



PEMIKIRAN AL-QUR'AN SALIM AL-JABI

oleh
Muhammad Zaini¹

Abstrak; Tulisan ini membahas kritik hermeneutis Salim al-Jabi terhadap pemikiran Muhammad Syahrur dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirah*. Syahrur dikenal sebagai tokoh yang menawarkan pembacaan baru atas al-Qur'an melalui pendekatan linguistik modern dan teori *hudud*, namun gagasan-gagasannya memicu kontroversi karena dianggap mendekonstruksi istilah-istilah pokok dalam kajian al-Qur'an. Salim al-Jabi, melalui bukunya *Mujarrad al-Tanjim*, hadir sebagai pengkritik yang menempatkan diri secara objektif dan metodologis, berbeda dari kritik-kritik emosional yang berkembang sebelumnya. Ia mengajukan pendekatan kebahasaan klasik yang ketat serta metode historis-tematis-kontekstual untuk menunjukkan kelemahan epistemologis dan metodologis dalam hermeneutika Syahrur. Al-Jabi menilai bahwa kecenderungan Syahrur yang hanya berpijak pada makna bahasa dan mengabaikan tradisi linguistik Arab serta historisitas teks dapat menimbulkan kekacauan makna dan perubahan konsepsi fundamental dalam studi al-Qur'an. Artikel ini menegaskan bahwa hermeneutika al-Jabi memiliki kedekatan dengan pemikiran Gadamer, khususnya dalam aspek historisitas, pra-pemahaman, dan dialog teks. Dengan demikian, kajian ini tidak hanya memetakan kritik al-Jabi terhadap Syahrur, tetapi juga menunjukkan kontribusinya dalam memperkaya wacana hermeneutika al-Qur'an kontemporer melalui pendekatan ilmiah yang seimbang dan argumentatif.

Kata Kunci: Hermeneutik, al-Jabi, al-Qur'an, Syahrur

¹ zainire2@gmail.com,

Abstract: This study examines Salim al-Jabi's critical engagement with Muhammad Shahrur's contemporary Qur'anic hermeneutics as articulated in *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Shahrur's linguistic-modernist approach and his well-known theory of *hudud* have attracted wide attention as well as strong controversy, particularly for their radical reconfiguration of key Qur'anic terms and legal concepts. In response, Salim al-Jabi in his work *Mujarrad al-Tanjim* offers a methodologically rigorous critique distinct from earlier reactions that were mostly polemical and emotional. Al-Jabi employs classical Arabic linguistic principles alongside a historical-thematic and contextual reading to uncover epistemological and methodological inconsistencies within Shahrur's framework. He argues that Shahrur's overreliance on abstract linguistic derivation, coupled with his neglect of established Arabic lexicon, rhetorical traditions, and socio-historical context, risks distorting the semantic integrity of Qur'anic discourse. Moreover, al-Jabi's hermeneutic orientation shows notable affinity with Gadamerian thought, especially regarding historicity, pre-understanding, and the dialogical nature of textual interpretation. The findings of this study demonstrate that al-Jabi not only challenges Shahrur's claims but also enriches the field of contemporary Qur'anic hermeneutics by proposing a balanced, historically conscious, and methodologically coherent alternative. This contributes to broader discussions on how modern interpretive efforts can remain innovative while still anchored in the linguistic and epistemic foundations of the Arabic Qur'anic tradition.

Keywords: Hermeneutics, al-Jabi, al-Qur'an, Syahrur

A. Introduction

Salim al-Jabi sebagai seorang pengkaji yang paham betul dengan kajian linguistik Arab merasa terperanjat ketika Muhammad Syahrur mendekonstruksi beberapa *term* dan istilah pokok dalam al-Qur'an yang selama ini dianggap telah final baik di wilayah penafsiran al-Qur'an sendiri maupun dalam wilayah kajian *linguistic* Arab secara umum. Melalui bukunya *Al-Kitab Wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirat*, Muhammad Syahrur mendekonstruksi istilah seperti *al-Kitab*, *al-Dzikir*, *nububuwwat* dan sebagainya dengan pemahaman baru yang terkesan hanya terjebak dalam arti bahasa belum sampai pada pemahaman makna istilah yang selama ini dikenal dalam arti istilahnya bukan dalam arti bahasanya.²

Salim al-Jabi kemudian menilai bahwa pendekatan Syahrur yang terlalu menekankan aspek kebahasaan justru mengabaikan dimensi historis dan epistemologis dari istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an. Dalam tradisi ulum al-Qur'an, banyak istilah yang telah mengalami proses pemaknaan panjang melalui konsensus ulama, sehingga tidak dapat direduksi hanya pada makna etimologisnya. Bagi al-Jabi, kecenderungan Syahrur untuk memutuskan istilah dari konteks epistemik dan tradisi tafsir menyebabkan lahirnya pemahaman yang terkesan menyimpang dari kerangka tafsir yang telah mapan. Dengan demikian, kritik al-Jabi tidak semata-mata bersifat polemis, melainkan

² Syahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004

didasari kekhawatiran terhadap kerusakan metodologis dalam memahami teks suci.³

Selain itu, al-Jabi menyoroti bahwa dekonstruksi Syahrur terhadap istilah seperti *al-Kitab* dan *al-Dzikir* berpotensi merombak bangunan pemikiran Islam secara keseluruhan. Menurutnya, pemaknaan ulang yang dilakukan Syahrur, meskipun diklaim bersifat kontemporer, justru mengabaikan kesinambungan makna yang telah dijaga oleh tradisi tafsir klasik maupun modern. Al-Jabi menegaskan bahwa keutuhan makna dalam istilah-istilah Qur'ani merupakan fondasi bagi stabilitas pemahaman ajaran Islam; jika fondasi tersebut diguncang, maka konsekuensi metodologis dan teologisnya akan sangat luas. Oleh sebab itu, kritik al-Jabi lebih ditekankan pada urgensi menjaga kehati-hatian dalam menafsirkan konsep-konsep dasar yang menjadi kunci struktur pemikiran Islam.⁴

Tidak hanya pada aspek metodologi, al-Jabi juga menilai bahwa pendekatan Syahrur cenderung menafikan otoritas ulama terdahulu. Bagi al-Jabi, tradisi tafsir bukanlah ruang kosong yang bisa diisi secara bebas, melainkan hasil akumulasi pengetahuan yang telah melalui verifikasi, perdebatan, dan penyaringan panjang oleh generasi ulama. Dengan melakukan reinterpretasi radikal tanpa menghargai khazanah tafsir sebelumnya, Syahrur dianggap mengulang kesalahan sebagian pemikir modernis yang berusaha melakukan “pembacaan baru” dengan memutus mata rantai tradisi. Kritik ini menunjukkan bahwa al-Jabi

³ al-Jabi, Salim. *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991.

⁴ Ibid

berupaya menempatkan Syahrur dalam kerangka akademik yang lebih bertanggung jawab dan tidak semata mengejar kebaruan gagasan.

Lebih jauh lagi, al-Jabi memandang bahwa pendekatan Syahrur dapat menimbulkan kebingungan bagi masyarakat awam. Ketika istilah fundamental dalam al-Qur'an ditafsirkan ulang secara drastis, hal itu dapat menciptakan jarak antara umat dan tradisi pemahaman agama yang telah mapan. Al-Jabi khawatir bahwa pembacaan seperti ini, meskipun diklaim sebagai *qira'ah mu'ashirah*, justru akan mengaburkan makna dan mengundang polemik berkepanjangan di ruang publik. Dengan demikian, kritik al-Jabi tidak hanya menyasar aspek akademik, tetapi juga mempertimbangkan implikasi sosial terhadap stabilitas pemahaman keagamaan.⁵

Pada akhirnya, kritik Salim al-Jabi terhadap hermeneutika Muhammad Syahrur berangkat dari keinginan untuk menjaga integritas metodologis dalam studi al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa inovasi dalam penafsiran memang diperlukan, tetapi harus disertai dengan penghargaan terhadap tradisi ilmiah dan metode yang telah teruji. Al-Jabi tidak menolak pembaruan, namun menolak pembacaan yang memutuskan hubungan dengan khazanah klasik dan mengabaikan kompleksitas makna istilah Qur'ani. Dengan demikian, kritik al-Jabi dapat dipahami sebagai upaya menyeimbangkan antara kebutuhan pembaruan pemahaman agama dan pentingnya menjaga kesinambungan tradisi intelektual Islam

Alasan di atas dipertegas oleh keinginan terhadap Salim al-Jabi yang diminta oleh rekan-rekannya baik yang secara resmi maupun tidak

⁵ Ibid, hlm 90

resmi untuk meng*counter* pemikiran Muhammad Syahrur yang berbeda dari para pengkritik lainnya. Hal ini disadari karena banyaknya para pengkritik yang tidak objektif dan cenderung terjebak pada pengkafiran dan kritik eksternal yang tidak ilmiah dan penuh muatan ideologis. Berangkat dari dua kegelisahan inilah Salim al-Jabi mencoba meng*counter* pemikiran Muhammad Syahrur dengan pendekatan bahasa sebagaimana yang digunakan oleh Muhammad Syahrur untuk kajian terhadap istilah-istilah pokok dalam al-Qur'an.⁶

B. Research Methods

Metode penelitian dalam kajian ini bersifat kualitatif berbasis studi kepustakaan (library research). Seluruh data diperoleh dari sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan pemikiran Salim al-Jabi dan hermeneutika Muhammad Syahrur, termasuk karya primer seperti *Mujarrad al-Tanjim* dan *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Pendekatan kepustakaan ini memungkinkan peneliti menelaah gagasan kedua tokoh secara mendalam melalui pembacaan kritis terhadap buku, artikel ilmiah, literatur tafsir klasik, serta sumber-sumber kebahasaan Arab yang menjadi dasar kritik al-Jabi.⁷

Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi, yakni menyeleksi, mengklasifikasi, dan mencatat bagian-bagian teks yang relevan dengan fokus penelitian. Proses dokumentasi ini mencakup penelusuran konsep hermeneutika Syahrur, metode linguistik yang digunakannya, serta analisis al-Jabi terhadap aspek-aspek kebahasaan, historisitas, dan konteks penafsiran. Data yang terkumpul kemudian dievaluasi secara komparatif untuk

⁶ Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis; Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: KOMPAS. 2004. Hlm 90

⁷ Sugiyono, Metode penelitian, (Jakarta: Media Press:2021) hlm 78

melihat titik perbedaan epistemologis di antara kedua pemikir, termasuk bagaimana al-Jabi membangun kerangka kritik melalui rujukan kepada tradisi kebahasaan Arab klasik, terutama pemikiran Ibn Jinni dan Abd al-Qahir al-Jurjani.

Analisis data menggunakan perpaduan analisis isi (content analysis) dan analisis hermeneutis-deskriptif. Analisis isi dilakukan untuk menafsirkan makna, argumen, dan struktur metodologis dalam teks-teks yang dikaji. Sementara itu, pendekatan hermeneutis-deskriptif membantu peneliti memahami bagaimana al-Jabi menafsirkan istilah-istilah kunci, mengkritik dekonstruksi konsep Syahrur, serta menempatkan pemikiran tersebut dalam horizon historis dan linguistik yang lebih luas. Melalui metode ini, penelitian dapat menggambarkan secara sistematis bagaimana al-Jabi menawarkan model hermeneutika alternatif yang lebih berakar pada tradisi keilmuan Islam sambil tetap membuka ruang bagi dialog dengan pemikiran kontemporer.

Selanjutnya, pendekatan **hermeneutis-deskriptif** digunakan untuk menggali lapisan makna yang tidak dapat dijangkau melalui analisis isi semata. Hermeneutika membantu peneliti memahami bagaimana al-Jabi memosisikan dirinya dalam tradisi tafsir, serta bagaimana ia menafsirkan istilah-istilah kunci seperti *muhkamat*, *mutasyabihat*, *al-Kitab*, *al-Dzikir*, dan konsep-konsep lain yang didekonstruksi oleh Syahrur. Pendekatan ini tidak sekadar menjelaskan makna tekstual, tetapi juga menempatkan pemikiran al-Jabi dalam horizon linguistik, historis, dan epistemologis yang lebih luas.⁸

Melalui analisis hermeneutis ini pula, terlihat bagaimana al-Jabi membangun kritiknya terhadap Syahrur. Kritik tersebut tidak didasarkan pada

⁸ Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis; Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: KOMPAS. 2004. Hlm 96

penolakan ideologis semata, tetapi pada argumentasi metodologis terkait kesalahan Syahrur dalam memahami struktur bahasa Arab, mengabaikan tradisi tafsir, serta memisahkan teks dari konteks historisnya. Dengan demikian, pendekatan hermeneutis-deskriptif memberikan ruang bagi peneliti untuk menyingkap dinamika intelektual yang melatarbelakangi kritik tersebut secara lebih mendalam dan terstruktur.⁹

Selain itu, perpaduan kedua metode ini memungkinkan penelitian untuk menggambarkan secara komprehensif model hermeneutika alternatif yang ditawarkan al-Jabi. Model tersebut berakar pada tradisi keilmuan Islam klasik yang menekankan konsistensi linguistik dan kontinuitas historis, namun tetap membuka peluang untuk berdialog dengan pemikiran kontemporer. Al-Jabi tidak menolak pembaruan, tetapi ia menegaskan bahwa pembacaan modern harus tetap berada dalam kerangka epistemologis yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Dengan demikian, penggunaan analisis isi dan analisis hermeneutis-deskriptif menjadikan penelitian ini mampu menyajikan pemahaman yang utuh, mendalam, dan proporsional mengenai pemikiran al-Jabi dan kritiknya terhadap Syahrur. Kombinasi metodologis ini memastikan bahwa penelitian tidak hanya berhenti pada level deskripsi, tetapi juga mampu melakukan interpretasi kritis yang sesuai dengan karakter kajian teks keagamaan. Hal ini sekaligus memperkuat kontribusi penelitian dalam memperkaya wacana metodologi tafsir kontemporer

⁹ Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis; Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: KOMPAS. 2004. Hlm 97

B. Results And Discussion

1. Hermeneutika Muhammad Syahrur

Hermeneutika Syahrur yang cenderung berupaya menemukan makna objektif dengan model subjektif sebenarnya identik dengan metode kebahasaan yang nantinya dikombinasikan dengan teori-teori ilmiah dalam ilmu mekanik yang sering disebut dengan teori *hudud* (limit).¹⁰ Adapun metode linguistic Syahrur dipengaruhi oleh dua tokoh yaitu, *pertama*, Ibn Jinni dalam *Khashaish*-nya yang mengusung teori (1) Adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa. (2) Bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan berkembang secara evolutif. (3). Bahasa senantiasa mengikuti sistematika atau aturan strukturnya. (4) Perpautan antara bahasa, suara, dengan kondisi psikologis penggunanya.

Dan *kedua* dipengaruhi oleh teori linguistik Imam Jurjani dalam *Dala'il al-I'jaz* yang melingkupi struktur bahasa dan fungsi transmisinya serta keterkaitan antara bahasa dengan pemikiran. Bila kedua akumulasi teori ini dikombinasikan, hasilnya adalah: (1). Bahasa mempunyai struktur. (2) Bahasa merupakan penampakan fenomena sosial. (3). Keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.¹¹

¹⁰ Gadamer, Hans Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990

¹¹ "Text and Interpretation", dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: Albany State University of New York Press. 1986.

Dari kedua metode yang didapat dari Ibn Jinni dan Imam Jurjani, kemudian Syahrur membuat pembatasan kaedah dasar-dasar metodologi linguistiknya, yaitu:

- a. Dalam bahasa tidak ada sinonim, bahkan boleh jadi dalam satu kata memiliki makna yang banyak. Apa yang selama ini diyakini sebagai sinonim tidak lebih dari sebuah kepalsuan atau muslihat (khud'ah).
- b. Kata adalah ekspresi dari makna
- c. Yang terpenting dari bahasa adalah makna.
- d. Bahasa apa pun tidak akan dapat dipahami bila tidak ditemukan adanya kesesuaian bahasa itu dengan rasio dan realitas obyektif.

Menurut Syahrur setiap ungkapan dalam bahasa Arab memiliki makna yang independen. Tidak ada kontekstualisasi baik bagi teks, penerimaannya maupun penyusunannya. Dengan kata lain al-Qur'an adalah sebuah teks tanpa konteks apapun. Ia adalah teks yang berdiri sendiri tanpa ada keterkaitan dengan sejarah ataupun masyarakat yang menjadi tujuan pewahyuan itu. Baginya konteks terpenting dalam memahami al-qur'an adalah konteks politik dan intelektual yang menjadi ruang hidup ummat.¹²

Disini Syahrur terkesan bahwa lewat hermeneutika, ia tidak mencari makna tersembunyi di balik teks, melainkan mengarahkan perhatiannya kepada makna objektif dari teks itu sendiri, terlepas dari maksud subjektif pengarang ataupun orang lain. Karena itu, sebuah penafsiran teks bukanlah mengadakan suatu relasi intersubjektif antara subjektifitas pengarang dan subjektifitas pembaca, melainkan hubungan antara dua diskursus teks dan

¹² Wahrheit und Methode: Grunzuge einer Philosophischen Hermeneutik". Tubbingen: Mohr. 1975.

diskursus interpretasi. Interpretasi dianggap sudah berhasil mencapai tujuannya jika dunia teks dan dunia interpreter (penafsir) telah berbaur menjadi satu.

Syahrur tampak meyakini bahwa melalui pendekatan hermeneutika, tugas utama seorang penafsir bukanlah menyingkap makna tersembunyi di balik teks, tetapi menemukan makna objektif yang termaktub di dalam teks itu sendiri. Baginya, teks al-Qur'an telah memiliki struktur dan dunia makna yang otonom, sehingga tidak perlu ditentukan oleh maksud subjektif pengarang, tradisi tafsir, maupun otoritas ulama.¹³ Dengan paradigma ini, Syahrur menempatkan teks sebagai entitas yang berdiri sendiri (*autonomous text*), yang dapat dibaca ulang sesuai konteks kekinian tanpa terikat pada pemaknaan masa lalu.

Dalam kerangka berpikir tersebut, proses penafsiran bukan dipahami sebagai hubungan intersubjektif antara kesadaran pengarang dengan kesadaran pembaca, sebagaimana lazim dalam teori tafsir klasik. Sebaliknya, penafsiran dalam perspektif Syahrur merupakan pertemuan antara dua diskursus: diskursus teks dan diskursus interpretasi.¹⁴ Diskursus teks membawa struktur bahasa, konsep, dan sistem tanda tertentu, sedangkan diskursus penafsir membawa perangkat konseptual kontemporer yang dipakai untuk membaca teks. Pertemuan dua diskursus inilah yang melahirkan makna baru, yang menurut Syahrur lebih relevan bagi manusia modern.

¹³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 52–53

¹⁴ Ibid

Lebih jauh lagi, keberhasilan suatu interpretasi menurut Syahrur ditentukan oleh sejauh mana *dunia teks* mampu berinteraksi dengan *dunia penafsir*. Ketika dua dunia tersebut menyatu, maka proses pemahaman dapat dikatakan telah mencapai tujuannya.¹⁵ Dengan demikian, hermeneutika bagi Syahrur bukan sekadar alat bantu untuk membaca teks, tetapi merupakan metode epistemik yang memungkinkan terjadinya dialog antara struktur objektif teks dan horizon pengetahuan manusia. Penafsiran bukan merupakan reproduksi makna lama, tetapi produksi makna baru yang tetap berpijak pada batas objektif bahasa al-Qur'an.

Namun, pendekatan demikian menuai kritik dari para sarjana, salah satunya Salim al-Jabi, yang menilai bahwa Syahrur terlalu menekankan otonomi teks dan mengabaikan tradisi pemaknaan yang telah terbangun selama berabad-abad. Menurut al-Jabi, mengabaikan konteks historis dan maksud wahyu, serta memutus hubungan dengan karya para mufasir terdahulu, dapat menyebabkan reduksi makna dan penyimpangan dari substansi ajaran.¹⁶ Baginya, dunia teks tidak pernah berdiri sendiri tanpa sejarah penerimaan, sehingga penafsiran yang sepenuhnya dilepaskan dari tradisi berpotensi mengaburkan tujuan moral-religius yang melekat dalam wahyu.

Di sisi lain, para pendukung Syahrur melihat pendekatannya sebagai upaya menghadirkan kembali otoritas teks di tengah problem modernitas, terutama ketika tradisi dianggap

¹⁵ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), hlm. 71–73

¹⁶ Salim al-Jabi, *Naqd Qirā'ah Syahrūr*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2001), hlm. 40–42.

tidak lagi mampu menjawab persoalan kontemporer. Mereka menilai bahwa pembacaan objektif ala Syahrur membuka ruang inovasi dan pembaruan dalam pemahaman keagamaan, selama tetap berpijak pada batas-batas linguistik al-Qur'an.¹⁷ Dengan demikian, perdebatan antara Syahrur dan para pengkritiknya menegaskan dinamika pemikiran Islam kontemporer, khususnya terkait bagaimana memahami teks suci secara metodologis, historis, dan epistemologis.

2. Pendekatan Bahasa dan Pendekatan Historis-Tematis Kontekstual

Rumusan hermeneutika Salim al-Jabi dilatarbelakangi oleh hermeneutika Muhammad Syahrur. Lebih tepatnya *counter* terhadap buku *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirat*, sehingga berangkatnya adalah dari *term-term* yang telah diungkapkan oleh Muhammad Syahrur di dalam bukunya *Al-Kitab Wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirat*. Di antara beberapa pokok dari rumusan kritik Salim al-Jabi terhadap hermeneutika Muhammad Syahrur adalah yang terkait dengan boleh tidaknya “*qiraah muasirah*” untuk kajian al-Qur'an. Muhammad Syahrur memang secara tegas mendeklarasikan dirinya sebagai seorang yang mengusung pola pembacaan “*qiraah muasirah*” dalam mengkaji al-Qur'an. Hal ini sebagaimana digambarkan dengan tegas dalam judul bukunya *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirat*. Muhammad Syahrur kemudian menggunakan pendekatan sains

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafat al-Ta'wil*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1

khususnya mekanika tanah dalam mendekonstruksi term-term yang selama ini dianggap mapan dalam studi Islam.¹⁸

Secara konseptual, Menurut Al-Jabi apa yang digagas oleh Muhammad Syahrur dengan “*qiraah muasirah*”nya adalah hal yang sah-sah saja karena ia mencoba untuk memberikan penafsiran baru terhadap beberapa aspek dalam al-Qur’an. Hal semacam ini di sisi lain juga merupakan fitrah pemikiran di mana dalam setisap dekade dan masa selalu ada pemikiran baru yang ditawarkan. Bahkan dengan tegas al-Jabi mengatakan bahwa setiap zaman memiliki konteks hermenutikanya sendiri-sendiri. Melihat kenyataan inilah Salim al-Jabi kemudian mengkritik Syahrur bahwa proyek yang sedang ia garap belumlah sampai kepada proyek yang sempurna. Karena menurut al-Jabi, Sayhrur justru terjebak dalam pola-pola pemaknaan istilah yang sempit karena dilatarbelakangi oleh pemahaman Syahrur terhadap makna kata secara bahasa (bukan secara istilah) yang kemudian di bawa ke makna yang mapan (istilah).¹⁹

Kritikan al-Jabi berlanjut bahwa dekonstruksi yang dilakukan oleh Syahrur lebih karena dilatarbelakangi oleh ketidak-ahlian Muhammad Syahrur dalam bidang linguistik Arab. Sehingga dampaknya adalah kegegabahan Syahrur dalam menarik makna bahasa menjadi makna istilah yang diharapkan menjadi makna yang mapan. Bahasa Arab memiliki ciri khas dan makna yang

¹⁸ Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas Transformatif social*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985. Hlm 67

¹⁹ Syahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004, hlm 90

memiliki kesejarahannya sendiri. Bahasa Arab sangat kaya dengan lajjah dan penggunaan makna yang beragam. Belum lagi jika dikaitkan dengan al-Qur'an ketika turun. Makna apa yang dikehendaki oleh al-Qur'an ketika ia turun juga mustinya mendapat perhatian yang serius dari Syahrur.²⁰ Jika landasan linguistic ini tidak diindahkan maka Syahrur bias jatuh dalam dekonstruksi bebas tanpa landasan yang bisa berujung pada perubahan pedoman umum pemahaman qur'an seperti dukun yang mengada-ngada tanpa sumber yang valid.

Hal mendasar yang menurut Al-Jabi sangat ironis adalah bahwa Syahrur tidak begitu memahami term-term yang ia rubah maknanya dan lebih dari itu yang sangat ironis adalah bahwa Syahrur tidak memperhatikan kaidah-kaidah pokok dan landasan ilmiah awal ketika berijak di dunia linguistic Arab malahan ia terjerumus dalam otak-atik seperti layar optik yang diotak-atik dan seperti layaknya perdukunan yang mengada-ngada tanpa fakta sedikitpun.²¹

Al-Jabi tidak secara tegas menjelaskan alur pemahamannya terhadap al-Qur'an. Namun dari pengantar bukunya setidaknya dapat dirumuskan model pemahaman (hermeneutika) dari al-Jabi di dalam bergumul dan bertegur sapa dengan al-Qur'an, yaitu dua pendekatan pokok, yakni pendekatan bahasa dan pendekatan historis-tematis-kontekstual, meskipun pendekatan bahasa sangat lebih dominan dibandingkan dengan

²⁰ al-Jabi, Salim. *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991.

²¹ Ibid, hlm 98

pendekatan yang kedua. Namun kedua hal inilah yang selalu tidak bisa dipisahkan dari al-Jabi ketika menafsirkan beberapa term atau ayat al-Qur'an.²²

Al-Jabi memang tidak pernah secara eksplisit merumuskan model hermeneutika yang ia gunakan ketika berinteraksi dengan al-Qur'an. Namun, melalui pengantar bukunya dan kritik-kritiknya terhadap Syahrur, dapat disimpulkan bahwa ia mengandalkan dua pendekatan pokok dalam membaca teks wahyu, yaitu pendekatan bahasa dan pendekatan historis-tematis-kontekstual.²³ Pendekatan bahasa menjadi fondasi utamanya, karena ia memandang bahwa makna teks al-Qur'an tidak dapat dipahami tanpa membedah struktur kebahasaan Arab yang menjadi medium turunnya wahyu. Sedangkan pendekatan historis-tematis-kontekstual berfungsi sebagai perangkat pelengkap untuk menempatkan teks dalam ruang sosial dan historisnya.

Pendekatan bahasa yang digunakan al-Jabi bukan sekadar penelusuran makna leksikal atau etimologis, tetapi mencakup kajian semantik, asrar al-lughah, serta hubungan antar-istilah dalam struktur wacana Qur'ani.²⁴ Ia meyakini bahwa bahasa Arab memiliki peran sentral dalam menjaga kontinuitas makna al-Qur'an, sehingga setiap upaya pembacaan yang memisahkan teks dari akar linguistiknya akan menimbulkan kekeliruan epistemik. Berbeda dari Syahrur yang lebih menekankan otonomi teks, al-Jabi

²²Ibid

²³ Salim al-Jabi, *Naqd Qirā'ah Syahrūr*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2001), hlm. 12–13.

²⁴ Ibid., hlm. 27–29.

berpegang pada prinsip bahwa teks tidak mungkin dipahami secara tepat tanpa memahami sistem linguistik yang melandasinya.

Selain itu, al-Jabi mengaitkan pemaknaan linguistik dengan konteks historis pewahyuan. Ia memandang bahwa makna suatu ayat tidak hanya ditentukan oleh struktur bahasanya, tetapi juga oleh kondisi sosio-historis di mana ayat tersebut turun, termasuk situasi sosial, budaya, dan persoalan yang dihadapi masyarakat Arab awal.²⁵ Dengan demikian, pendekatan historis-tematis-kontekstual menjadi pelengkap dari pendekatan bahasa, sehingga makna teks dapat dipahami secara komprehensif, tidak terlepas dari realitas konkret yang mengitarinya.

Dalam beberapa bagian bukunya, al-Jabi mencontohkan bagaimana kedua pendekatan ini ia gunakan secara bersamaan dalam menafsirkan istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an. Misalnya, saat menafsirkan istilah *al-hikmah*, al-Jabi tidak hanya menelusuri akar kata dan perkembangan maknanya dalam bahasa Arab, tetapi juga menempatkannya dalam konteks misi kenabian, dinamika masyarakat Madinah, serta perkembangan pemikiran keislaman awal.²⁶ Hal ini menunjukkan bahwa bagi al-Jabi, bahasa dan sejarah merupakan dua sisi yang saling menguatkan dalam memahami pesan ilahi.

Dibandingkan dengan pendekatan Syahrur, al-Jabi menolak pemisahan antara teks dan tradisi. Ia berpandangan bahwa

²⁵. Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahālī, 1990), hlm. 101–103

²⁶ Salim al-Jabi, *Naqd Qirā'ah Syahrūr*, hlm. 55–58

tradisi tafsir, meskipun tidak sepenuhnya sempurna, tetap merupakan sumber penting yang membantu memahami makna teks secara lebih mendalam dan sistematis.²⁷ Syahrur, sebaliknya, cenderung menyingkirkan otoritas tradisi dan menekankan otoritas pembaca modern, yang menurut al-Jabi berpotensi menciptakan tafsir yang ahistoris dan tidak berpijak pada realitas al-Qur'an.

Lebih jauh lagi, al-Jabi mengkritik kecenderungan Syahrur untuk melakukan dekonstruksi istilah Qur'ani tanpa memperhatikan kesinambungan makna yang telah dibentuk oleh ulama bahasa dan mufasir sepanjang sejarah.²⁸ Baginya, dekonstruksi terminologi seperti *al-nubuwwah*, *al-risalah*, atau *al-iman* tanpa landasan historis yang kuat hanya akan menghasilkan tafsir yang bersifat spekulatif dan tidak dapat dipertanggungjawabkan. Kritik ini menunjukkan bahwa al-Jabi menempatkan pentingnya kesinambungan tradisi sebagai bagian dari metodologi ilmiah.

Dalam konteks metodologi hermeneutika, al-Jabi memandang bahwa penafsiran yang sah harus menghubungkan secara dinamis antara tekstualitas (kebahasaan) dan kontekstualitas (sejarah dan realitas sosial).²⁹ Ia menolak penafsiran yang hanya terpaku pada literalitas bahasa tanpa memerhatikan konteks, tetapi

²⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2014), hlm. 88–90

²⁸ Salim al-Jabi, *Naqd Qirā'ah Syahrūr*, hlm. 41–43

²⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafat al-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1990), hlm. 119–121.

juga menolak penafsiran yang terlalu kontekstual sehingga melupakan batas-batas linguistik yang mengikat teks. Oleh karena itu, hermeneutika al-Jabi dapat dipahami sebagai upaya menjaga keseimbangan antara objektivitas teks dan dinamika realitas.

Pada akhirnya, dua pendekatan tersebut—bahasa dan historis-tematis-kontekstual—menjadi ciri khas pembacaan al-Jabi terhadap al-Qur'an. Ia tidak memisahkan keduanya, tetapi justru memadukannya dalam satu kerangka metodologis yang terintegrasi.³⁰ Dengan demikian, al-Jabi berusaha menampilkan model pembacaan yang tetap menghormati struktur linguistik al-Qur'an sekaligus relevan untuk menjawab persoalan kontemporer. Model ini menjadi salah satu kontribusi penting al-Jabi dalam diskursus hermeneutika Qur'ani modern

Untuk selanjutnya penulis akan menjelaskan beberapa poin dari rumusan hermeneutika al-Jabi yang muatannya adalah *counter* terhadap pemikiran Syahrur sehingga tak ayal jika tema yang ada adalah tema-tema yang dibahas oleh Syahrur seperti *ayat muhkamat-ayat mutasyabihat*, *kerancuan qira'at mu'ashirat*, *nubuwwah*, *al-dzikr* dan *al-furqan*.

³⁰ Salim al-Jabi, *Naqd Qirā'ah Syahrūr*, hlm. 75–77.

3. Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Salim al-Jabi

Di antara beberapa pokok dari rumusan kritik Salim al-Jabi terhadap hermeneutika Muhammad Syahrur adalah yang terkait dengan boleh tidaknya “*qiraah muasirah*” untuk kajian al-Qur'an. Muhammad Syahrur memang secara tegas mendeklarasikan dirinya sebagai seorang yang mengusung pola pembacaan “*qiraah muasirah*” dalam mengkaji al-Qur'an. Hal ini sebagaimana digambarkan dengan tegas dalam judul bukunya *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirat*. Muhammad Syahrur kemudian menggunakan pendekatan sains³¹

Secara konseptual, Menurut Al-Jabi apa yang digagas oleh Muhammad Syahrur dengan “*qiraah muasirah*”nya adalah hal yang diperbolehkan karena ia mencoba untuk memberikan penafsiran baru terhadap beberapa aspek dalam al-Qur'an.. Melihat kenyataan inilah Salim al-Jabi kemudian mengkritik Syahrur bahwa proyek yang sedang ia garap belumlah sampai kepada proyek yang sempurna. Karena menurut al-Jabi, Syahrur terjebak dalam pola-pola pemaknaan istilah yang sempit karena dilatarbelakangi oleh pemahaman Syahrur terhadap makna kata secara bahasa (bukan secara istilah) yang kemudian di bawa ke makna yang mapan (istilah). Al-Jabi menganggap dekonstruksi yang dilakukan oleh Syahrur lebih karena dilatarbelakangi oleh tidak menguasainya Muhammad Syahrur dalam bidang linguistik Arab. Sehingga dampaknya adalah Syahrur tidak hati-hati dalam menarik makna

³¹ al-Jabi, Salim. *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991.

bahasa menjadi makna istilah yang diharapkan menjadi makna yang jadi. Al-Jabi tidak secara tegas menjelaskan alur pemahamannya terhadap al-Qur'an. Namun dari pengantar bukunya setidaknya dapat dirumuskan model pemahaman (hermeneutika) dari al-Jabi yaitu dua pendekatan pokok, yakni pendekatan bahasa dan pendekatan historis-tematis-kontekstual, meskipun pendekatan bahasa sangat lebih dominan dibandingkan dengan pendekatan yang kedua. Namun kedua hal inilah yang selalu tidak bisa dipisahkan dari al-Jabi ketika menafsirkan beberapa term atau ayat al-Qur'an.

4. Kritik al-Jabi terhadap term al-Muhkamat-al-Mutasyabihat, nubuwat, al-Zikr

Model hermeneutika Al-Jabi cenderung sebagai counter ilmiah terhadap hermeneutika Syahrur. Untuk itu secara konseptual terkait dengan beberapa term yang sudah dijelaskan oleh Syahrur dalam kitabnya "*al-Kitab Wa al-Qur'an : Qira'at Mu'ashirat*". Di antaranya adalah beberapa istilah sebagai berikut

a. al-Muhkamat dan Mutasyabihat

Menurut Syahrūr, al-Qur'an dalam arti yang populer, atau dalam bahasa Syahrūr "al-Kitab", terbagi dalam tiga macam : 1) *ummu al-kitâb* (ayat-ayat muhkamat); 2) *al-Qur'an wa sab'u al-matsâni* (ayat-ayat mutasyabihat); dan 3) *tafsilu al-kitab*. , ummum al-kitab memuat ayat-ayat yang berkaitan dengan *al-suluk al-insani* dalam bidang hukum dan akhlaq dan terbuka untuk dilakukan ijtihad (bukan dalam ibadah murni) sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat tertentu. Hasil interaksi intelektual masyarakat dengan *ummu al-kitab* pada satu masa bisa jadi

berbeda dengan hasil interaksi mereka yang hidup pada masa yang lain. Karena itu, menurut dia, praktek penerapan hukum pada masa Nabi adalah hanya model awal penafsiran, dan bukanlah satu-satunya bentuk aplikasi hukum ummu al-kitab yang sesuai sepanjang jaman.

Menanggapi pemahaman Syahrur di atas, al-jabi melihat bahwa dalam memahami istilah *ayat muhkamat dan ayat mutasyabihat* diperlukan setidaknya tiga analisis, yaitu: 1) analisis kebahasaan, 2) analisis tematik kontekstual al-Qur'an. Dalam hal analisis kebahasaan, al-Jabi mengartikan bahwa secara bahasa kata muhkam adalah sesuatu yang telah tetap dan tidak menerima sedikitpun perubahan. Sehingga dalam hal ini menurut al-Jabi semua al-Qur'an secara keseluruhan pada dasarnya adalah muhkam dalam arti tidak ada perubahan sedikitpun di dalamnya³²

Menanggapi pemahaman Syahrur mengenai kategorisasi ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat*, al-Jabi menilai bahwa pemahaman dua istilah ini tidak bisa disederhanakan hanya pada aspek linguistik atau struktur teks semata. Menurutnya, diperlukan sedikitnya tiga bentuk analisis yang saling terkait: analisis kebahasaan, analisis tematik, dan analisis kontekstual terhadap keseluruhan al-Qur'an. Dengan demikian, pembacaan terhadap dua kategori ayat ini harus dilakukan secara komprehensif dan tidak boleh terjebak dalam reduksi makna,

³² Ibid

sebagaimana yang kerap terjadi dalam pembacaan yang hanya bertumpu pada pendekatan linguistik secara terbatas.³³

Dalam analisis kebahasaan, al-Jabi menegaskan bahwa istilah *muhkam* secara etimologis berarti sesuatu yang kokoh, tetap, dan tidak menerima perubahan. Makna ini menunjukkan bahwa seluruh ayat al-Qur'an, pada hakikatnya, bersifat *muhkam* dalam arti bahwa tidak ada bagian dari wahyu yang berubah atau digoyahkan oleh perkembangan zaman. Dengan penekanan ini, al-Jabi ingin mengembalikan pemahaman bahwa kekokohan al-Qur'an sebagai teks suci tidak hanya terletak pada pesan moral atau hukum yang dikandungnya, tetapi juga pada struktur linguistiknya yang stabil.

Namun, al-Jabi juga menegaskan bahwa pemaknaan *muhkam* tidak berhenti pada aspek bahasa. Ketetapan makna tersebut harus ditempatkan dalam konteks tujuan ilahi dan kesatuan pesan al-Qur'an. Artinya, meskipun seluruh teks bersifat *muhkam* dalam arti tidak mengalami perubahan, beberapa ayat tetap memerlukan penjelasan dan pemaknaan berlapis agar dapat dipahami secara utuh. Di sinilah muncul kategori *mutasyabihat*, bukan sebagai ayat yang samar karena kekurangan makna, tetapi karena membutuhkan pendekatan interpretatif yang lebih mendalam untuk menghubungkan maknanya dengan keseluruhan ajaran al-Qur'an.

Dalam konteks analisis tematik dan kontekstual, al-Jabi berpendapat bahwa ayat *mutasyabihat* harus dipahami berdasarkan

³³ Ibid

relasinya dengan tema-tema besar al-Qur'an, seperti tauhid, risalah, etika, dan hukum. Dengan demikian, kesamaran yang ada bukan berasal dari ketidakjelasan teks, melainkan dari kompleksitas makna yang harus dirunut melalui pendekatan tematik. Melalui cara ini, makna ayat *mutasyabihat* dapat dijelaskan tanpa melepaskannya dari pesan global al-Qur'an dan tujuan spiritualnya.³⁴

Akhirnya, al-Jabi menekankan bahwa perbedaan antara *muhkamat* dan *mutasyabihat* bukanlah dikotomi yang memisahkan dua kelompok ayat secara tajam, sebagaimana yang dipahami sebagian mufasir modern. Baginya, seluruh ayat al-Qur'an tetap kuat dan tidak berubah, namun sebagian ayat memerlukan pendekatan interpretatif yang lebih luas agar maknanya dapat dipahami secara kontekstual. Pendekatan inilah yang dianggap al-Jabi lebih tepat dan lebih selaras dengan tradisi tafsir yang menghargai integritas bahasa sekaligus memperhatikan konteks pewahyuan.

b. Nubuwwat

Syahrur memandang sosok penerima wahyu yaitu Muhammad dapat sebagai seorang Rasul dan seorang Nabi. Oleh karena itu, *al-Kitab* yang diwahyukan kepadanya harus mencakup unsur-unsur kerasulan (*risalah*) dan kenabian (*nubuwwah*)nya. Maka, dapat disimpulkan bahwa al-Kitab terdiri dari dua tema utama, yaitu:

³⁴ Ibid

- 1) Kitab al-Risalah, terdiri dari kaidah moralitas (kode etik) bagi manusia, baik berupa ibadah, muamalah, dan akhlak. Secara konkrit, kitab risalah berupa ayat-ayat muhkamat yang diidentifikasi dengan sebutan *umm al-kitab* (induk kitab).
- 2) Kitab al-Nubuwwah, terdiri dari himpunan tema-tema yang mencakup pengetahuan alam dan sejarah, dan bukti hakikat eksistensi objektif yang diwujudkan berupa ayat-ayat mutasyabihat, yaitu *al-Qur'an*.

Menanggapi pembedaan istilah yang digunakan oleh syahrur, Al-Jabi menganalisis dengan pendekatan kebahasaan dan pendekatan tematik kontekstual al-Qur'an. *Pertama*, pendekatan kebahasaan. Dalam al-Qur'an dijumpai istilah *Nabiyy* yang dalam bahasa Arab merupakan *sifat musyabbihat bi ism al-Fa'il* yang diambil dari masdar yaitu kata *nubuwwat*. Kata *nabiyy* sendiri diambil dari tiga kata yang beragam, yaitu 1) dari kata *nubuww* yang artinya tinggi maksudnya seorang yang memiliki tingkat keruhaniyan yang mulia, luhur dan tinggi. 2) dari kata *Nabi'un* yang artinya jalan yang terang, maksudnya adalah jalan hidup yang jelas dari seseorang yang telah mencapai tingkatan kenabian dan 3) dari kata *Naba'* yang artinya berita yang benar-benar besar, maksudnya adalah seseorang yang datang dengan berita yang benar dan berita yang sangat besar. Kemudian al-Jabi menambahkan arti yang keempat (4) dengan sebuah sebutan yang diberikan Allah kepada seseorang yang berkarakter seperti karakter Tuhannya

yang Maha Suci. Dengan demikian setidaknya seorang Nabi menurut Al-Jabi harus memiliki keempat sifat di atas.³⁵

Kedua, pendekatan tematik kontekstual al-Qur'an. Menurut al-Jabi, al-Qur'an sama dengan pendapat para ahli bahasa bahwa setiap seorang Nabi itu sebelum diangkat menjadi Nabi sudah memiliki empat karakter yang disebutkan di atas.

c. Al-Dzikh

Syahrur menjelaskan bahwa al-Dzikh merupakan sebuah proses transformasi al-Qur'an dari tahapan pra-linguistik menjadi linguistik yang dapat dipahami oleh sistem bahasa manusia, yang secara konkrit berwujud bahasa Arab. Bagi Syahrur al-Qur'an hanyalah merupakan bagian dari mushaf, yang merupakan kumpulan sistem peraturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan. Adapun al-Dzikh adalah proses terjadinya al-Qur'an (dari Lauh Mahfudz) ke bentuk bahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab. Definisi yang digagas oleh Syahrur menurut Al-Jabi tidak logis karena tidak memiliki landasan analisis kebahasaan yang memadai dan tidak begitu memperhatikan kandungan umum al-Qur'an. Meski Al-Jabi sempat menyebut kata-kata yang secara tidak langsung untuk menyudutkan Syahrur, namun Al-Jabi pun tidak terjebak dengan penilaian negatif terhadap sosok Syahrur melainkan ia

³⁵ Ibid

konsisten dengan menggunakan pendekatan sejarah dan kajian tematik kontekstual terhadap teks Al-Qur'an.

Al-Jabi menjelaskan bahwa secara bahasa adalah isim sifat yang digunakan untuk menyebut beberapa nama dari al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa Allah SWT memberikan beberapa nama tertentu untuk menyebut al-Qur'an. Di sini Al-Jabi mengkritik Syahrur yang menggunakan satu sumber (kamus) dalam mengartikan al-Dzikr dan mengabaikan sumber lainnya, mustinya Syahrur menyebutkan semua makna dari kata yang dimaksud agar ia tidak jatuh pada kecerobohan dalam mengkaji suatu makna. Terlebih jika Syahrur bertekad untuk menjadikan kajiannya sebagai kajian kontemporer "Qira'at Mu'ashirat", tentu hal ini sangatlah ironis karena ia berharap kajiannya komprehensif tapi langkah-langkah akademis terkait analisis kebahasaan tidak ia lakukan.

Sebagaimana dijelaskan di atas, Syahrur mendefinisikan bahwa al-Dikr merupakan sebuah proses transformasi al-Qur'an dari tahapan pra-linguistik menjadi berbentuk linguistik yang dapat dipahami oleh sistem bahasa manusia, yang secara konkrit berwujud bahasa Arab. Meski di satu sisi Ia menjelaskan bahwa kata kerja "Dzakara" bisa bermakna mengingat atau lawan kata dari lupa seperti firman Allah "Afalaa tadzakkaruun". Namun demikian ia tidak menganalisis makna-makna dari al-dikr secara bahasa dan secara sepotong mendefinisikan bahwa al-Dzikr merupakan proses transformasi al-Qur'an dari tahapan pra-linguistik

menjadi berbentuk linguistik yang dapat dipahami oleh sistem bahasa manusia, yang secara konkrit berwujud bahasa Arab.³⁶

Kecenderungan Syahrur untuk langsung menetapkan definisi al-Dzikh sebagai proses transformasi pra-linguistik menjadi bentuk linguistik menunjukkan adanya lompatan metodologis yang cukup signifikan. Ia tidak memberikan ruang analisis filologis yang mendalam terhadap akar kata *dz-k-r*, padahal kajian semacam itu merupakan fondasi penting dalam tradisi keilmuan Arab-Islam. Dalam kerangka ilmu lughah, makna-makna dasar suatu kata menjadi pijakan untuk memahami penggunaan dan konteksnya dalam al-Qur'an. Ketidakhadiran analisis ini membuat konstruksi teoritis Syahrur rentan terhadap kritik karena tidak berangkat dari perangkat metodologis yang lazim dipakai para linguistik klasik maupun kontemporer.³⁷

Selain itu, pendefinisian al-Dzikh yang dilakukan Syahrur sesungguhnya berimplikasi besar terhadap cara memahami wahyu secara keseluruhan. Dengan menempatkan al-Dzikh sebagai proses perubahan dari bentuk pra-bahasa menuju bahasa Arab, ia ingin menunjukkan adanya dua dimensi wahyu: dimensi ilahiah yang bersifat absolut dan dimensi bahasa manusia yang bersifat relatif. Namun, karena definisi

³⁶ Syahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004.

³⁷ Syahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004. Hlm 67

tersebut tidak ditopang oleh pembahasan semantik yang memadai, gagasan Syahrur terlihat lebih sebagai asumsi filosofis daripada hasil analisis linguistik yang teruji.³⁸

Akan tetapi, gagasan tersebut tidak dibangun di atas fondasi analisis semantik yang memadai. Syahrur tidak menjelaskan secara rinci bagaimana proses transisi dari pra-bahasa menuju bahasa Arab itu terjadi dalam perspektif linguistik. Ia juga tidak menguraikan bagaimana istilah al-Dzikh, yang memiliki sejarah penggunaan panjang dalam tradisi Arab pra-Islam maupun dalam teks al-Qur'an, dapat direduksi menjadi konsep transformasi linguistik semata. Hal ini membuat definisi yang ia tawarkan terkesan mengambang dan kurang mendapatkan legitimasi dari kajian filologi maupun semantik.

Dalam kerangka itulah, al-Jabi melihat bahwa konsep al-Dzikh menurut Syahrur lebih dekat kepada asumsi filosofis yang bersifat spekulatif daripada hasil analisis linguistik yang berbasis data. Al-Jabi menilai bahwa Syahrur terlalu jauh memaksakan kerangka filsafat bahasa modern untuk membaca terminologi al-Qur'an, tanpa menimbang struktur makna yang sudah dibentuk oleh tradisi bahasa Arab klasik. Kritik ini menegaskan bahwa suatu konsep hermeneutis tidak cukup dibangun berdasarkan intuisi filosofis, tetapi harus memiliki pijakan yang kuat dalam data kebahasaan.

³⁸ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, tentang hermeneutika historis

Pendekatan yang ditempuh al-Jabi menekankan bahwa makna al-Dzikr dalam al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari akar bahasa Arab yang menunjukkan ingatan, peringatan, atau penyampaian pesan secara berulang. Sebagai istilah yang sering digunakan dalam konteks tazkirah, al-Dzikr mencerminkan aktivitas ilahi sekaligus respons manusia terhadap wahyu. Dengan demikian, menurut al-Jabi, makna-makna tersebut tidak dapat direduksi menjadi sekadar proses perubahan ontologis wahyu dari bentuk non-verbal menuju verbal.

Lebih jauh, al-Jabi menegaskan bahwa setiap istilah al-Qur'an memiliki jangkauan semantik yang berkembang secara bertahap bersama tradisi keilmuan Islam. Karena itu, pengertian al-Dzikr harus dipahami melalui pendekatan filologis, analisis konteks ayat, dan keterhubungannya dengan istilah-istilah lain seperti al-Qur'an, al-Kitab, dan al-Furqan. Langkah-langkah ini diperlukan untuk menghindari kesimpulan simplistik yang berpotensi menyimpang dari struktur internal teks.

Gagasan Syahrur tentang al-Dzikr sebenarnya merupakan bagian dari proyek besar dekonstruksi konseptual yang ia lakukan terhadap banyak istilah penting dalam al-Qur'an. Meski demikian, menurut al-Jabi, dekonstruksi semacam itu harus disertai dengan tanggung jawab metodologis agar tidak terjebak pada relativisme makna. Tanpa metodologi

linguistik yang kuat, pembacaan ulang terhadap konsep-konsep pokok al-Qur'an berisiko menimbulkan distorsi epistemologis.

Dengan demikian, kritik al-Jabi terhadap definisi al-Dzibr yang diajukan Syahrur menggambarkan pertemuan dua paradigma besar: paradigma spekulatif-filosofis yang diwakili Syahrur dan paradigma linguistik-tradisional yang diwakili al-Jabi. Perbedaan keduanya sekaligus memperlihatkan kompleksitas kajian hermeneutika al-Qur'an, di mana setiap upaya re-interpretasi harus mampu menyeimbangkan antara keberanian intelektual dan ketelitian metodologis agar tetap berada dalam koridor pemaknaan yang sah

5. Posisi al-Jabi di Antara Madzhab-madzhab Hermeneutika; Ijtihad Hermeneutika di Balik kritik dan Analisis Penulis

Sejarah mencatat bahwa pada awalnya, hermeneutika hanya digunakan oleh para filosof Kristen dalam memahami atau menafsirkan Bibel yang sudah terkontaminasi oleh kondisi para pengarangnya ketika kitab tersebut ditulis. Friedrich Schleiermacher - seorang teolog Protestan- merupakan orang yang pertama kali memperluas wilayah hermeneutika dari sebatas teknik interpretasi kitab suci (*Biblisce Hermeneutik*) menjadi 'hermeneutik umum'.

Friedrich Schleiermacher seorang teolog Protestan Jerman menjadi tokoh pertama yang memperluas wilayah kerja hermeneutika dari sekadar teknik interpretasi kitab suci (*Biblische Hermeneutik*) menuju "hermeneutika umum. Menurutnya, hermeneutika tidak boleh terbatas pada teks-teks keagamaan, tetapi perlu diterapkan pada seluruh bentuk komunikasi manusia. Dengan

pendekatan ini, Schleiermacher menegaskan bahwa setiap teks memiliki kompleksitas yang membutuhkan metode pemahaman khusus yang bersifat universal.³⁹

Salah satu kontribusi fundamental Schleiermacher adalah gagasannya tentang dua jenis pemahaman: *grammatical understanding* dan *psychological understanding*. Pemahaman gramatikal menuntut pembaca untuk menguasai struktur bahasa, aturan linguistik, dan penggunaan kosakata dalam konteks zamannya. Sementara pemahaman psikologis berupaya menangkap “jiwa” penulis, termasuk intensi dan kondisi batin yang melatarbelakangi penyusunan teks. Kedua pendekatan ini kemudian membentuk dasar bagi hermeneutika modern.⁴⁰

Pada perkembangan berikutnya, Wilhelm Dilthey memperkaya hermeneutika dengan menekankan dimensi historis dalam pemahaman. Ia membedakan ilmu alam dan ilmu kemanusiaan, di mana hermeneutika menjadi metode utama ilmu kemanusiaan untuk memahami makna yang tersimpan dalam ekspresi kehidupan manusia. Dilthey melihat bahwa teks bukan sekadar struktur bahasa, tetapi juga produk pengalaman hidup penulisnya.

Hermeneutika kemudian mengalami lompatan konseptual ketika Martin Heidegger mengalihkan perhatian dari metode interpretasi menuju filsafat pemahaman eksistensial. Heidegger menyatakan bahwa memahami bukanlah aktivitas teknis, tetapi

³⁹ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*

kondisi mendasar manusia sebagai *Dasein*. Artinya, hermeneutika bukan lagi sekadar metode, tetapi ontologi—cara manusia berada dan memahami dunia. Perspektif ini mengubah arah hermeneutika dari metode interpretasi menuju filsafat keberadaan.⁴¹

Setelah Heidegger, Hans-Georg Gadamer memperkuat arah hermeneutika sebagai proses dialogis antara teks dan pembaca. Dalam karyanya *Wahrheit und Methode*, Gadamer menekankan pentingnya *fusion of horizons*—pertemuan antara horizon pembaca dan horizon historis teks. Pemahaman bukanlah mengembalikan makna sebagaimana maksud asli penulis secara mutlak, tetapi upaya mempertemukan dua horizon dalam percakapan yang hidup dan saling memperkaya.⁴²

Gadamer juga menolak objektivitas absolut dalam hermeneutika. Baginya, setiap pemahaman dipengaruhi oleh *Vorurteile* (prasangka) pembaca, yang tidak selalu berkonotasi negatif. Prasangka justru menjadi kondisi awal yang membuat pemahaman mungkin terjadi. Dengan demikian, hermeneutika menjadi seni berdialog dengan tradisi sambil membuka ruang bagi interpretasi baru yang kontekstual.

Pada abad ke-20, Paul Ricoeur memperluas lagi cakrawala hermeneutika dengan memadukannya bersama fenomenologi dan teori simbol. Ricoeur memperkenalkan konsep “hermeneutika kecurigaan” yang menempatkan kritik terhadap ideologi, kuasa, dan struktur simbolik sebagai bagian dari proses memahami. Di sisi

⁴¹ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* dan *Freud and Philosophy*

⁴² Diskursus hermeneutika dalam studi Islam dapat dilihat dalam karya-karya Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd

lain, ia juga menekankan dimensi kreatif teks sebagai sesuatu yang “lebih bermakna daripada yang dimaksudkan penulisnya”.

Dalam konteks studi Islam, pendekatan hermeneutika mulai digunakan untuk membaca ulang teks-teks klasik dan kitab suci, terutama dalam menghadapi dinamika modernitas. Beberapa sarjana Muslim mengadaptasi gagasan hermeneutika Barat dengan tetap menjaga prinsip epistemologi Islam. Mereka melihat bahwa hermeneutika dapat menjadi alat untuk menafsirkan ulang teks agar lebih relevan dengan realitas sosial kontemporer tanpa kehilangan nilai-nilai dasar keagamaannya.⁴³

Perkembangan hermeneutika kontemporer inilah yang akhirnya membuka ruang bagi debat metodologi tafsir, seperti yang terlihat dalam diskursus antara Muhammad Syahrur dan para pengkritiknya, termasuk Salim al-Jabi. Al-Jabi menilai bahwa Syahrur mengabaikan aspek linguistik, historis, dan prinsip tradisi tafsir dalam membaca al-Qur'an. Dengan memahami akar sejarah hermeneutika, kita dapat melihat bahwa kritik al-Jabi sebenarnya berangkat dari perbedaan paradigma tentang bagaimana teks suci seharusnya dipahami dalam kerangka keilmuan modern

Kemudian muncul Dilthey yang menekankan gagasan ‘historitas teks’ dan pentingnya ‘kesadaran sejarah’. Seorang pembaca teks menurut pemikir asal Jerman ini, harus berpikir kritis terhadap teks beserta konteks sejarahnya, meskipun di saat yang

⁴³ Lihat kritik Salim al-Jabi terhadap hermeneutika Muhammad Syahrur dalam karya-karya analitis kontemporer.

sama dituntut untuk berusaha melompati ‘jarak sejarah’ anantara masa lalu teks dan dirinya. Pemahaman kita akan suatu teks ditentukan oleh kemampuan kita ‘mengalami kembali’ dan menghayati isi teks tersebut.⁴⁴

Di awal abad ke-20, hermeneutika menjadi sangat filosofis. Dikatan bahwa interpretasi merupakan interaksi keberadaan kita dengan wahana sang Wujud (*Sein*) yang memanifestasikan dirinya melalui bahasa. Demikian ungkapan Heidegger. Demikian pula rumusan Hans Georg Gadamer (selanjutnya disebut Gadamer) yang membayangkan interaksi pembaca dengan teks sebagai sebuah dialog atau dialektika soal jawab, di mana cakrawala kedua belah pihak melebur jadi satu (*Horizontverschmelzung*), hingga terjadi kesepakatan dan kesepahaman. Menurut Gadamer, Interaksi tersebut tidak boleh berhenti. Setiap jawaban adalah relatif dan tentatif kebenarannya, senantiasa boleh dikritik dan ditolak.

Kembali kepada al-Jabi, jika dirumuskan secara kongkrit sebenarnya model pembacaan terhadap al-Qur’an yang diusung oleh Al-Jabi terdiri dari dua hal utama, *pertama*, menganalisis kata-kata yang terdapat dalam al-Qur’an menggunakan pendekatan kebahasaan. Dalam hal ini rujukan yang digunakan oleh Al-Jabi adalah kamus-kamus bahasa Arab dan syi’r Arab juga beberapa tafsir yang memiliki corak bahasa. *Kedua*, pendekatan historis-tematis kontekstual terkait teks-teks al-Qur’an yang menjadi objek kajian. Tematik dimaksudkan dengan menyajikan seluruh ayat yang terkait. Sedangkan kontekstual dimaksudkan dengan

⁴⁴ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, tentang hermeneutika historis

mengkaji ayat sesuai dengan konteks munasabah dan konteks kesejarahannya.⁴⁵

Jika dicermati dengan mendalam sebenarnya apa yang ditawarkan oleh al-Jabi nampaknya sangatlah dipengaruhi oleh hermeneutika Hans georg Gadamer yang mencoba untuk mencari makna objektif dan tidak terlalu menggunakan subjektifitasnya dalam menafsirkan teks. Adapun teori-teori pokok hermeneutika Gadamer kiranya bisa diringkas ke dalam beberapa bentuk teori yang terkait satu dengan yang lainnya, yaitu: Teori “Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein; historically effected consciousness*), teori “Prapemahaman” (*Vorverständnis; pre-understanding*), teori “Penggabungan/Asimilasi Horison” (*Horizontverschmelzung; fusion of horizons*) dan teori “Lingkaran Hermeneutik” (*hermeneutischer Zirkel; hermeneutical circle*), teori “Penerapan/Aplikasi” (*Anwendung; application*)⁴⁶

Menurut penulis ada dua hal yang dapat menjadikan al-Jabi dipengaruhi oleh Gadamer yaitu pendekatan sejarah yang kemudian dipadukan dengan kajian tematik mencerminkan adanya pemaduan antara pra pemahaman dari penafsir yang dikombinasikan dengan kajian terpadu dari teks yang otoritatif. Sedangkan pendekatan kebahasaan sangatlah terkait dengan upaya menemukan makna sejati di balik teks dan terlebih jika suatu kata memiliki

⁴⁵ al-Jabi, Salim. *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991.

⁴⁶ Wilhelm Diltthey, *Gesammelte Schriften*, tentang hermeneutika historis

kesejarahaan makna maupun makna yang ambigu dan seterusnya. Keterpengaruhannya dengan Gadamer menjadikan upaya kritik ideal dalam meng-*counter* pemahaman Syahrur yang cenderung mendahulukan subjektifitasnya disbanding dengan makna objektif dari teks itu sendiri.⁴⁷

Meski demikian hebatnya, namun jika tidak dicermati mendalam, orang akan membaca bahwa pemikiran al-Jabi biasa saja padahal sejatinya ia membangun pondasinya dengan bangunan hermeneutis filosofis ala Gadamer, hal ini terkait dengan misinya yang ditujukan untuk mengkritik rumusan hermeneutika Syahrur dalam bukunya “al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’at Mu’ashirat” yang mencoba merubah beberapa term dalam al-Qur’an dengan pemahaman yang baru. Oleh karena itu, penulis tidak heran jika kajian yang dilakukan oleh al-Jabi bukanlah merupakan tawaran yang baru dalam kajian al-Qur’an. Jauh sebelum tawaran al-Jabi dengan dua pendekatan di atas, Imam al-Razi misalnya telah dengan serius menggunakan pendelatan bahasa yang komprehensif dalam mengkaji al-Qur’an melalui magnum opusnya “Mafatih al-Ghaib”. Adapun kajian kontekstual yang tematik merupakan model tawaran yang sudah berkembang sejak sebelum Al-Jabi mengembangkan model tersebut, khususnya melalui proyek yang diprakarsai oleh al-Farmawi, salah seorang guru besar di jurusan Tafsir Universitas Al-Azhar Kairo Mesir.⁴⁸

⁴⁷ al-Jabi, Salim. *al-Qira’at al-Mu’ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991. Hlm 67

⁴⁸ al-Jabi, Salim. *al-Qira’at al-Mu’ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991. Hlm 89

Namun bagi penulis, ada hal yang dilupakan oleh al-Jabi dalam menanggapi Syahrur, jika Syahrur dengan tegas mengatakan “Tsabat al-Nash Wa haraka al-Muhtawa” yakni bahwa teks al-Qur’an boleh saja statis (tetap sesuai aslinya namun pemahaman terhadap teks harus selalu mengalami dinamisasi. Dalam hal ini al-Jabi terkesan mengikuti metode yang telah berkembang secara mapan (menjadi tradisi di kalangan akademisi, khususnya tafsir al-Qur’an) sehingga ia pun akan mengkritik usaha-usaha yang dilakukan untuk melakukan pembaharuan dengan kritik layaknya pendekatan yang telah mapan khususnya di kalangan kajian tafsir al-Qur’an. Al-Jabi masih terkungkung dengan kenyamanan metode yang telah berkembang tanpa berani mencoba memberikan penawaran yang baru.

Pendekatan al-Jabi menunjukkan bahwa kritik terhadap Syahrur tidak selalu harus bersifat penolakan total, melainkan dapat dilakukan melalui dialog metodologis yang konstruktif. Ia menelaah konsep-konsep utama Syahrur—seperti batas-batas (al-ḥudūd), prinsip bacaan kontemporer, serta pemaknaan ulang terhadap teks wahyu dengan menempatkannya dalam kerangka epistemologi tafsir yang lebih luas. Dengan cara ini, al-Jabi berupaya memperlihatkan titik-titik kelemahan argumentasi Syahrur tanpa harus mengabaikan sisi inovatif yang mungkin terkandung dalam gagasannya. Sikap ilmiah semacam ini memperkaya khazanah kritik terhadap pemikiran kontemporer al-Qur’an dan membuka ruang bagi diskusi akademik yang lebih sehat dan produktif.

Selain itu, al-Jabi menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara pembacaan tekstual dan kontekstual dalam memahami al-Qur'an. Menurutnya, Syahrur terlalu menitikberatkan pada pembacaan kontekstual dan linguistik yang ekstrem hingga mengaburkan disiplin tafsir klasik yang telah memiliki legitimasi metodologis kuat. Melalui analisis tersebut, al-Jabi memberikan alternatif cara pandang yang tetap menghargai dinamika pemikiran modern, namun tetap berpijak pada disiplin ilmu tafsir yang mapan. Kontribusinya menjadi signifikan dalam wacana hermeneutika al-Qur'an, terutama dalam menjembatani perdebatan antara pemikiran reformis dan tradisional.

C. Conclusion

Pembacaan terhadap al-Qur'an yang diusung oleh Al-Jabi terdiri dari dua hal utama, *pertama*, menganalisis kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'an menggunakan pendekatan kebahasaan. Dalam hal ini rujukan yang digunakan oleh Al-Jabi adalah kamus-kamus bahasa Arab dan syi'r Arab juga beberapa tafsir yang memiliki corak bahasa. *Kedua*, pendekatan historis-tematis kontekstual terkait teks-teks al-Qur'an yang menjadi objek kajian. Tematik dimaksudkan dengan menyajikan seluruh ayat yang terkait. Sedangkan kontekstual dimaksudkan dengan mengkaji ayat sesuai dengan konteks munasabah dan konteks kesejarahannya. Salim al-Jabi dalam kitabnya *Mujarrad Tanjim* mencoba mengkritik penafsiran Syahrūr dengan menganalisis dan mengeksplorasi makna-makna kebahasaan dan konteks-tekstual ayat-ayat yang ditafsirkan. Menurutnya, penafsiran Syahrūr mengabaikan historisitas teks al-Qur'an, dalam arti bahwa teks al-Qur'an terkait erat dengan sejarah manusia pada saat diturunkan dan hal ini akan sangat terkait.

Bibliography

- Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial*. Yogyakarta: eLSAQ. 2005.
- Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis; Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: KOMPAS. 2004.
- Gadamer, Hans Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990
- _____. "Wahrheit und Methode: Grunzuge einer Philosophischen Hermeneutik". Tubbineng: Mohr. 1975.
- _____. "Text and Interpretation", dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: Albany State University of New York Press. 1986.
- Hidayat, Kamaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas Transformatif social*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- al-Jabi, Salim. *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*. Damaskus: AKAD. 1991.
- Syahur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004.
- Ibn Mandhur, Muhammad, *Lisan al-'arab*. CD ROM. al-Maktabah al-Shamilah. Kutub el-Barnamij fi al-lughoh wa al-ma'ajim, Vol 12,
- Al-Husainy Muhammad. *Taj al'arus min jawahir al-qomus*. CD ROM. al-Maktabah al-Shamilah. Kutub el-Barnamij fi al-lughoh wa al-ma'ajim, Vol 36,
- Salim al-Jabi, *Naqd Qirā'ah Syahrūr*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āšir, 2001),
- M. Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āširah*, (Damaskus: al-Ahāli, 1990

Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2014), hlm. 88–90.

Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafat al-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī,