

Epistemologi Nalar Arab Kotemporer (Analisis Formasi Struktur Nalar Arab Muhammad Abed Al-Jabiri)

Aspandi

The Institute of Pesantren KH. Abdul Chalim (IKHAC), Mojokerto
aspandimukardi@gmail.com

Abstract

Turast (tradition) and *Tajdid* (modernity) are the main issues in the discourse of Islamic awakening. The hegemony of western epistemology and Arab backwardness with *Turast* is considered as a major problem in the quest for Islamic revival. To answer the challenge of modernity, it is necessary to build a strong epistemology of Arabic reasoning. Abed Al-Jabiri, one of the contemporary philosophers and contemporary thinkers of the Maghribi, is concerned with the destruction of the Arabs and the failure of Islamic revival in general. In his analysis, Al-Jabiri argues that the main factor causing the failure of Islamic awakening is an epistemological problem that is not in accordance with the mechanism of the proper awakening. Therefore, Al-Jabiri considered the need for a renovative discourse (*mutajaddid*) by returning to the "basic principles" from the past as the foundation of the resurrection that is presented as it is, which is then interpreted in a form consistent with the new values. One of Al-Jabiri's efforts is to offer an epistemological typology known as textual *Bayani* epistemologi, intuitive *Irfani* epistemology and rational *Burhani* epistemology. These three epistemologies, as Al-Jabiri views, is considered as a solution to face the western modernity.

Key words: *Epistemology, Arabic reasoning, contemporary Islam*

Abstrak

Turast (tradisi) dan Tajdid (modernitas) merupakan isu utama dalam diskursus kebangkitan Islam. Hegemoni epistemologi Barat dan keterbelakangan Arab dengan turast dianggap sebagai problem utama dalam usaha mewujudkan kebangkitan Islam. Untuk menjawab tantangan modernitas, perlu membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Abed Al-Jabiri salah seorang filosof dan pemikir kontemporer Maghribi, merasa prihatin atas ketrpurukan bangsa Arab dan gagal upaya kebangkitan Islam pada umumnya. Dalam analisisnya, Al-Jabiri menilai, faktor utama penyebab kegagalan kebangkitan Islam adalah problem epistemologi yang tidak sesuai dengan mekanisme kebangkitan yang semestinya. Oleh Karena itu, Al-Jabiri menilai perlunya wacana renovatif (*mutajaddid*) dengan kembali kepada "prinsip-prinsip dasar" dari masa lalu, sebagai landasan kebangkitan yang dihadirkan sebagaimana adanya, yang kemudian di interpretasikan dalam bentuk yang sesuai dengan nilai-nilai yang baru. Salah satu upaya yang dilakukan Al-Jabiri adalah menawarkan tipologi epistemologis yang dikenal dengan epistemoogi bayani yang bersifat teks, epistemology irfani yang bersifat intuisi dan epistemology burhani yang bersifat rasional. Ketiga epistemologi tersebut dalam pandangannya Al-Jabiri dianggap sebagai solusi dalam menghadapi modernitas Barat.

Kata Kunci: *Epistemologi, Nalar arab, Islam kontemporer*

A. PENDAHULUAN

Dominasi imperialisme Barat yang disertai keterbelakangan Arab, disinyalir sebagai problem modernitas dan orisinalitas dalam kebangkitan peradaban Arab Islam. Keterpurukan

bangsa Arab, kultural Arab yang bersifat statis, dominasi otoritas klasik dan gagalnya upaya kebangkitan Islam pada umumnya, mendorong lahirnya berbagai pemikiran dari beberapa intelektual Arab. Upaya kebangkitan Islam lahir dari beberapa pemikir kontemporer Arab, ketika terjadinya Akulturasi budaya Arab Islam dan kebudayaan Eropa modern dalam konteks hegemoni kolonial Barat yang disertai dengan penetrasi kultural secara gradual,¹ untuk menjelaskan stagnasi dan kegagalan kebangkitan Islam dan selanjutnya merencanakan model pengembangan yang sesuai dengan perkembangan zaman.²

Keterpurukan bangsa Arab, kegagalan upaya kebangkitan Islam dalam hegemoni Barat, dan tidak efektifnya upaya kebangkitan Islam, mendorong *concern* Al-Jabiri melakukan kajian terkait sebab-sebab kegagalan tersebut. Al-Jabiri menyimpulkan bahwa salah satu faktor utama penyebab kegagalan kebangkitan Islam adalah karena upaya kebangkitan tersebut menyimpang dari mekanisme kebangkitan yang semestinya. Penyimpangan tersebut diawali dengan seruan berpegang kepada tradisi atau kembali kepada “prinsip-prinsip dasar” dari masa lalu yang dihadirkan sebagai dasar melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lampau yang lebih dekat, dan melompat ke masa depan.³ Prinsip-prinsip dasar tersebut kemudian diinterpretasikan kedalam bentuk yang sesuai dengan nilai-nilai renovatif, dengan pembacaan secara proporsional, kritis dan menyeluruh.

Kesadaran terhadap urgensi upaya kebangkitan Arab Islam tidak hanya didasarkan pada realitas dan orientasi perkembangannya, tetapi juga berdasarkan *sense of difference* (jurang pemisah) antara Arab kontemporer yang terbelakang dan kemajuan Barat modern. Hal ini menjadi indikator bahwa kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan “kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah. Kegelisahan para pemikir kontemporer Arab dalam mencari bentuk epistemologi yang sesuai dengan *Islamic studies*, melahirkan Al-Jabiri dengan upaya solusi berupa rekonstruksi epistemologi, dengan membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh sebagai alat bantu dalam membangun keilmuan keagamaan yang dirasa mampu untuk mengejar ketertinggalan dan perubahan dunia Islam menuju kemajuan peradaban dan mencapai modernitas.

Usaha Al-Jabiri sebagai upaya penyelesaian persoalan modernitas kebangkitan Arab Islam, di titikberatkan pada dua hal; *pertama*, problem utama berkaitan dengan kesadaran, dalam

¹ Upaya kebangkitan Islam tidak lepas dari persiapan dan pembacaan terhadap persoalan tradisi dan modernitas. Diantara pemikir-pemikir kebangkitan ini diantaranya, Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui, Adonis, Fuad Zakaria, Zaki Najib Mahmud (yang berorientasi kepada Barat), Muhammad Ghozali, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, Said Hawa (yang memiliki kecenderungan fundamentalis dan berorientasi pada gerakan Islam politik), Al-Afghani, Abduh, Muhammad Imarah, Hasan Hanafi (yang berorientasi rekonstruktif, berusaha memanfaatkan tradisi yang dipahami dalam sinaran modernitas), dan juga Arkoun yang lebih cenderung dekonstruktif. Lihat A. Lutfi Syaikani, “*Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*” dalam *Jurnal Paramadina*, No. 2, Tahun 1998.

² Issa J Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, New York: State University New York Press, 1990, hal. 12.

³ M. Abed Al-Jabiri, *Qadlaja Al-Fikr Al-‘Arabi (1) Al-Mas’alah Al-Tsaqafiyah*, Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-‘Arabiyah, 1994, hal. 63.

pandangannya, pentingnya dilakukan “rekonstruksi kesadaran” atas masa lalu, masa kini serta hubungan keduanya (*i’adah bunyah al-wa’y bi al-madli wa al-hadli wa al-‘ilaqah bainahuma*). Upaya ini menuntut perencanaan (*tahtit*) terhadap masa lalu, dengan melakukan interpretasi ulang sejarah dan merekonstruksinya sebagai tradisi yang terjaga dan terbatas kekuatannya.⁴ Kedua terjadinya mekanisme pembelaan diri yang berimplikasi pada dominasi otoritas klasik, dan tidak adanya personalitas Arab kontemporer. Dalam hal ini, Al-Jabiri menilai pentingnya upaya mencapai independensi dengan cara membebaskan diri dari otoritas referensial model Arab-Islam klasik. Dengan mengkaji secara kritis dan melampauinya dengan merekonstruksi strukturnya, menyusun kembali jalinan antar unsur-unsurnya, serta hubungannya dengan lingkungan untuk memulihkan historitas, relatifitas konsep dan kategori-kategorinya.⁵

Al-Jabiri menilai problem utama modernitas kebangkitan Islam adalah problem epistemologi. Epistemologi merupakan cabang filsafat yang secara khusus membahas tentang kebenaran pengetahuan. Pada mulanya, pembahasan dalam epistemologi lebih terfokus pada asal usul pengetahuan (*the origin of knowledge*), serta teori tentang kebenaran (*the theory of truth*) pengetahuan. Sebagai *the origin of knowledge*, epistemologi mengkaji apakah suatu pengetahuan bersifat *rasionalisme*, *empirisme*, atau *intuitionisme* (yang menyatakan bahwa intuisi merupakan sarana utama mengetahui secara langsung)?⁶ Selanjutnya, epistemologi berkembang kearah proses dan metode memperoleh pengetahuan, cara membuktikan kebenaran pengetahuan dan tingkat-tingkat kebenaran pengetahuan. Epistemologi dianggap dapat membongkar eksklusivisme, ketertutupan dan kekakuan disiplin keilmuan agama.

Al-Jabiri dikenal sebagai seorang pemikir asal Maroko yang memiliki concern terhadap problem tradisi (*turast*) dan problem modernitas (*tajdid*). Ia dikenal dengan proyek pemikirannya yang disebut “*Naqd Al-‘Aql Al-‘Arabi*” (Kritik Nalar Arab) yang ia tuangkan dalam karyanya *Takwin Al-‘Aql Al-‘Arabi* (Formasi Nalar Arab) dan *Bunyah Al-‘Aql Al-‘Arabi* (Struktur Nalar Arab). Karya-karya Al-Jabiri merupakan sebuah upaya membangun tradisi kritik terhadap pemikiran Arab-Islam. Proyek utama Al-Jabiri yaitu upaya rekonstruksi semangat kritis dan rasional dengan menunjukkan kelemahan nalar klasik dalam menghadapi tantangan modernitas.

Rekonstruksi Al-Jabiri tentang tipologi “epistemologi Islam” sangat relevan dan urgen untuk dikaji. Hal ini sangat beralasan karena kajian ini akan memberikan wacana renovatif (*mutajaddid*) bagi pemikir muslim kontemporer lainnya. Untuk melihat kembali struktur bangunan epistemologi Islam, sebagai dasar bagi bangunan ilmu-ilmu keislaman, dalam upaya mewujudkan kebangkitan dan kemajuan Islam.

⁴ M. Abed Al-Jabiri, *Isykalayat al-Fikr al-‘Arabi al-Muashir*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1989, hal. 38-39.

⁵ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi (1), Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1989, hal. 46-48.

⁶ Louis Kattsoff, *Element of Philosophy, terj. Soemargono*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987, hal. 147.

B. AUTOBIOGRAFI AL-JABIRI

Muhammad Abed Al-Jabiri seorang pemikir Arab kontemporer Maroko. Lahir di Figuig atau Fejj (Fekik), sebelah selatan Maroko, pada 27 Desember 1936. Masa pendidikan dasarnya ia tempuh di sekolah swasta nasionalis (*Madrasah hurrah wathaniyah*) pada tahun 1949, sekolah agama swasta yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan. Pendidikan menengahnya ia tempuh dari 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh gelar Diploma Arabic High School dalam bidang *science* (ilmu pengetahuan) setelah Maroko merdeka.

Pada tahun 1958 Al-Jabiri melanjutkan studi diploma pada Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat, dan meraih gelar magister pada tahun 1967, dengan tesis tentang “Filsafat Sejarah Ibn Khaldun” (*Falsafatut Târikh ‘inda Ibn Khaldûn*), dibawah bimbingan M. Aziz Lahbabi. Dan pada saat itu ia sudah mulai mengajar filsafat di Universitas V Rabat Maroko. Selama masa pendidikannya, Al-Jabiri juga menggeluti aktivitas politik, ia dikenal sebagai aktifis politik berideologi sosialis, hingga kemudian pada tahun 1963 ia dipenjara dengan tuduhan makar terhadap negara.⁷ Kebesaran nama Al-Jabiri tidak lepas dari lingkungan akademis dan dunia politik yang melingkarinya, sebagaimana keluarganya yang juga aktivis di dunia politik. Salah satu pemimpin sayap kiri pecahan partai Istiqlal⁸ yakni Mehdi ben Barka, yang dalam perkembangannya partai ini kemudian memisahkan diri dan mendirikan *The Union Nationale De Forces Populaires* (UNFP) kemudian berganti nama menjadi *Union Socilieste Des Forces Populaires* (USFP).

Pada tahun 1970 Al-Jabiri menyelesaikan studi untuk memperoleh gelar Ph.D dengan disertasi tentang pemikiran Ibn Khaldun. Dalam disertasinya Al-Jabiri berbicara tentang “Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam” (*Al-Ashabiyyah wad Dawlah: Ma’âlim Nadzariyyah Khaldûniyyah fit Târikhil Islâmî*). Disertasi tersebut kemudian dibukukan pada tahun 1971. Selama dekade tersebut nama Al-Jabiri terus berkibar lewat beberapa tulisannya yang diterbitkan secara berkala baik khususnya yang berkenaan dengan Pemikiran Islam, sehingga cepat mendapat respon dari berbagai kalangan baik intelektual maupun akademisi dunia Arab.

Tahun 1976, Al-Jabiri mengenalkan dua buah karyanya tentang epistemologi (matematika dan rasionalisme modern dan metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah), disamping itu ia tetap beraktifitas dengan dunia politiknya. Hal itu terbukti dengan ia menjadi anggota biro politik USFP sejak tahun 1975, sekaligus sebagai salah satu pendirinya. Akan tetapi, pada

⁷ Berkaitan dengan aktifitas al Jabiri dalam bidang politik, khususnya *prototipe* tentang penegakan HAM dan Demokrasi lihat Muhammad Abed al Jabiri, *Syuro, Tradisi, Partikularitas, Universalitas* Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 18.

⁸ Muhammad Abed al Jabiri *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi menuju pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISOD, 2003, hal. 591.

akhirnya ia harus memilih antara dunia akademis intelektual atau tetap dalam dunia politik.⁹ Tahun 1980-1981 setelah melalui beberapa pertimbangan, pada akhirnya ia memilih untuk mencurahkan energi dan pikirannya dalam dunia intelektualitas dan menggeluti bidang keilmuan, sekaligus mengundurkan diri dari biro politik yang telah dijabatnya. Semenjak itu ia terus berkonsentrasi untuk dunia ilmiah beberapa tulisan dan artikelnya telah diterbitkan, termasuk beberapa artikel yang pernah ia presentasikan dalam beberapa forum seminar ataupun konferensi. Hingga pada akhirnya Al-Jabiri menghembuskan nafas terakhir pada Senin, 3 Mei 2010, di Casablanca, Maghribi.

C. KARAKTERISTIK PEMIKIRAN AL-JABIRI

Pemikiran Al-Jabiri banyak dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis (salah satu tesisnya, bahwa Bahasa menentukan ukuran, bentuk dan kandungan pemikiran seseorang atau kelompok) Perancis dan tokoh-tokoh post-modernis, seperti Live Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer.¹⁰ Maroko merupakan salah satu wilayah di negeri *Maghribi* (Islam wilayah Barat) yang menjadi wilayah protektorat Perancis yang mengenal dua Bahasa resmi, Arab dan Perancis. Disamping itu, di Maroko telah muncul beberapa karya terjemahan kaum post-strukturalis dan post-modernis dalam Bahasa Arab.

Pemikiran Al-Jabiri tumbuh dengan tradisi pemikiran Perancis. Dimana saat itu pemikiran Marxisme sedang berkembang di wilayah Arab. Al-Jabiri merupakan salah satu pemikir yang tumbuh dengan pemikiran Marxisme. Beberapa karya Karl Marx menjadi bahan dalam kajiannya. Keraguan Al-Jabiri terhadap efektifitas pendekatan Marxian muncul ketika mengkaji sejarah pemikiran Islam, dengan mengkaji karya Yves Lacoste tentang Ibn Khaldun.¹¹ Lacoste berupaya membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldun, hingga pada kesimpulannya, bahwa Khaldun telah mendahului Marx menyangkut doktrin “determinasi Sosial” dan “Materialisme Historis”. Metode perbandingan tradisi Islam dan Barat, mendorong Al-Jabiri mempertanyakan asumsi-asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingannya dalam mengkaji Islam. Hal tersebut menjadi titik utama kritik Al-Jabiri pada aspek metodologi dan kerangka berpikir kaum orientalis dan bukan pada konklusi mereka.

Al-Jabiri tumbuh dalam iklim rasionalisme dan demokrasi kurang dihargai oleh kultur Arab. Kekalahan Arab dalam perang Arab-Israel pada tahun 1948 dan 1967 dianggap sebagai salah satu sebab hilangnya legitimasi demokrasi. Hal ini ditandai dengan superioritasnya militer, naiknya Jamal Abdul Naseer di Mesir, merubah wacana “Demokrasi” dengan “Revolusi”. Selain itu, perang Arab-Israel tahun 1967, membawa dampak yang besar terhadap masyarakat Arab.

⁹ Muhammad Abed al Jabiri, *Syuro, Tradisi, Partikularitas, Universalitas*, hal. 85.

¹⁰ A. Lutfi Assyaukani, “*Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*”, hal. 64-65.

¹¹ M. Abed Al-Jabiri, *At-Turats wa al-Hadatsab: Dirasab wa Munaqasab*, Beirut: al-Markaz as-Tsaqafi, 1991, hal. 307-308.

Tersebarinya kultur irrasionalisme. Hilangnya Rasionalisme *nahdliyah* akhir abad ke- 19 dan rasionalisme Nasserian. Hal itu menjadi sebab keberpihakan pada tokoh-tokoh gerakan Islamis yang berorientasi Salafi (wacana spiritualitas) sebagai *counter* terhadap kegagalan penguasa Arab dalam membela kepentingan bangsa Arab menghadapi imperialisme.¹²

Abed Al-Jabiri merupakan salah satu pemikir Arab kontemporer yang rasionalis. Hal itu dibuktikan dengan kecenderungannya terhadap rasionalisme filsafat Islam klasik, pada masa Ibnu Rusyd yang dijadikan landasan legitimatif, dengan mengambil semangat intelektualnya. Sehingga dapat dikatakan bahwa kontentum ideologis pemikiran Al-Jabiri adalah rasionalisme Averroisme, atau dalam bahasanya ia sebut *al-‘Aql al-Burhani ar-Rusydi*.¹³ Kontentum ideologis (*al-madzmun al-aydiyulaji*) inilah yang kemudian terlihat dalam beberapa karya-karyanya termasuk Trilogi Epistemologi kritiknya terhadap nalar Arab.

Sebagaimana Arkoun dan Hanafi, Al-Jabiri memiliki *concern* terhadap persoalan *turast* dan *tajdid*. Sejalan dengan Arkoun, Al-Jabiri juga melakukan kritik terhadap epistemologi nalar Islam klasik. Arkoun menjadikan “kritik nalar Islam” sebagai titik tolak mencapai otentitas ajaran al-Qur’an. Berbeda dengan Arkoun, Al-Jabiri dalam karyanya tidak menyinggung persoalan pembacaan terhadap al-Qur’an, sehingga dapat dikatakan Arkoun lebih radikal dalam konteks ini. Namun demikian, analisa dan kritik epistemologi Al-Jabiri terhadap “nalar Arab” merupakan kajian yang cukup komprehensif yang ditulis secara sistematis dalam trilogi karyanya Kritik Nalar Arab (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabi*), yang mana hal tersebut tidak dilakukan oleh Arkoun.¹⁴

Dalam pembacaan tradisi pemikiran Islam, Al-Jabiri dengan tegas menyatakan posisinya dan membatasi tawaran metodologisnya pada metode strukturalis Perancis, yang melihat pemikiran sebagai sebuah sistem holistik. Al-Jabiri menawarkan pendekatan “historitas” (*tarikhiyah*), “obyektifitas” (*maudu’iyyah*), dan “kontinuitas” (*istimroriyah*). Historitas dan obyektifitas dapat diartikan sebagai *fashl al-qari’ ‘an al-maqrū’* (pemisah antara pembaca dan obyek bacaannya), sedangkan kontinuitas dapat berarti *washl al-qari’ ‘an al-maqrū’* (menghubungkan pembaca dengan obyek bacaannya).¹⁵

Untuk menghadapi tantangan modernitas, Al-Jabiri melakukan upaya rekonstruksi “semangat kritis dan rasional” mengembalikan watak historitas turast, dengan menempatkannya dalam konteks sosial, politik, kultural, dan ideologisnya, melalui pembentukan nalar Arab dan analisis struktural terhadap nalar Arab. Dengan kata lain, Al-Jabiri melakukan analisis formatif

¹² Ibid., hal. 252.

¹³ Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, “Kritik Nalar Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri” dalam M. Aunul A.S (edt.) Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah, Jakarta: Mizan, 2001, hal. 302.

¹⁴ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi (1)*, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, hal. 11-12.

¹⁵ Ahmad Baso, *Postmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis “Kritik Nalar”* M. Abed al-Jabiri, dalam Ahmad Baso (edt.) *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, hal. xxi-xxii.

(*tahlil takwini*) dan analisis struktural (*tahlil bunyawī*).¹⁶ Oleh karena itu, Al-Jabiri dapat dikategorikan sebagai tipologi pemikir “reformistik” yang menggunakan metode dekonstruksi terhadap tradisi (*turast*).

D. EPISTEMOLOGI NALAR ARAB AL-JABIRI

1. Grand Proyek Kebangkitan Arab-Islam dan Sense of Crisis Al-Jabiri

Memahami karya Al-Jabiri dalam “*Takwin Al-‘Aql Al-Araby*”, tak bisa dilepaskan dari konteks kebangkitan Arab-Islam yang menjadi grand proyek (*masyru’ nahdhawy*) Al-Jabiri. Karya tersebut merupakan buku pertama dari seri Kritik Nalar Arab yang dimaksudkan sebagai rumusan awal atas grand proyek tersebut. Untuk memahami kegelisahan (*sense of crisis*) Al-Jabiri dalam karya ini, diperlukan kesabaran membaca-memetakan pemikirannya secara global yang melatari gagasannya tentang Kritik Nalar Arab, untuk kemudian memahami kegelisahan-kegelisahannya secara spesifik sebagaimana ia artikulasikan dalam karyanya.

Kritik Nalar Arab lahir dari keprihatinan Al-Jabiri atas gagalnya kebangkitan Islam dalam hegemoni Barat, baik politik maupun kultural, yang ia tengarai disebabkan terutama oleh tidak efektifnya upaya kebangkitan Islam yang diusung para pendahulu, bahkan ia sebut telah menyimpang dari mekanisme semestinya. Penyimpangan itu –dalam pandangannya- diawali dengan seruan berpegang pada tradisi masa lalu (*turats*) atau kembali kepada “prinsip-prinsip dasar”, tetapi bukan dalam pengertian menjadikan prinsip dasar sebagai landasan kebangkitan, sebagai sandaran untuk melakukan kritik terhadap masa kini, sebagai batu lompatan ke masa depan, malah membekukan dan menjadikannya sebagai wahana romantisme masa lalu.¹⁷

Sebagaimana *concern* para pemikir lainnya dalam upaya kebangkitan Arab-Islam kontemporer, al-Jabiri menilai setidaknya ada dua karakter yang melekat, yaitu; *pertama*, pembelaan tradisi (*turast*) yang berlebihan dalam rangka mempertahankan identitas dari ancaman pihak asing. Dengan demikian, proses kembali pada “prinsip dasar” yang sejatinya dilakukan dengan paradigma kritis, diorientasikan untuk melampaui masa lalu dan melompat ke masa depan, pada akhirnya bertabrakan satu sama lain, tumpangtindih dan lebih merupakan upaya berlindung ke masa lalu dari tekanan pihak asing.¹⁸ *Kedua*, pembelaan tradisi yang berlebihan, pada gilirannya melapangkan jalan bagi tradisi (*turats*) mengukuhkan otoritasnya, dan membentuk kesadaran yang semakin jauh dari realitas. Tak ayal, titik tolak pemikiran lantas bukan dari realitas, tetapi dari kesadaran yang telah dibentuk sedemikian rupa oleh tradisi, sehingga realitas kontemporer dibaca hanya dengan kacamata tradisi.¹⁹

¹⁶ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi (1), Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, hal. 14.

¹⁷ M. Abid Al-Jabiri, *Qadbiya Al-Fikr Al-Araby; Al-Mas’alah Al-Tsaqafiyah*, hal. 63.

¹⁸ M. Abid Al-Jabiri, *Isykalīyat Al-Fikr Al-‘Araby Al-Mu’ashir*, hal. 30.

¹⁹ M. Abid Al-Jabiri, *Al-Turats Wal-Haddasab; Dirasat wa Munaqasyat*, Beirut: Markaz Al-Saqafy Al-Araby, 1991, hal. 50.

Persoalan-persoalan tersebut, bagi Al-Jabiri lebih merupakan persoalan kesadaran masa lalu yang membudaya dikalangan masyarakat Arab, yang “tanpa sengaja” diproyeksikan pada masa kini, dan yang selama ini mengikat mereka dengan janji-janji kebangkitan Islam. Karenanya, perlu dilakukan rekonstruksi atas “kesadaran” masa lalu, masa kini, dan hubungan antara keduanya (*i’adatu bunyatil-wa’yi bil-madhi wal-hadhir wal-‘ilaqah bainahuma*), dalam arti, perlu upaya dekonstruksi-penulisan ulang (*ta’rikhiyah*) terhadap sejarah masa lalu dan merekonstruksinya sebagai tradisi (*turats*) yang dilestarikan sekaligus dibatasi kekuatannya.²⁰

Persoalan mekanisme pembelaan tradisi (*turats*) yang berlebihan dan mengukuhkan otoritas tradisi –sebagaimana disebutkan, bagi Al-Jabiri amat berkelindan dengan bahkan telah menjadi karakter budaya bangsa Arab. Harus ada upaya melepaskan diri dari otoritas “refrensial” (*ithar al-marja’i*) model Arab-Islam abad pertengahan tersebut, namun bukan dalam kerangka mengabaikan tradisi. Melepaskan diri dari otoritas tradisi, dalam arti mengkajinya secara kritis dan melampauinya, menurut Al-Jabiri tidak dapat terwujud kecuali dengan mendekonstruksi-merekonstruksi strukturnya, menyusun kembali keterkaitannya satu sama lain dan dengan orientasi memulihkan historitasnya, keutuhan konsep dan kategori-kategorinya.²¹

Sederet keprihatinan Al-Jabiri seperti dipaparkan, bagi penyusun sekaligus merupakan gambaran riil wajah kebudayaan Arab kontemporer, yang dialami sekaligus menjadi kegelisahannya. Budaya yang Al-Jabiri sebut tengah membangun proyek kebangkitan, namun dengan nalar yang “tertidur”, nalar yang tidak mampu melakukan evaluasi secara menyeluruh terhadap mekanisme, konsep dan pemikiran-pemikirannya.²² Pembacaan-pembacaan yang cermat dan kontinyu lantas sangat dibutuhkan untuk menganalisa secara kritis-komprehensif struktur dan karakteristik budaya Arab, kendati upaya tersebut telah dimulai sejak ratusan tahun lalu dan telah menghasilkan produk pemikiran, konsep dan teori final seputar kebudayaan Arab. Namun, bagi Al-Jabiri, pembacaan-pembacaan itu, baik oleh kelompok tradisionalis, orientalis, sosialis, bahkan yang kekiri-kirian, masih tampak diarahkan model-model masa lalu, atau oleh dorongan-dorongan ideologis-kondisional, sehingga pembacaan kelompok-kelompok tersebut membatasi semata pada hal-hal yang “ingin diungkap” atau ingin “dibuktikan” dan tak lebih.

Membaca kebudayaan Arab, menurut Al-Jabiri tidak bisa tidak harus dimulai dengan “mengkaji secara epistemologis” nalar Arab sebagai bagian yang tersusun dan terbentuk didalamnya, yang pada saat bersamaan juga memproduksi sekaligus mereproduksinya, maka proses kritik yang ia maksudkan adalah upaya membebaskan diri dari kungkungan pembacaan-pembacaan dominan serta membongkar realitas budaya Arab dengan beragam cabangnya, tanpa terkait dengan perspektif-perspektif dominan. Pemikiran yang mendominasi perkembangan Arab

²⁰ M. Abid Al-Jabiri, *Iykalīyat Al-Fīkr Al-‘Arabi Al-Mu’ashir*, hal. 38.

²¹ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi (1)*, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, hal. 204.

²² *Ibid.*, hal. 206

dan kebudayaan Arab pada umumnya adalah pemikiran primitif (*bada'i*) dan sederhana (*bashitah*). Dalam analisisnya, Al-Jabiri berusaha memperlihatkan sejauh mana problematika sejarah kultural Arab, yang membutuhkan penulisan kembali dan rekonstruksi. Dalam kerangka ini, Al-Jabiri menemukan persoalan-persoalan pada realitas sejarah kebudayaan Arab, diantaranya;²³

- a. Sejarah kultural Arab sebagaimana yang kita baca saat ini adalah sejarah yang terpotong-potong, sejarah pertentangan 'opini' dan bukan merupakan sejarah konstruksi opini. Metode yang ditempuh para pendahulu ditentukan oleh situasi saat itu. Sejarah kultural Arab sebagaimana yang mendominasi saat ini adalah sejarah ilmu dan disiplin pengetahuan yang saling terpisah satu dengan lainnya.²⁴ Dalam sejarah perseturuan, keragaman, pertarungan dan diskontinuitas tersebut terkubur sejarah keutuhan, kesatuan, integrasi dan kontinuitas.
- b. Bahwa sejarah kultural Arab sebagaimana mendominasi saat ini adalah sejarah ilmu dan disiplin Islam yang satu sama lain terputus. Sejarah fiqh terpisah dari sejarah nahwu, dari kalam, filsafat dan seterusnya. Dalam hal ini Al-Jabiri –untuk memudahkan penulisan kembali sejarah- menghendaki terjaganya keterkaitan antar masing-masing disiplin, sehingga dapat diyakini adanya sisi integratif dan kesatuan di balik keragaman.
- c. Era yang terlukiskan dalam sejarah kultural Arab saat ini bersifat statis, tidak menampilkan suatu perkembangan pemikiran Arab dan peralihannya dari satu kondisi kepada kondisi lain, hilangnya kepekaan historis dan menjadikannya penggalan-penggalan masa lalu sebagai fenomena yang hadir bersamaan dan bukan fase-fase yang berkesinambungan.
- d. Adanya ketumpangtindihan era kultural sejarah Arab antara ruang dan waktu. Dalam kesadaran, sejarah kultural Arab lebih berkaitan dengan tempat daripada waktu. Sejarah kultural Arab adalah sejarah Kufah, Bashrah, Damsyiq, kairo dll. Hal tersebut yang berakibat pada pembentukan karakter sejarah kultural Arab menjadi sejarah “kepulauan kultural” yang eranya terpisah satu sama lain sebagaimana tempatnya. Kepulauan kultural ini selanjutnya hadir dalam kesadaran Arab kontemporer secara tak berkesinambungan dan a-historis. Sesuatu yang menjadikan kesadaran historis Arab didasarkan pada akumulasi, bukan pada kesinambungan, berdasar pada tumpukan bukan pada sistem.
- e. Bahwa sejarah kultural Arab Islam dicirikan dengan keterputusan yang mendominasi hubungan antara sejarah kultural Arab dengan sejarah kultural dunia, terutama setelah melihat nyata hilangnya “peran sejarah” (*ad-daur as-saqafy*) budaya Arab Islam dalam sejarah dunia (*Islam is holliday from world history*).

²³ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1)*, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, hal. 46-48.

²⁴ *Ibid.*, hal, 72.

Lima poin persoalan spesifik ini merupakan temuan Al-Jabiri dalam menelusuri kebudayaan Arab dan menjadi kegelisahannya lebih lanjut. Lima poin ini kemudian memaksa Al-Jabiri mengambil jalan dekonstruksi dengan cara membagi pembacaannya dalam dua tahap, tahap analisa formatif (*at-tahlil at-takwini*) terhadap proses-proses pembentukan kebudayaan Arab, disusul kemudian dengan analisa struktural (*at-tahlil al-bunyawi*) atas sistem epistemologi yang berbenturan satu sama lain dalam sistem kebudayaan Arab. Maka buku "*Naqd Al-'Aql Al-'Araby; Takwin Al-'Aql Al-'Araby*," seperti kita kaji hari ini diselesaikan dengan dua kerangka pembahasan tersebut.

Hal yang menjadi pokok kegelisahan Al-Jabiri dalam karyanya, "*Naqd Al-'Aql Al-'Araby; Takwin Al-'Aql Al-'Araby*," menurut penyusun –seperti juga ditegaskannya- ada pada ketidakseriusan, ketidakcermatan dan putus-putusnya upaya untuk membaca ulang kebudayaan Arab secara proporsional, kritis dan menyeluruh. Yang terjadi justru sebaliknya, yaitu pembacaan-pembacaan yang masih tampak diarahkan model-model masa lalu, atau oleh dorongan-dorongan ideologis-kondisional, baik oleh kelompok tradisionalis, orientalis, sosialis, bahkan yang kekiri-kirian, sehingga pembacaan kelompok-kelompok tersebut membatasi semata pada hal-hal yang "ingin diungkap" atau ingin "dibuktikan". Karenanya, melalui buku pertama seri Kritik Nalar Arab ini, Al-Jabiri berusaha menghadirkan pembacaan baru tetapi berbeda dari para pemikir muslim kontemporer lainnya. Pembacaan yang ia kemas dalam dekonstruksi budaya Arab-Islam dan rekonstruksi epistemologi Islam, melalui dua tahap pembahasan secara terpisah tetapi saling melengkapi, yaitu tahap analisa formatif terhadap mekanisme pembentukan sistem kebudayaan, kemudian dilanjutkan dengan tahap analisa struktural-epistemologis terhadap struktur kebudayaan Arab.

2. Paradigma Nalar Arab Al-Jabiri

Istilah "nalar Arab" (*al-'aql al-'arabi*) merupakan gagasan Al-Jabiri terkait dengan kritik tradisi dan wacana keagamaan. Al-Jabiri menggunakan istilah tersebut untuk membedakan dengan "pemikiran" (*al-fikr*). Dalam pandangannya, "pemikiran" hanya mengacu pada muatan dan isi pemikiran, yakni sekumpulan pandangan dan pemikiran yang dengannya masyarakat mengungkapkan *concern*, ideal-ideal etik, doktrin-doktrin mazhab serta ambisi sosial politiknya. Dalam hal ini, pemikiran lebih mengacu pada pemikiran sebagai muatan produk (*al-fikr ka'muhtawa*). Berbeda dengan pengertian "nalar" (*al-'aql*) yang mengacu pada pemikiran perangkat untuk memproduksi pemikiran (*al-fikr ka'adah*). Dengan kata lain, "pemikiran" dalam pengertian ini semakna dengan ideologi.²⁵ Namun demikian, perbedaan tersebut merupakan keharusan untuk kepentingan metodologis, baik pemikiran sebagai produk atau sebagai perangkat

²⁵ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1), Takwin al-'Aql al-'Arabi*, hal. 23.

untuk memproduksi, keduanya merupakan hasil dari pergesekan dengan konteks sosio-kultural tertentu.

Al-Jabiri dalam gagasannya, untuk menghadapi problem modernitas, perlunya kita berpikir melalui suatu kebudayaan tertentu artinya berpikir melalui sistem referensial (*manzhumah marji'iyah*) yang membentuk koordinat-koordinat dasarnya yakni faktor-faktor penentu dan pembentuk kebudayaan tersebut, yang berupa warisan kultural, lingkungan sosial, cara pandang terhadap masa depan bahkan pandangannya terhadap alam, dunia dan manusia. Dengan demikian, al-Jabiri membatasi konsep “nalar Arab” yakni pemikiran sebagai perangkat untuk menelurkan produk-produk teoritis yang dibentuk oleh suatu kebudayaan yang memiliki kekhasan tersendiri; kebudayaan yang memuat sejarah peradaban Arab, mencerminkan realitas dan ambisi-ambisi masa depan serta mencerminkan dan mengekspresikan rintangan yang menghambat kemajuan dan sebab-sebab kemundurannya saat ini.²⁶ *Concern* al-Jabiri terhadap “nalar Arab” adalah pada wilayah epistemologi, sehingga produk pemikiran Arab-pandangan, teori, mazhab atau dengan kata lain ideologi berada diluar perhatiannya.

Untuk menjelaskan kerancuan maksud “nalar” sebagai perangkat berfikir dan bukan produk pemikiran, al-Jabiri mengambil pembedaan yang dibuat oleh Lalande antara nalar pembentuk atau aktif (*al-‘aql al-mukawwin au al-fa’il*), dan nalar terbentuk atau dominan (*al-‘aql al-mukawwan au as-sa’id*). Nalar yang pertama adalah aktifitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menelaah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Dengan kata lain, nalar aktif adalah naluri yang dengannya manusia mampu menarik asas-asas umum dan niscaya, berdasar pemahamannya terhadap hubungan antara segala sesuatu. Nalar ini sama pada seluruh manusia. Sedangkan nalar kedua, nalar dominan, adalah sejumlah “asas dan kaidah yang dijadikan pegangan dalam berargumentasi (*istidlal*)”. Nalar tersebut berbeda antara satu periode dengan periode lainnya, termasuk antara satu orang dengan orang lain.²⁷ Nalar ini bersifat terbentuk dan dapat berubah sekalipun dalam batas-batas tertentu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa “nalar Arab” yang dimaksud al-Jabiri adalah nalar terbentuk (*al-‘aql al-mukawwan*) yakni sejumlah asas dan kaidah yang dimunculkan kebudayaan Arab yang terkait dengannya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan atau sistem epistemik yang tidak bisa dielakkan.²⁸ Adapun nalar pembentuk merupakan karakteristik yang membedakan manusia dari binatang, dalam istilah klasik disebut dengan “*al-quwwah an-natiqah*”.

Al-Jabiri adalah salah satu pemikir Arab kontemporer yang memiliki *concern* terhadap persoalan turast dan tajdid, dengan upaya membangun sebuah epistemologi baru yang sesuai dengan perkembangan masyarakat hari ini. Ia merasa tidak puas dengan usaha pembaharuan yang

²⁶ Ibid., hal. 26.

²⁷ Ibid., hal. 28.

²⁸ M. Abed Al-Jabiri, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi (1), Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, hal. 29.

dilakukan oleh intelektual muslim seperti gerakan salaf, yang dalam pandangannya terlalu mengagungkan pencapaian masa silam sehingga cenderung mengabaikan realitas sosial masyarakat. al-Jabiri juga mengkritik model pembaharuan kelompok liberal yang tanpa batas, mengadopsi peradaban Barat untuk membangun peradaban umat Islam, dan mengadopsi metodologi Barat dalam menilai *turats*, yang tanpa disadari, bahwa ketika mengadopsi metodologi tersebut, dengan sendirinya juga mengadopsi *worldview* para orientalis. Dan sebagai gantinya al-Jabiri membangun gagasan epistemologi nalar arab dengan tiga epistemologi yaitu epistemologi *Bayani*, *Irfani*, dan *Burhani*.

3. Trilogi Formasi Epistemologi Nalar Al-Jabiri

Formasi Epistem Bayani

Faktor utama proses terbentuknya episteme bayani adalah prioritas dan otoritas bahasa Arab sebagai bahasa wahyu. Dan kultur Arab yang mampu berinteraksi dengannya. Hal ini didasarkan pada fakta historis, bahwa aktifitas ilmiah sistemik yang pertama kali dilakukan nalar Arab adalah mengumpulkan Bahasa Arab dan menetapkan kaedah-kaedah kebahasaan, sehingga Islam tetap bercorak Arabik dan tidak mungkin melepaskan diri dari Bahasa Arab. Sebab al-Qur'an adalah "*kitabun arabiyyun mubin*" yang tidak mungkin dialihkan kedalam bahasa lain tanpa mengalami penyimpangan.²⁹ Dogma bahasa Arab sebagai bahasa wahyu, menjadikan aktifitas pengumpulan bahasa Arab di era kodifikasi dianggap sebagai mukjizat. Proses pengumpulan dan kodifikasi bertolak dari kekhawatiran terjadinya penyimpangan dengan tersebarnya "lahn" (dialek yang menyimpang), akibat percampuran dengan kultur selain Arab.³⁰

Korelasi antara Bahasa dan pemikiran dan batasan-batasan Bahasa. Herder (1733-1803) seorang pemikir Jerman menyatakan, bahwa bahasa memiliki peran mendasar dalam membentuk cara pandang manusia terhadap alam. Bahasa bukan hanya alat berpikir, tetapi juga modal yang didalamnya pemikiran terbentuk. Untuk memahami kebenaran atau estetika, tidak mungkin, kecuali sesuai dengan pengertian, muatan dan bentuk yang diberikan oleh Bahasa. Dengan demikian bahasa "menetapkan batasan-batasan dan membentuk garis lingkaran bagi setiap pengetahuan manusia".³¹

Epistem "*Bayani*" merupakan pijakan awal nalar tekstual (*bayani*) al-Jabiri sebagai landasan kritik nalar Arabnya. Dalam pandangannya, sumber utama epistem *bayani* adalah teks dan wahyu. Nalar bayani efektif bekerja pada wilayah hukum Islam, studi-studi gramatika, filologi, dan teologi (*kalam*) sebagai materi pengetahuan yang bersumber dari teks al-Qur'an dan

²⁹ Ibid., hal. 112.

³⁰ Ibid., hal. 124.

³¹ Ibid., hal. 113.

as-Sunnah, karena secara ideologis, kekuatan otoritatif yang menentukan nalar ini adalah dogma Islam.

Pola pikir episteme bayani lebih mendahulukan analogi (*qiyas*) daripada logika (*mantiq*) melalui silogisme dan premis-premis logika. Dalam tradisi bayani, epistemologi tekstual kebahasaan (asal dan cabang; lafad dan makna) lebih diutamakan daripada epistemologi kontekstual-analitis maupun spiritual-gnosis batiniah. Secara praktis, nalar bayani ditandai oleh al-Jabiri dengan apa yang ia sebut sebagai tiga kekuasaan; *pertama*, kekuasaan kata (*al-lafz*), kekuasaan ini tampak pada upaya para pemikir menginterpretasi kata yang terkandung dalam teks al-Qur'an dan as-Sunnah, seperti tunggal atau jamak, umum atau khusus, terikat atau tidak (*mutlak atau muqayyad*), eksplisit atau implisit dan sebagainya. *Kedua*, kekuasaan asal (*al-ashl*), baik asal sebagai sumber pengetahuan seperti ijma' kaum salaf, atau asal sebagai dasar dalam analogi (*qiyas*) untuk memecahkan masalah yang dianggap sebagai cabangnya. *Ketiga*, kekuasaan serba kemungkinan (*at-tajwiz*), yaitu tidak adanya kepastian hubungan sebab akibat, baik yang bersumber dari pandangan teologi Asy'ariyah yang berpendapat bahwa segala sesuatu mungkin terjadi jika Allah menghendaki, atau bersumber dari tasawuf, yang mengembangkan dogma tentang *karamah* para wali. Ketiga kekuasaan ini saling terkait dan berhubungan satu sama lainnya.³²

Nalar episteme bayani bermula dari proses perumusan kalam (percakapan, bahasa) orang Arab yang ditunjukkan untuk membakukan sistem relasi di antara unsur-unsurnya menjadi satu kaidah yang sistematis. Kaidah dan prinsip-prinsip kebahasaan seperti ilmu *nahwu*, *sharf*, *balaghah*, *mantiq* dan lainnya. Sebagai contoh kegiatan keilmuan Islam yang sangat dipengaruhi nalar ini adalah disiplin ilmu fiqh. Seperti metodologi qiyas Syafi'i yang dipengaruhi oleh nalar nahwu sebagai salah satu metode untuk menghasilkan dan menggeneralisir hukum-hukum.

Dalam kesimpulannya, Al-Jabiri berpandangan bahwa, unsur-unsur yang dominan dari nalar bayani lebih membatasi diri pada wilayah permukaan bahasa dengan menghindari *ta'wil*. Membatasi diri pada satu definisi yang menggambarkan sifat (*ta'rif bi al-rasm*) dan bukan pada substansi dan hakikat (*ta'rif bi al-had*), anti kausalitas, kecenderungan terhadap *munasabah* (kesepadanan antara satu peristiwa dengan peristiwa lainnya) dan 'adah (hukum kebiasaan, bukan kepastian), menolak ide ketakberhinggaan, cenderung qiyas fiqh dalam penalaran, bertitik tolak dari pola baku fi'il dalam Bahasa dan pemikiran, serta mengaitkan format Bahasa dan pikiran kedalam bentuk yang baku.

³² M. Abed Al-Jabiri, *Bunyab al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tablilyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1992, hal, 560-561.

Formasi Epistem 'Irfani

Berbeda dengan nalar bayani yang bersumber utama dari teks wahyu, epistem *'Irfani* bersumber dari pengalaman (*experience*). Pengalaman hidup sehari-hari yang otentik merupakan pengetahuan yang ternilai. Untuk mengetahui adanya *Zat* yang maha Kuasa, seseorang tidak perlu menunggu turunnya teks (wahyu). Validitas kebenaran epistem 'irfani hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*ar-ru'yah al-mubasyirah*), intuisi, *az-zauq* atau psiko-gnosis.³³

Pola nalar *'irfani* mendasarkan diri pada *ilham* dan *kasyf* sebagai sumber utama dalam pengetahuannya. Nalar ini menjadikan kandungan tradisi-tradisi pra-Islam sebagai "hakikat", yang dijadikan sebagai kandungan "esoteris" (batin), dari yang diungkapkan oleh teks-teks agama secara lahir (*zahir*). Nalar 'irfani berusaha menyesuaikan konsep yang diperoleh melalui *kasyf* dengan teks. Sebagaimana pandangan Ghazali, zahir teks dijadikan *furu'*, sedangkan konsep atau pengetahuan *kasyf* sebagai al-ashl (pokok). Dengan demikian, nalar 'irfani tidak memerlukan syarat 'illah sebagaimana dalam epistem bayani, akan tetapi hanya berpedoman pada isyarat (petunjuk batin).

Al-Jabiri memetakan nalar *'irfani* menjadi tiga tipe; *pertama*, pemikiran yang melampaui sikap *'irfani* sebagai pertahanan diri, kelompok ini dapat ditemukan pada nalar kalangan sufi atau *ashab al-ahwal wa al-syatahat*; *kedua*, pemikiran yang lebih mengedepankan watak filosofis, nalar ini sebagaimana dikembangkan dalam tasawuf falsafi seperti Ibnu Arabi dengan konsep kebahagiaannya, Ibnu Sina dengan teori filsafat *isyraqiyah*; *ketiga*, nalar yang lebih mengedepankan dimensi mistis, nalar ini banyak ditemukan di kalangan filosof Ismailiyah dan Mutashawifah bathiniyah. Ketiga kelompok tersebut yang dimaksud Al-Jabiri dengan sebutan al-irfaniyunitu.³⁴

Al-Jabiri dengan tegas menolak nalar epistem 'irfani. Salah satu tokoh yang dianggap sebagai representasi pengikur nalar 'irfani adalah al-Ghazali. Al-Jabiri menilai, tokoh seperti al-Ghozali harus ditinggalkan, karena ia dianggap telah mencampur antara ajaran Islam dan gnotisisme yang diadopsi dari Ibnu Sina. Kesuksesan tasawuf al-Ghazali dianggap sebagai dogma ortodok, memasukkan tasawuf melalui fiqh.

Formasi Epistem Burhani

Nalar *Burhani* merupakan epistem yang bersumber pada realitas atau *al-waqi'*, baik realitas alam, sosial, humanitas ataupun keagamaan. Pengetahuan yang lahir dari nalar Burhani disebut sebagai *al-'ilm al-hushuli*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika (*mantiq*), bukan melalui otoritas teks atau otoritas intuisi. Sumber otoritatif

³³ M. Abed Al-Jabiri, *Bunyab al-'Aql al-'Arabi*,... hal. 373-374.

³⁴ Ibid., hal. 269.

epistem burhani adalah eksperimentasi dan penalaran akal dengan kerangka teoritis dalil-dalil logika atau disebut silogisme, dalam bahasa Al-Jabiri disebut *qiyas jami'*.

Al-Jabiri meringkas perkembangan nalar burhani di Andalusia dan Maghribi (dengan Cordova sebagai pilar utamanya) menjadi dua periode: periode penegasan eksistensi dan jati diri, yang dipelopori oleh Ibn Hazm dan periode kedewasaan dan kematangan dengan Ibn Rusyd sebagai eksponen utamanya. Nalar burhani berkembang kedalam peradaban Arab Islam dibawa Al-Kindi melalui karyanya *al-Falsafah al-Ula*. Sebuah karya filsafat yang dikembangkan dari filsafat Aristoteles. Al-Kindi menegaskan bahwa filsafat merupakan ilmu pengetahuan yang menempati posisi utama, yang mampu mengetahui hakekat sesuatu. Upaya nalar burhani Al-Kindi lebih bersifat parsial dan pragmatis, pengembangan nalar Al-Kindi lebih ditujukan sebagai kritik terhadap kalangan fuqaha yang anti filsafat.³⁵

Tawaran nalar burhani yang dikemukakan oleh al-Jabiri adalah untuk melengkapi kekurangan kedua epistem sebelumnya, yaitu bayani dan irfani. Dalam pengamatan al-Jabiri burhani merupakan jalan keluar dari pandangan irrasional, dengan mengamati sejauhmana kelangan umat Islam mengapresiasi tradisi filsafat Aristoteles. Tapi perkembangan nalar burhani diwilayah Timur dunia Islam tidak menarik perhatian al-Jabiri, terutama sejak periode al-Farabi dan Ibnu Sina yang orientasinya lebih didominasi persoalan-persoalan ilmu kalam (dalam arti dibatasi oleh ruang lingkup pemikiran bayani), sehingga pemecahan yang ditawarkan berasal dari tradisi irfani yang membenarkan penyatuan agama dan filsafat dan pengakuan terhadap ajaran emanasi (*al-faidh*).³⁶

4. Tawaran Metodologi Al-Jabiri

Sebagai pembacaan terhadap tradisi (turast) dan penyikapan pada modernitas, Al-jabiri menawarkan sebuah metodologis sebagai pemecah nalar Arab kontemporer, yakni “objektivisme” (*maudlu'iyah*) dan “rasionalitas” (*ma'quliyah*). Objektivisme bermaksud menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya sendiri (pada masa lalu), sedangkan rasionalitas menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita (pada masa sekarang). Dengan kata lain, objektivisme meniscayakan adanya pemisahan antara objek kajian (tradisi) dengan sang subjek (pengkaji), dan rasionalitas meniscayakan adanya pertautan antara tradisi dengan keberadaan kekinian. Untuk mencapai objektivisme yang dimaksud, Al-Jabiri kemudian menawarkan tiga macam pendekatan:

Pertama, metode strukturalis. Artinya dalam mengkaji sebuah tradisi kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya. Pengkajian ini membuang jauh-jauh berbagai jenis pemahaman *a priori* dari keinginan-keinginan yang merupakan konstruk masa kini. Teks di sini dipahami

³⁵ M. Abed Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*,... hal. 416.

³⁶ Ibid., hal. 436

sebagai sebuah korpus, satu kesatuan, sebuah sistem (struktur). Pendekatan ini juga berarti upaya untuk merombak struktur tersebut dengan menjadikan sistem bakunya sebagai variabel yang berubah-ubah (bukan struktur). Seperti perubahan sesuatu yang absolut menjadi temporal.

Kedua, analisis historis. Ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si empunya teks, yang telah dianalisis dalam pendekatan pertama, dengan lingkup sejarahnya, dengan segenap ruang lingkup budaya, politik, dan sosiologisnya. Pertautan semacam ini penting, karena dua hal: pertama, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji; dan kedua, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis di atas. Validitas yang dimaksud bukanlah kebenaran logis, yang merupakan tujuan utama strukturalisme, melainkan kemungkinan historis (*al-imkan al-tarikhi*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui secara jeli apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*) dan apa yang tidak dikatakan (*not said*), juga apa saja yang dikatakan namun didiemkannya.

Ketiga, kritik ideologi. Maksudnya, mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik, yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu, atau yang disengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam satu sistem pemikiran tertentu yang jadi rujukannya. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan satu-satunya cara untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya. Ini dalam rangka melekatkan dalam dirinya satu bentuk historisitas atau sebagai produk sejarah.

Ketiga pendekatan ini merupakan langkah pertama dari metodologi Al-Jabiri, langkah kedua adalah apa yang dinamakannya sebagai “rasionalitas”, yakni usaha untuk mempertautkan tradisi dengan konteks kekinian (*modernitas*). Langkah kedua ini berusaha untuk merekonstruksi (membangun kembali) tradisi dalam bentuk yang baru, dengan pola-pola hubungan yang baru pula, sehingga menjadikannya kontekstual dan membumi dengan keberadaan kita sekarang.³⁷

4. Autokritik Formasi Nalar Arab Al-Jabiri

Dalam interaksinya, trilogi epistem dalam peradaban Islam mengalami tiga fase interaktif. *Fase pertama* disebut *al-tadakhul al-takwini*, ditandai dengan masing-masing epistem mencari eksistensi dan memberikan pengaruh secara independen terhadap peradaban Arab Islam yang berakhir dengan benturan epistemologi pada abad ke 5 Hijriyah. *Fase kedua* disebut *al-tadakhul al-talfiqi*, terjadi rekonsiliasi antar epistem. Rekonsiliasi pertama terjadi antara epistem *bayani* dan *irfani* berkembang pada masa Al-Harits al-Muhasibi, antar *bayani* dan *burhani* pada masa al-Kindi, dan antara *burhani* dan *irfani* pada masa Ikhwan al-Shafa dan filsuf Isma'ili. Pada fase rekonsiliasi ini, dalam pandangan Al-Jabiri, nalar Arab tidak mengalami perkembangan,

³⁷ M. Abed Al-Jabiri, *Bunyab al-'Aql al-'Arabi*, hal. 19-30.

rekonsiliasi lebih dimaksudkan untung kepentingan-epentingan ideologis dan partisan untuk mengukuhkan salah satu epistem. Fase ketiga adalah disebut *iadah al-ta'sis*, penyusunan ulang epistem,³⁸ sebagaimana yang dilakukan Al-Jabiri.

Kajian Al-jabiri dalam trilogi nalar epistemnya tidak dapat dipisahkan dari strukturalisme³⁹, dengan upaya melampaui pendekatan historis yang dilakukan oleh para linguist sebelumnya. Selain itu, Al-Jabiri memfokuskan kajiannya pada aspek sinkronis bahasa. Dengan mengungkap hubungan sistematis di antara bentuk-bentuk bahasa, yang diperoleh dengan membandingkan data-data objektif yang diambil dari metode diakronis, dan perbedaan di antara hubungan sistematis dalam berbagai tahap perkembangan bahasa.⁴⁰

Nalar epistem Al-Jabiri juga tidak bisa dipisahkan dari dikotomi klasik filsafat Islam antara Timur (*al-Masyriq*) dan Barat (*al-Magrib*). Hal tersebut terlihat dari keberpihakan Al-Jabiri terhadap salah satu epistemnya. Sebagaimana Taha Abdul Rahman dalam kesimpulannya;

ولا نعلم معترضاً أبلغ في التجزئ من الجابري، فهو لا يجزئ التراث بحسب القطاعات أو قل "النطاقات" المعرفية: البرهان و البيان و العرفان، فحسب، بل يجزئه أيضاً بحسب المواطن أو قل "المناطق" المعرفية، فمنطقة الغرب الإسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلاني برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها توجه فكري عرفاني.⁴¹

Nalar Arab Al-Jabiri terhadap turast, tidak didasarkan pada trilogi epistemnya saja, yakni epistem *burhani*, *bayani*, dan *'irfani*, akan tetapi juga nalar Arab Al-jabiri juga dipengaruhi oleh rasionalitas wilayah, dalam pandangannya wilayah Islam Barat lebih didominasi oleh epistem *burhani*, sedangkan wilayah timur lebih didominasi oleh epistem *'irfani*. Al-Jabiri memandang nalar *burhani* sebagai jalan keluar yang rasional. Oleh karena itu Al-Jabiri dapat dikatakan sebagai pemikir "geoeπισtem sentris", *bayes* pengetahuan Islam Barat dan Islam Timur, dengan kecenderungan nalar kepada epistemologi Islam Barat.

F. PENUTUP

Kritik epistem nalar Arab Al-Jabiri merupakan concern terhadap upaya kebangkitan dan kemajuan epistemologi Arab Islam sebagai kerangka solusi atas kebekuan dan kejumudan, nalar Arab. Melalui kritik nalar Arabnya, Al-Jabiri berusaha melakukan pembacaan problem turats dan tajdid, secara proporsional, kritis dan menyeluruh. Al-Jabiri membawa sebuah tawaran

³⁸ Ibid., hal. 486.

³⁹ Kajian utama strukturalisme adalah meneliti cara-cara dan mekanisme berbahasa yang meliputi tutur kata dan bunyi dalam kaitannya dengan sejarah, institusi sosial, dan konteks di mana Bahasa tersebut berkembang. Strukturalisme dikembangkan oleh seorang linguistik Swiss, Ferdinand de Saussure melalui karyanya "*Course de Linguistique General*" Lihat Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.

⁴⁰ Dalam kajian diakronis, bahasa diselidiki dengan mengamati institusi dan respon masyarakat penutur dalam konteks sejarah tertentu. Lihat Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: PT LKiS, 2005, hal. 34.

⁴¹ Taha Abdul Rahman, *Tajdid al-Manhaj fi Taqwimi al-Turast*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, hal. 76.

metodologis baru sebagai pemecah nalar Arab kontemporer yang lebih objektif dan rasional. Al-Jabiri memberikan tawaran metodologis, dengan trilogi epistem *bayani*, *irfani*, dan *burhani*, sebagai hasil dari *Naqd al-'Aql al-'Araby*. Al-Jabiri melalukan pembacaan ulang terhadap nalar Arab, dengan wacana renovatif (*mutajaddid*) melalui pendekatan dekonstruktif, dengan analisis formatif (*at-tahlil at-takwini*) dan analisis struktural (*at-tahlil al-bunyawi*). Nalar epistem Al-Jabiri banyak dipengaruhi oleh strukturalisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Baso, *Posmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar"* M. Abed al-Jabiri, dalam Ahmad Baso (edt.) *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS.
- Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.
- Issa J Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, New York: State University New York Press, 1990.
- Lutfi Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Paramadina*, No. 2, Tahun 1998.
- Louis Kattsoff, *Element of Philosophy*, terj. Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- M. Abed Al-Jabiri, *Qadlaha Al-Fikr Al-'Arabi (1) Al-Mas'alah Al-Tsaqafiyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.
- , *Isykaliyat al-Fikr al-'Arabi al-Muashir*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- , *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1), Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- , *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992.
- , *At-Turats wa al-Hadatsah: Dirasah wa Munaqasah*, Beirut: al-Markaz as-Tsaqafi, 1991.
- Muhammad Abed al Jabiri, *Syuro, Tradisi, Partikularitas, Universalitas* Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Muhammad Abed al Jabiri *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi menuju pembebasan dan Pluralisme Wacana Intereligijs*, terj Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISOD, 2003.
- Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Nalar Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul A.S (edt.) *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Jakarta: Mizan, 2001.
- Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: PT LKiS, 2005.
- Taha Abdul Rahman, *Tajdid al-Manhaj fi Taqwimi al-Turast*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.