zaman pertengahan, tetapi argumen ini pada zaman sekarang tidak menemukan relevansinya.⁴⁷

e. **Pembacaan Produktif dan Berkelanjutan Terhadap Al-Qur'an**

Pembacaan obyektif saja tidak cukup untuk menjadikan teks menjadi kontemporer bagi pembaca, karenanya dibutuhkan usaha mengaitkan kembali pembaca dengan teks yang dibaca dalam pola hubungan yang baru sehingga semasa dengan pembaca (*wasl al-qari' bi al-maqru'*). Bahwa seorang pembaca harus mampu mengaitkan teks dengan kondisi kekinian kita, setelah sebelumnya melakukan langkah-langkah validitasi otentisitas teks al-Qur'an dan objektivisasi pembacaan. Teks atau tradisi yang awalnya diletakkan di seberang sana, dalam rangka untuk merekonstruksikannya

⁴⁷ Lihat, al-Jabiri, Madkhal..., Ibid., hlm., 77-98.

dalam bentuk baru dikaitkan dengan pola hubungan yang baru dan membuatnya kontekstual dan membumi dengan keberadaan saat ini. Disinilah diperlukan pembacaan yang berkelanjutan (*istimrariyyah*) di mana seorang pembaca harus berhubungan secara berkelanjutan dengan makna obyektif dengan menjadikan kekinian kita sebagai pijakan.⁴⁸ Hal itu bisa dilakukan dengan sikap yang rasional dan kritis atas segenap masa lalu dan masa kini pembaca. Dengan kata lain, semuanya berproses dalam kerangka rasionalisme yang kritis atas tradisi yang dilengkapi dengan data-data modern dan dengan kelengkapan metodologis yang relevan dengan konteks kekinian masyarakat. Dengan prinsip ini maka dimungkinkan al-Qur’an menjadi kontemporer untuk kita (*mu’asir lana*).

Dalam perspektif ini, adopsi terhadap teks atau tradisi bukan dalam arti sebagaimana yang pernah dihayati orang terdahulu atau seperti yang termaktub dalam naskah-naskah klasik. Tetapi dalam bentuk baru dengan mengambil secara positif segala warisan yang layak dipakai untuk menghayati arti kehidupan dan persoalan-persoalan kekinian, yang layak untuk dikembangkan dan diperkaya sehingga bisa mengantarkan ke masa depan.⁴⁹ Metode ini digunakan al-Jabiri misalnya dalam menentukan sumber-sumber yang dijadikan bahan dalam memahami dan menafsirkan al-Qur’an. Berkaitan dengan sumber yang ia pakai, ia mengatakan “Kami secara prinsip tidak membatasi sumber apapun, baik Arab atau non-Arab, Islam atau non-Islam, yang terpenting bagi kami adalah apa yang ditawarkannya kepada kita berupa pengetahuan-pengetahuan yang berfaedah dalam pembahasan kami. Meskipun demikian yang jadi pedoman utama kami adalah sumber-sumber Islam terutama sumber-sumber klasik”.⁵⁰ Dengan prinsip rasionalitas ini pula al-Jabiri membatasi sumber-sumber klasik yang dijadikannya rujukan dalam tafsirnya yang dinilainya masih layak untuk dirujuk seperti karya-karya ulama’ ahli bahasa, tema-tema al-Qur’an seperti *majaḥ* al-Qur’an atau *ma’ani* al-Qur’an serta kitab tafsir

⁴⁸ al-Jabiri, *Nahn wa al-Turas...* Ibid., hlm. 24

⁴⁹ Ibid., hlm. 47

⁵⁰ al-Jābirī, *Madkhal...*, Ibid., hlm 25

yang bersifat induk seperti tafsir al-Tabari dan tafsir *al-Kashshaf*.⁵¹

Dengan menggunakan perangkat “intuisi” sebagai representasi dalam menyelidik dengan segera dan mengungkap bukti-bukti serta membiarkan pemahaman antisipatif melalui cara dialog antara diri pembaca dengan diri bacaan yang terbentuk berdasarkan data obyektif yang berasal dari prinsip pertama yaitu prinsip obyektifitas.⁵² Intuisi inilah satu-satunya yang mampu membuat diri bacaan (*read-self*) menguasai diri pembaca (*reading-self*). Intuisi ini juga mampu membuat diri bacaan berpartisipasi dalam persoalan diri pembaca. Di sisi lain, diri pembaca akan menemukan jati dirinya di dalam diri bacaan dan bahkan menguatkan identitas diri pembaca. Dengan cara seperti ini, menurut al-Jabiri, pembaca dapat mempertahankan secara menyeluruh kesadaran dan totalitasnya.⁵³

Tafsir *Fahm al-Qur'an* dan Contoh Penafsiran al-Jabiri Format Penulisan Tafsir

Kitab tafsir *Fahm al-Qur'an al-Karim: al-Tafsir al-Wadib Hasba Tartib al-Nuzul* karya al-Jabiri disusun menurut *tartib nuzul* surat yang urutan suratnya oleh dimodifikasi al-Jabiri dari sejumlah sumber. Karya tafsir ini terdiri atas 3 bagian/jilid. Jilid 1 dan 2 mencakup surat-surat yang turun di Makkah. Bagian pertama menafsirkan surat al-‘Alaq hingga surat Yūsuf. Bagian kedua menafsirkan surat al-Hijr hingga al-Ḥajj. Surat-surat ini terbagi dalam 6 *marhalah*.⁵⁴ Setiap *marhalah* ini diawali dengan *istihlal* dan diakhiri dengan *istitrad*. *Istihlal* berisikan keterkaitan antar surat pada tiap-tiap *marhalah*, kepada siapa surat-surat tersebut ditujukan (*mukhatab*), dan dijelaskan dalam bahasa yang sederhana. Sementara *istitrad* berisi penjelasan tema global dalam

⁵¹ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an...*, Ibid., hlm., 7-8.

⁵² Jābirī, *Nahn wa Turāts...*, Ibid., hlm. 25

⁵³ Jābirī, *Kritik Kontemporer...*, Ibid., hlm. 41

⁵⁴ Ketujuh *marhalah* tersebut adalah :1) *al-nubuwwah wa al-rububiyah wa al-ulubiyah*, 2) *al-ba's'u wa al-jaz'a'u wa musyabadah al-qiyamah*, 3) *ibtal al-syirk wa tasfih 'ibadah al-asnam*, 4) *al-sad'u bi al-amr wa al-ittisal bi al-qabail*, 5) *hisar al-nabiy wa ablihi fi sya'bi abi talib wa hijrah al-muslimin ila babasyah*, 6) *ma ba'da al-bisar: muwasalah al-ittisal bi al-qabail wa al-isti'dad li al-hijrah ila al-madinah*, dan 7) *al-rasul fi al-madinah*. Adapun penjelasan pada masing-masing *marhalah* tersebut, dapat dirujuk ke *istihlal* (semacam mukaddimah) pada masing-masing *marhalah* tersebut

setiap *marhalah*. Sementara itu, jilid 3 khusus memuat surat yang turun di Madinah. Pada bagian ini al-Jabiri menafsirkan surat al-Baqarah hingga al-Naṣr tanpa menjelaskan pembagian *marhalah* di dalamnya.

Menyadari bahwa ada perbedaan alat memahami antara bacaan dan tulisan dalam menyajikan kitab tafsirnya, al-Jabiri membuat format baru dalam menyajikan tafsir atas al-Qur’an. Menurutnya metode penyajian kitab tafsir yang dalam format klasik tidak mengalami perkembangan bahkan format itu disakralkan sebagaimana nas. Bagi al-Jabiri format penulisan tafsir hendaknya mengikuti perangkat-perangkat pemahaman yang berkembang saat ini seperti tanda titik, koma, tanda kurung, paragraf, tanda seru dan lainnya sebagai ganti perangkat pemahaman pada suara bacaan (*‘alamat tilawah*) atau perangkat isyarat komunikator dengan komunikannya.⁵⁵ Hal ini dimaksudkan untuk memudahkan pembaca untuk menangkap maksudnya. Selain untuk membuat pembaca fokus pada *nas* secara utuh dan tidak terganggu dengan lainnya penomoran ayat ditulis format superscript (menggantung di atas dengan ukuran huruf yang lebih kecil).

Format penyajian tafsir al-Jabiri dibagi dalam beberapa bagian. Pertama, nama surat dan nomor urutnya dalam *tartib nuzul*, kedua, *taqdim* (pengantar surah). Bagian ini menjelaskan hal-hal yang terkait dengan surah tersebut seperti riwayat yang menjelaskan surah, atau sebagian ayat dalam surah, atau sejarah turunnya ayat, ataupun situasi yang melingkupi turunya ayat atau disampaikan alasan mengenai alasan surat tersebut diletakkan di urutan mana (dalam *tartib mushafi*). Ketiga, pemaparan ayat beserta penjelasan singkat terhadap kata atau kalimat yang dianggap perlu dijelaskan. Penjelasan terhadap ayat dilakukan dengan dua model. Penjelasan pendek diletakkan langsung berdampingan ayat dan dipisahkan dalam kurung. Sedangkan penjelasan yang panjang diletakkan dalam catatan kaki. Keempat, penjelasan tambahan dalam bentuk catatan kaki (*ta’liq*). Kelima, berisi komentar global atas suatu surah. Pada bagian ini al-Jabiri menyampaikan ringkasan, tema-tema penting dalam surah dan pendapat-pendapatnya terkait dengan hal-hal yang terdapat dalam surah tersebut

Penafsiran dilakukan dengan model tematik dalam arti tidak dilakukan dengan metode atomistik per-ayat, melainkan per-

⁵⁵ Al-Jabiri, *Fahm al-Qur’an...*, *Ibid*, hlm., 12.

kelompok ayat. Namun demikian, pada setiap kelompok ayat yang dibahas tidak selalu dibubuhi judul tema, melainkan kutipan potongan ayat yang menggambarkan semangat dari kelompok ayat tersebut.

Contoh Penafsiran QS. al-Ma'un

Memulai tafsirnya atas surat ini al-Jabiri menuliskan nomor urut surat dalam *tartib nuzul* diikuti nama surat. Selanjutnya al-Jabiri memberikan prolog/*taqdim* atas surat ini. Dalam pengantar ini al-Jabiri menunjukkan kritiknya atas cara pembacaan kebanyakan mufasssir. Al-Jabiri mengatakan:

“Di sini terdapat nas qur'an yang para mufasssir berbeda pendapat dalam mejelaskannya. Hal ini karena adanya jarak pemisah antara struktur dan maknanya dan ditambah adanya konsepsi-konsepsi yang timbunan dalam pikiran para mufasssir yang menariknya untuk dibawa kepada fase yang lebih belakang dari nas. Persoalan ini berkaitan dengan pembacaan nas dengan sesuatu yang belum terjadi sebelumnya. Padahal kebanyakan mufasssir menyadari dan menekankan keharusan meminta bantuan asbab al-*nuzul*, hanya saja mereka cenderung mengaitkan setiap ayat dengan sebab *nuzul* khusus, bahkan walaupun ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya dan masuk dalam cakupan sabab *nuzul*nya, sehingga menjatuhkan kebanyakan mufasssir pada hegemoni konsep partikular, yang kebanyakan mengantarkan pada dilema yang sulit untuk keluar darinya sebagaimana keadaan mereka dalam berintekasi dengan surat ini.”

Setelah memberi pengantar al-Jabiri masuk pada nas al-Qur'an dan memberikan penafsiran secara singkat dalam tanda kurung setelah ayat. Dalam hal ini al-Jabiri membagi surat dalam dua kelompok ayat. Kelompok ayat pertama diberi judul orang-orang yang dalim dan tidak mau peduli dengan orang miskin. Kelompok ayat adalah ancaman terhadap orang yang lalai dalam shalatnya.

Selanjutnya al-Jabiri memberikan catatan (*ta'liq*) terhadap makna yang terkandung dalam surat ini. Dalam penjelasannya al-Jabiri memberikan catatan kritis terhadap penafsiran umumnya para mufasssir. Ia mengatakan bahwa sebagian besar mufasssir memahami surat ini tertuju pada orang-orang munafik khususnya kelompok ayat kedua. Yakni orang-orang munafik yang tidak menjaga waktu-waktu sholat dan bahkan mengabaikannya. Penafsiran ini menurut al-Jabiri

tidak konsisten kecuali dengan mengandaikan surat ini turun di Madinah. Karena dilihat dari karakter pensifatan yang diberikan para mufassir terhadap orang munafik yaitu meninggalkan sholat, pamer, dan kikir dalam harta, sedangkan menurut al-Jabiri fenomena munafik tidak tampak kecuali di Madinah sedangkan surat ini adalah surat Makkiyah atas dasar karakter *uslub*-nya dan sebagaimana dalam kitab-kitab *asbab al-nuzul* berada diantara urutan 15 dan 17. Selain itu secara kronologis surat ini bersesuaian secara tema dan *uslub* dengan surat-surat sebelumnya (secara *tartib nuzul*) yakni tema sosial (*ijtima'iyah*) yang dalam surat ini adalah anak yatim dan orang miskin.

Mengingat menurut sebagian mufassir ayat (*fawayl li al-musallin*) tidak mungkin dimaksudkan untuk orang mukmin, maka para mufassir mengatasinya dengan mengatakan bahwa bagian pertama surat turun di Makkah dan bagian kedua surat turun untuk orang munafik Madinah sehingga mereka menghadirkan dua sebab *nuzul*. Menurut al-Jabiri ayat-ayat dalam surat ini merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan antara sebelum dan sesudah ayat *fawayl li al-musallin*. Hal ini ia dasarkan pada adanya huruf *fa' ataf* yang berfaedah *tartib, ta'qib dan musharakah*. Ia juga berargumen bahwa tidak ada alasan di dalam surat ini untuk memalingkan makna *al-salah* dari makna bahasa ke pada makna istilah syar'i. Terlebih makna shalat dan zakat dalam pengertian syara' belum dikenal dalam fase di mana surat ini diturunkan. Atas dasar itu al-Jabiri cenderung memaknai *salah* dalam ayat ini dalam pengertian bahasa. Sehingga makna *salah* di sini bisa berarti doa, atau ibadah secara umum atau shalat sebagaimana dipraktekkan pada fase Makkah yaitu dua kali dalam sehari. Dengan demikian pengertian (*fawail li al-musallin*) merupakan ancaman bagi orang-orang yang beribadah yaitu orang-orang yang lalai dalam ibadah mereka. Lalai (*al-ghaflah*) di sini menurut al-Jabiri tidak hanya berarti tidak melaksanakannya pada waktunya saja, tapi bahkan lebih patut berarti tidak menjaga tanggungjawab sosial dalam ibadah yang diantaranya adalah belas kasih terhadap anak yatim dan mengabaikan memberi makan orang miskin, *tawadu'* dan tidak pamer serta mencari apa yang berguna bagi masyarakat. Disamping itu shalat juga berfungsi mencegah perbuatan keji dan mungkar seperti dikemukakan dalam QS. Ankabut: 45, sehingga makna *alladhina hum 'an salatihim sabun* mungkin juga untuk ditafsirkan berdasarkan ayat ini yaitu orang-orang yang lalai dari menjauhi perbuatan keji dan munkar.⁵⁶

⁵⁶ Lihat al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an...*, *Ibid.*, hlm 62-64

Kritik atas Dekonstruksi tafsir al-Qur'an al-Jabiri

Usaha memahami dan menafsirkan al-Qur'an memang perlu dilakukan setiap zaman. Hal itu karena al-Qur'an merupakan risalah abadi yang tidak terbatas pada zaman tertentu. Dalam hal ini usaha al-Jabiri untuk mencari terobosan dalam memahami al-Qur'an yang secara ringkas terungkap melalui tujuannya yaitu menjadikan al-Qur'an relevan untuk zamannya dan relevan untuk kita, patut diapresiasi. Namun usaha intelektual yang dilakukan al-Jabiri bukan berarti tidak patut dibahas dan dikritik. Gagasan baru yang ditawarkan al-Jabiri bagaimanapun mengandung sejumlah problem.

1. Problem Definisi al-Qur'an

Dekonstruksi studi al-Qur'an yang dilakukan al-Jabiri dengan mempersoalkan definisi al-Qur'an didasari oleh metode kritik ideologi yang biasa dia terapkan dalam studi *turath*. Karena itu ia mencurigai setiap definisi yang dikemukakan ulama' mengenai al-Qur'an mengandung tendensi ideologis dibaliknya. Atas dasar obyektifitas dari pengaruh ideologis dalam pembacaan al-Qur'an al-Jabiri membuang sejumlah karakter al-Qur'an yang dikemukakan ulama' dan secara tidak langsung menganggapnya tidak tepat. penyisihan elemen karakteristik al-Qur'an dalam definisi-definisi ulama' yang ia curigai bermuatan idiologis tidak lain untuk membuka ruang baginya untuk mendekonstruksi konsep al-Qur'an. Diantara elemen karakteristik yang dihindari al-Jabiri adalah 1. yang ditulis dalam mushaf; 2. Yang diawali surat al-Fatihah dan diakhiri surat al-Nas; 3. Yang dinukil kepada kita secara mutawatir; 4. Diturunkan kepada Nabi terakhir; 5. Yang dinilai ibadah membacanya. 6. Yang tidak makhluk. 7. Yang dijadikan tantangan dengan mukjizatnya

Dengan menyisihkan elemen-elemen pertama dan kedua dan ketiga maka terbuka bagi al-Jabiri untuk mempersoalkan keotentikan Mushaf al-Qur'an sebagaimana yang ia bahas dalam *Al-Madkhal* dan terbuka baginya untuk menyusun tafsir al-Qur'an tidak berdasarkan *tartib mushaf*, tapi berdasarkan *tartib nuzul*. Penafian elemen keempat secara tidak langsung menunjukkan keberpihakannya kepada golongan yang memungkinkan kenabian setelah nabi Muhammad SAW. Sedangkan penafian elemen ke lima, memberi kesan penafian nilai ibadah dalam membacanya. Penyisiannya atas elemen keenam memberi kesan pembelaannya pada pendapat bahwa al-Qur'an diciptakan. Penafian elemen

terakhir yakni kemukjizatan al-Qur'an juga sebenarnya ia tujuikan untuk mendekonstruksi kemukjizatan al-Qur'an sebagaimana pembahasannya dalam *al-Madkhal* dengan mempersoalkan konsep ke-*ummi*-an sebagai dasar kemukjizatan al-Qur'an oleh mayoritas ulama'. Selain itu, sejumlah pembahasan dalam *al-Madkhal* juga mengikis sejumlah konsep yang diakui kebanyakan ulama' sebagai bagian dari kemukjizatan al-Qur'an. Hal ini misalnya tampak dalam pandangannya mengenai kisah-kisah al-Qur'an yang tidak ditujukan sebagai bukti kemukjizatan al-Qur'an dengan mendatangkan berita historis yang sebenarnya atas peristiwa masa lalu, tetapi kemukjizatannya hanya pada segi bahasa penyampaian saja dan hanya berfungsi sebagai pengingat (*al-dhikr*), nasehat (*ma'm'idah*) atau mengambil pelajaran (*'ibrah*).

2. Problem Metodologis

Apa yang diklaim al-Jabiri melalui paradigmanya untuk menjadikan al-Qur'an relevan bagi zamannya dan relevan bagi zaman sekarang memang proyek yang patut diapresiasi. Hal ini ia rumuskan melalui dua langkah metodologis untuk menjawab problem obyektifitas dan kontinuitas teks, yaitu: Pertama, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an berdasarkan prinsip bahwa al-Qur'an sebagiannya menjelaskan sebagian yang lain. Kedua, dengan memahami al-Qur'an melalui *sirah nabawiyah* dan memahami *sirah nabawiyah* melalui al-Qur'an.

Metode pertama, yang didasari metode struktural, historis dan ideologis mengantarkan al-Jabiri untuk melihat al-Qur'an sebagai penjelas pertama dan terutama disamping *sabab nuzul* dan bahasa Arab sebagai wasilahnya. Menjadikan al-Qur'an sebagai kesatuan yang saling menjelaskan secara prinsip bukan hal baru dalam menafsirkan al-Qur'an, namun metode al-Jabiri secara aplikatif hanya membatasi analisa bahasa sebagai penjelasnya meskipun juga terkadang sejumlah riwayat menjadi sumber penjelasnya. Metode ini pada saat yang sama telah mengabaikan fungsi hadith sebagai penjelas utama al-Qur'an. Selain itu mengabaikan ratusan bahkan ribuan tafsir dan hanya mengandalkan beberapa tafsir induk hanya karena sarat akan kepentingan ideologis tampak sebagai tindakan yang kurang bijak.

Berkaitan dengan metode kedua yakni memahami al-Qur'an melalui *sirah nabawiyah* dan sebaliknya, yang membawa konsekuensi tafsir al-Quran menurut tertib nuzulnya,

memunculkan persoalan kepastian urutan sirah nabi dengan urutan al-Qur'an. Jawaban al-Jabiri adalah dengan menyusun urutan al-Qur'an berdasarkan *tartib nuzul* yang terutama didasarkan pada riwayat-riwayat meskipun untuk melengkapi kelemahan riwayat, digunakan rasionalitas dengan melihat *style/ uslub* dari ayat/surat. Meskipun metode ini terbuka untuk diusahakan, namun bukan hal mudah, untuk tidak mengatakan mustahil, menjamin kepastian urutan itu. Karena dari segi ilmu riwayat, riwayat-riwayat mengenai *asbab nuzul* di samping tidak sampai derajat mutawatir juga terdapat pertentangan diantaranya sehingga dibutuhkan ilmu riwayat untuk mentarjih riwayat yang lebih akurat. Sayangnya al-Jabiri tidak memiliki kapasitas untuk itu. Al-jabiri mengakui bahwa tidak semua surat dan ayat al-Qur'an ada sumber riwayat mengenai sebab *nuzul*-nya atau ada penjelasan kronologis turunnya. Untuk mengatasi hal itu al-Jabiri mengambil jalan lain yaitu dengan melihat *style/ uslub* ayat. Meskipun metode ini bisa dijadikan salah satu indikator, tapi mengingat ini merupakan ijtihad yang bersifat *dhanni* maka hasilnya juga *dhanni*. Dengan demikian hasil urutan surat secara kronologi kewahyuan juga bersifat *dhanni*.

3. Problem Penafsiran Berdasarkan *tartib nuzul*

Menyusun tafsir al-Qur'an berdasarkan *tartib nuzul* bukanlah hal yang baru. Sebelum al-Jabiri telah ada usaha untuk menyusun tafsir secara *tartib nuzul* seperti yang dilakukan oleh Mala Khuwaish Ali Ghazi 'Abd al-Qadir (*Tafsir Bayan al-Ma'ani*), Izzah Darwazah (*Tafsir al-Hadith*). Meskipun secara syara' tidak ada larangan memisahkan satu surat dari surat yang lain atau ayat dari ayat yang lain atau bahkan menafsirkan hanya satu surat atau satu ayat saja untuk tujuan tertentu, sebagaimana yang banyak dilakukan dalam metode *tafsir mandu'i*, namun tujuan penyusunan ini patut dipersoalkan disamping problem dasar penetapan urutannya. Argumen al-Jabiri bahwa metode *tartib nuzul* lebih bisa diandalkan untuk membantu pemahaman al-Qur'an yang ditulis sedangkan al-Qur'an *tartib mushafi* lebih cocok untuk al-Qur'an yang dibaca merupakan asumsi yang perlu pembuktian. Sayangnya al-Jabiri tidak bisa menunjukkan bukti-bukti mengenai klaimnya ini.

Selain itu, metode penafsiran dengan dengan tertib nuzul ini, bagaimanapun membawa konsekwesni memisahlan sejumlah ayat

dari struktur konsep kesatuan surah sebagai satu kesatuan struktur pesan al-Qur'an. Metode al-jabiri dalam hal ini belum bisa menjembatani antara konsep kesatuan surah dan konsep kronologi turunnya ayat.

4. Problem Kontinuitas

Pembacaan al-Qur'an secara obyektif melalui metodologi yang ia tawarkan dengan metode struktural, historis dan ideologis, sebagaimana ia akui, tidak berarti apa-apa tanpa pada saat yang sama menjadikan al-Qur'an kontemporer bagi kita sekarang. Untuk mencapai tujuan itu secara aplikatif, sebagaimana dinyatakan al-Jabiri, hal itu dapat dilakukan dengan mengusung apa yang dikumandangkan oleh kebanyakan mufasssir bahwa al-Qur'an sebagiannya menjelaskan sebagian yang lain. Hal ini menunjukkan bahwa al-Jabiri juga masih kebingungan bagaimana menjadikan al-Qur'an kontemporer di zaman kita kecuali dari aspek tawaran penafsiran secara kronologis dan metode penyajian tafsir dengan teknik tanda baca modern dan memanfaatkan pendekatan-pendekatan kontemporer dalam studi teks. Penolakan al-jabiri terhadap apa yang disebut *tafsir 'ilmi* yakni menafsirkan al-Qur'an dengan penemuan-penemuan science modern, menunjukkan bahwa apa yang dia maksud dengan menjadikan al-Qur'an kontemporer adalah pembaharuan metodologi dalam pembacaan al-Qur'an dan tidak berkaitan secara langsung dengan isu-isu kontemporer. Hal ini menunjukkan bahwa klaim al-jabiri untuk menjadikan al-Qur'an kontemporer bagi pembacanya saat ini menjadi sesuatu yang absurd.

5. Problem Sumber tafsir

Al-Jabiri, sebagaimana dikemukakan dalam *al-Madkhal*, tidak membatasi sumbernya pada sumber-sumber Arab-Islam tapi juga sumber apa saja yang berfaedah untuk kepentingan tujuannya meskipun dari sumber-sumber non-Islam, Barat. Namun, dalam tafsirnya sumber-sumber yang dijadikan referensi al-Jabiri sangatlah terbatas. Hal ini sebagaimana terlihat dalam volume ke-1 dari tafsirnya yang hanya terbatas pada enam tafsir yaitu *al-Tafsir al-Kabir/ Mafatih al-Ghayb* karya al-Razi, *al-Kashshaf* karya al-Zamakhshari, al-Itqan karya al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur* dan *Lubab al-Nuqul* karya Jalal al-Din al-suyuti, *Jami' al-Bayan* karya al-Tabari, *Tafsir al-Qurtubi*, dan *Tafsir Muqatil Ibn Sulaiman*.

Sedangkan dalam volume ke-2 ada tambah sumber yaitu kitab *Sharh Usul al-Khamsah* karya Abu al-Hasan Ibn Muhammad Abd al-Jabbar. Adapun dalam volume ke-3 ada tambahan sumber yaitu kitab *al-Tabrir wa al-Tamwir* karya Ibn ‘Ashur dan *al-Wajiz* karya al-Wahdi. Adapun referensi-referensi lain kebanyakan tidak berkaitan dengan tafsir dan ilmu al-Qur’an dan tidak mencukupi sebagai dasar membangun tafsir berdasarkan data-data historis seperti yang dikampanyekan al-Jabiri.

Selain sedikitnya sumber, dalam mengutip sumber al-Jabiri juga hanya menyebutkan nama pengarangnya tanpa mencantumkan kitab, cetakan dan halaman atau terkadang hanya menyebutkan para mufassir tanpa menyebutkan siapa mereka. Hal ini menjadi kelemahan tersendiri dari tafsir ini yang bahkan oleh pengarangnya disifati dengan sifat *al-wadib* (yang jelas).

Catatan Akhir

Dari pembahasan mengenai tawaran metodologi studi al-Qur’an al-Jabiri di atas dapat disimpulkan bahwa Al-Jabiri memiliki semangat kuat untuk menjadikan al-Qur’an kontemporer bagi kita sekarang. Hal itu ia wujudkan dengan menawarkan dua konsep yaitu pembacaan obyektif dan kontinuitas terhadap al-Qur’an sebagaimana yang ia lakukan sebelumnya melalui Kritik Nalar Arabnya. Secara aplikatif penerapan metodologi al-jabiri dalam Tafsir *Fahm al-Qur’an*, menghadirkan metode dan teknik penyajian baru seperti penafsiran berdasarkan tertib nuzul, penggunaan tanda baca modern. Tawaran metodologis ini bagaimanapun mengandung sejumlah problem mulai dari aspek ontologi al-Qur’an, problem epistemologi (metodologi tafsir) dan problem aksiologi tafsir. Secara ontologis metodologi ini mengesampingkan susunan al-Qur’an taufiqi al-Qur’an yang mengandung hikmah didalamnya. Secara epistemologis kelemahan metode ini terlihat pada: pertama, penetapan urutan surat berdasarkan tertib nuzul meskipun memperhatikan dimensi historis yang penting dalam pemahaman al-Qur’an, namun ia tapi tidak mampu menghilangkan sifatnya yang dhanni dan ketidakpastian riwayat yang mendasarinya. Kedua, miskinnya sumber referensi yang memadai untuk mengaitkan al-Qur’an dan fakta historis yang melingkupinya secara akurat. Ketiga, pengunggulan riwayat yang dipakai tidak didasarkan pada mekanisme *tarijib* yang meyakinkan. Kelima. pengambilan pendapat mufassir yang dikutip tanpa ada

rujukan yang falid sesuai teknik penulisan ilmiah kontemporer dan tidak disertai pembahasan yang memadai untuk mengunggulkan satu pendapat dari pendapat yang lain. Secara aksiologis, problem metodologis penafsiran al-jabiri terlihat dari keterbatasannya untuk hanya melihat dimensi zahir bahasa al-Qur'an, tanpa mampu menempatkannya secara spiritual sebagai firman Allah SWT yang hidup dan mengarah langsung ke dalam hati pembacanya. Selain itu Kkaim al-Jabiri untuk menjadikan al-Qur'an kontemporer/ relevan untuk zaman kita sekarang masih bersifat absurd dan tidak jelas, kecuali dimaksudkan untuk menghadirkan wacana terpinggirkan dari wacana tafsir al-Qur'an untuk disejajarkan atau diunggulkan dari wacana tafsir yang telah mapan.

Daftar Rujukan

- Abdullah Affandi, *Objektivitas Dan Rasionalitas Penafsiran Al-Qur'an: Perspektif Al-Jabiri*, dalam Jurnal Empirisma, Vol. 24, No. 1 Januari 2015
- Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Ponorogo: KKP (Komunitas Kajian Proliman), 2012)
- Mattulada, Studi Islam Kontemporer (Sintesis pendekatan sejarah, sosiologi dan antropologi dalam mengkaji fenomena keagamaan), dalam Metodologi Penelitian Agama, Sebuah Pengantar, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana , 1989)
- Moch. Muwaffiqillah, Agama dan Negara dalam Rajutan Turath Analisis terhadap Pemikiran *Muhammad 'Abid al-Jabiri*, Akademika, Vol. 16, No. 2, Maret 2005.
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim: al-Juz' al-Awwal fi al-Ta'rif bi al-Qur'an* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006)
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nabnu wa al-Turath|: Qiraat Mu'asirah fi Turas|ina al-Falsafi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-,Arabiyy, 2006)

1993)

Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turath wa al-Ḥadatsah, Dirasat wa Munaqasat*, Beirut: Markaz Dirasat al- Wiḥdah al-‘Arabiyyah, tth.

Muhammad Abid al-Jabiri, *Ḥimar hawl Madkhal ila al-Qur’an*, dalam [www. aljabriabed.net](http://www.aljabriabed.net)

Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm, al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasb Tartīb al-Nuẓūl*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 2008)

Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. .M. Nur Ikhwan, Yogyakarta: Islamika, 2003

Nirwan Syafrin, *Kritik terhadap ‘Kritik Akal Islam’ Al-Jabiri*, dalam *Jurnal ISLAMIA*, (Edisi kedua, tahun 1, Juni-Agustus 2004)

Thameem Ushama, *Modernity’s Impact on Muḥammad ‘Abid al-Jabiri’s Understanding of Religion, the Qur’an and Sunnah, and Legal Injunctions: A Critical Analysis*, *Jurnal Of Islam In Asia*, VO. 15, No. 2 Desember 2018