

Rekonstruksi Nalar Arab Kontemporer

Muhammad ‘Abed Al-Jabiri

Muhammad Iqbal Juliansyahzen
Fakultas Syari’ah IAIN Purwokerto

Abstrak: *The condition of Arab reason has experienced a severe stagnation, resulting in the Arab world lagging behind the increasingly developed modern rationality. This fundamental problem became a major challenge for M. Abed al-Jabiri in his effort to awaken Arab reason from its long intellectual slumber. Jabiri argues that the Arab and Islamic worlds should not turn a blind eye to developments in the West; rather, there should be a critical dialogue and a dialogue of civilizations. Jabiri’s project in seeking authenticity represents a significant intellectual endeavor to advance the Arab-Islamic world and to avoid uncritical claims of cultural dominance, whether originating from classical Islamic tradition or Western modernity. He strongly emphasizes the epistemology of contemporary Arab thought as the primary path for engaging with modernity. In his attempt to reconstruct contemporary Arab reason, Jabiri classifies epistemology into three modes: bayānī, burhānī, and ‘irfānī. However, this classification has generated considerable criticism; for instance, it is argued that such a division leads to fragmentation within the intellectual self.*

Keywords: *Arab reason, bayānī, burhānī, ‘irfānī, critique*

Korespondensi: Muhammad Iqbal Juliansyahzen
Jl. A. Yani No.40-A, Kec. Purwokerto Tim., Kabupaten Banyumas, Jawa Tengah
iqbal.zen21@gmail.com



Pengantar

Jika dihadapkan dengan realitas dunia Barat modern, periode keemasan Islam masa klasik, dunia Arab maka pemikiran Arab sedang mengalami ketertinggalan. Problem utama yang dihadapi dunia Arab adalah bagaimana membangkitkan dan membangun Islam dan keterbelakangan tersebut. Permasalahan pelik tersebut kemudian yang menjadi perhatian Muhammad Abed al-Jabiri. Umat Islam, menurut Jabiri, mengalami keterbelahan kesadaran (*ta’āruq al-wujdan*) antara keunggulan Barat dan nostalgia masa keemasan masa lalu. Reaksi dan solusi yang ditawarkan dalam rangka meningkatkan dan membangkitkan kembali umat Islam dari keterbelakangan juga beragam, walaupun kesemuannya selalu melibatkan ketegangan dua aspek, yaitu pemikiran masa lalu dan modern.

Dominasi imperialisme Barat yang disertai dengan keterbelakangan Arab dan juga kekalahannya dari Zionis Israel tahun 1948 dan tahun 1967 yang pada akhirnya memaksa intelektual Arab mencurahkan perhatiannya pada “turas” (tradisi) untuk menjelaskan stagnasi dan kejumudan serta kegagalan kebangkitan (Arab) Islam. Selanjutnya bangsa Arab mewacanakan, merencanakan dan mendesain mega proyek pengembangan di masa depan. Upaya reinterpretasi dan rekontruksi konsep modernitas secara fundamental dalam mengukuhkan modernitas Arab dengan harapan dapat mengejar ketertinggalan dan mengubah dinamika kulural Arab.¹

Menurut al-Jabiri, Arab harus masuk dalam dialog kritis dengan kebudayaan Barat untuk memahami historisitas dan relativitas konsep, kategori, dan landasan kemajuan Barat yang didasarkan pada kemujuan ilmu pengetahuan dan rasionalitas kritis. Hal tersebut kemudian ditanamkan ke dalam kebudayaan dan pemikiran Arab sendiri. Arab harus menyatakan kehadiran identitasnya secara sadar sebagai personalitas sejarah yang khas. Titik tolak dan langkah yang mesti dilakukan dalam mengkritisi Arab adalah kesadaran bahwa dirinya juga merupakan produk sejarah. Angan-angan yang dimiliki Arab atas kejayaan masa lalu dan realitas masa kini serta tantangan masa depan yang dipengaruhi oleh tantangan Barat harus dikoreksi melalui kritik nalar Arab.²

Al-Jabiri cukup intens dalam memproyeksikan dirinya untuk melakukan kritik terhadap nalar Arab. Keprihatinan al-Jabiri terhadap kemunduran atau bahkan keterpurukan dunia Arab dan gagalnya upaya kebangkitan Islam pada umumnya, mendorongnya untuk melakukan

¹ Dicky Wirianto, “Wacana Rekontruksi Turas (Tradisi) Arab; Menurut Muhammad Abed al-Jabiri dan Hanafi”, dalam Jurnal Ilmiah *Islam Futura*, Vol. XI, No. 1, Agustus 2011, (68-84), hlm. 69.

² Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (Ed), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 202-203.

Grand Research untuk mencari akar persoalan ini. Al-Jabiri sampai pada sebuah kesimpulan bahwa faktor utama yang menyebabkan kemunduran dan kegagalan kebangkitan Islam adalah karena upaya kebangkitan itu menyimpang dari mekanisme yang semestinya. Al-Jabiri berkeyakinan bahwa mekanisme kebangkitan yang diawali dengan seruan berpegang teguh pada tradiri (*turas*), atau dapat dikatakan pula dengan kembali kepada “prinsip-prinsip dasar”, bukan dalam pengertian menjadikan “prinsip dasar” dari masa lalu sebagai landasan kebangkitan yang dihadirkan sebagaimana adanya, akan tetapi sebagai dasar untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan terhadap masa lalu yang lebih dekat, lalu melompat ke masa depan. “Prinsip-prinsip dasar” dari masa lalu yang jauh itu kemudian diinterpretasikan dalam format yang relevan dengan nilai-nilai kontemporer.³

Mengenal Sekilas Muhammad Abed al-Jabiri

Muhammad Abed al-Jabiri merupakan seorang pemikir Arab kontemporer yang lahir pada tahun 1936 di Figuig, Maroko Tengah. Ia tumbuh dalam sebuah keluarga yang mendukung partai Istiqlal (*Istiqlal Party*), sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko yang pada saat ini berada di bawah koloni Prancis dan Spanyol. Ia pertama kali masuk sekolah Agama, kemudian masuk sekolah swasta nasionalis (*madrasah hurrah wathaniah*) yang didirikan oleh Gerekan Kemerdekaan. Pada tahun 1951-1953, Ia belajar di sekolah lanjutan setingkat SMA milik pemerintah di Casablanca. Sejalan dengan kemerdekaan Maroko, ia melanjutkan pendidikan tingginya setingkat diploma pada sekolah Tinggi Arab dalam bidang Ilmu Pengetahuan.⁴ Maroko juga merupakan wilayah yang pernah menjadi daerah protektorat Perancis. Karenanya, bahasa Arab dan bahasa Perancis merupakan bahasa resmi wilayah ini. Hal ini pula yang mempengaruhi al-Jabiri banyak berdialog dengan tradisi pemikiran Perancis yang banyak diwarnai analisis sejarah, kritik filsafat, dan kritik nalar serta jauh dari bentuk-bentuk formalisme. Pergumulan al-Jabiri dengan dua tradisi sekaligus – tradisi Arab dan Perancis- di Maroko bisa disebut sebagai *cultural encounter* (perjumpaan tradisi) yang mengantarkan al-Jabiri pada pembacaan kritis-epistemologis terhadap tradisi Arab.

Al-Jabiri muda dibimbing oleh seorang politikus ulung bernama Mehdi Ben Barka, seorang pemimpin sayap kiri Partai Istiqlal dan kemudian mendirikan *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) yang kemudian berubah nama menjadi Union Socialiste des Forces

³ Dicky Wirianto, “Wacana Rekonstruksi Turas...”, hlm. 69-70.

⁴ Walid Hamarneh, “Pengantar”, dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, Terj. Burhan, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. vi.

Populaires (USFP). Mehdi sempat merekomendasikan al-Jabiri untuk bekerja bagi *al-‘Alam*, yang kemudian menjadi humas partai Istiqlal. Pada tahun 1959, al-Jabiri mulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syiria, akan tetapi setahun berselang ia masuk di Universitas Rabat yang baru didirikan. Pada Juli 1964, Ia dipenjara seperti rekan-rekannya di UNFP karena dituduh berkonspirasi melawan negara.⁵

Sejak tahun 1964 al-Jabiri mengajar filsafat di Sekolah Lanjutan Atas dan aktif diperencanaan dan evaluasi pendidikan. pada tahun 1966, Ia bersama Mustafa al-Omari dan Ahmed as-Sattati menerbitkan dua buku yang digunakan sebagai bahan pembelajaran bagi pelajar di tahun terakhir. Salah satu buku tersebut seputar pemikiran Islam dan satunya tentang filsafat. Karya terakhir itulah yang membawa pengaruh luas kepada para pelajar era enam puluhan. Intinya, buku tersebut menekankan hubungan antara budaya dan masyarakat serta pentingnya pendidikan dan pengetahuan dalam perubahan masyarakat.

Setelah merampungkan ujian negaranya pada tahun 1967 dengan menulis tesis (tidak diterbitkan) berjudul *The Philosophy of History of Ibn Khaldun* dibawah bimbingan M. Aziz Lahabi), beliau mulai mengajar filsafat di University of Muhammed V Rabat. Pada tahun 1970, ia menyelesaikan program Ph.D dengan disertasi tentang pemikiran Ibn Khaldun di bawah bimbingan Najib Baladi. Pada tahun tujuh puluhan, al-Jabiri mulai menerbitkan serial makalah tentang pemikiran Islam yang kemudian menjadi perhatian para intelektual dan akademisi di dunia Arab. Pada tahun 1976, ia menerbitkan dua karya penting dalam bidang epistemologi (pertama tentang matematika dan rasionalisme modern dan kedua tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran keilmuan. Pada interval waktu tersebut, Ia masih terkonsentrasi pada politik dan pada tahun 1975, Ia menjadi anggota biro USEP, dimana ia menjadi salah satu pendirinya. Hingga, pada tahun delapan puluhan ia mulai mencurahkan konsentrasinya pada bidang intelektual dan keilmuan sehingga ia mundur dari biro politik dan konsentrasi dalam menulis.⁶

Al-Jabiri mempresentasikan dirinya sebagai kelompok post-modernis, sekelas dengan Nashr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, dan Mohammad Arkoun. Luthfie as-Syaukanie menggolongkan pemikiran ini sebagai reformistik dengan pendekatan yang dekonstruktif dalam membaca teks atau tradisi (*turats*). Kajian-kajian yang sering mereka lakukan dalam

⁵ *Ibid...*, hlm. vi-vii.

⁶ Setelah non-aktif dari dunia politik, al-Jabiri mencurahkan perhatiannya dalam dunia akademik. Perjalanan intelektualnya diakui oleh banyak pemikir di antaranya yang juga berasal dari Maghribi Mohammad Arkoun dan Fatimma Mernisi. Paling tidak, terdapat 17 karya hasil buah pemikiran al-Jabiri. Ahmad Baso misalnya, mendokumentasikan rihlah ilmiah al-Jabiri yang tersebar secara acak dan dikumpulkan dalam sebuah karya yang kemudian diberi judul “Post Tradisionalisme Islam” yang diterbitkan LKiS Yogyakarta.

metodologi mereka adalah semiotika, antropologi maupun sejarah dengan afiliasi sepenuhnya pada filsafat strukturalisme dan post-strukturalisme.⁷

Pembacaan al-Jabiri terhadap realitas dunia Arab yang mengalami problem nalar tersebut dikejawantahkan dalam karya trilogi monumentalnya: 1) *Takwīn al-Aql al-Arabi* (struktur nalar Arab), yang mengkaji perkembangan struktur epistemologi kebudayaan Arab pada masa-masa awal, mulai masa kodifikasi,⁸ 2) *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirāsah Tahlīliyah Naqdīyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fī Tsaqāfah al-‘Arabiyyah* (Struktur Nalar Arab: Kajian Analisis Kritis Sistem Pengetahuan dalam Kebudayaan Arab), yang mengkaji secara detail tentang sistem epistemologi yang beroperasi dalam bahasa Arab,⁹ dan 3) *al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabi Muhaddidātuh wa Tajalliyatuh* (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu dan Manifestasinya), yang didalamnya al-Jabiri menuangkan konsep-konsep dasar dalam bentuk praktis.¹⁰

Dalam trilogi tersebut, proyek metodologis pemikiran al-Jabiri yang terkenal dengan istilah “Kritik Nalar Arab”, terbagi atas dua model. *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran tentang bagaimana umat Islam berkuasa, menguasai dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan prilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari.¹¹

Kritik Nalar itu tentunya mempunyai latar belakang yang cukup panjang. Bermula dari keresahannya dalam menghadapi fakta yang mengenaskan. Paling tidak, dalam skala waktu seratus tahun, diskursus Arab kontemporer –dimana Arab- tidak memberikan *kontentum* yang definitif, walapun untuk sementara berfungsi sebagai proyek kebangkitan yang selalu digembor-gemborkan. Kesadaran mereka terhadap pentingnya membangun peradaban dan

⁷ Lebih lanjut baca. A Luthfi as-Syaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam Jurnal *Paramadina*, Vol.1., No. 1 (Juli-Desember 1998), hlm. 75-76. Kaitannya dengan struktur pemikiran dalam bidang filsafat dalam hal ini strukturalisme dan post-strukturalisme sama-sama menjadikan bahasa sebagai faktor dominan dalam objek studinya. Keduanya membutuhkan keraturan logis, struktur yang mendasar serta makna-makna umum sebagaimana bahasa mempunyai pola-pola yang serupa, selain bahasa itu sendiri bisa menunjuk pada fenomena-fenomena sosial tertentu. Lebih lanjut baca, Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (Ed), *Islam dalam Berbagai...,* hlm. 182.

⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn al-Aql al-Arabi*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-‘Arabiyyah, 2009).

⁹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirāsah Tahlīliyah Naqdīyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fī Tsaqāfah al-‘Arabiyyah*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-‘Arabiyyah, 2009).

¹⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabi Muhaddidātuh wa Tajalliyatuh*, (Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-‘Arabiyyah, 2000).

¹¹ Lihat lebih detail dalam. Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam Versus Post Tradisionalisme Islam”, dalam *Jurnal Tasywirul Afkar*, No. 10 Tahun 2001, hlm. 33.

kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan berdasarkan *sense of difference* (jurang pemisah) antara Arab kontemporer dengan kemajuan dunia Barat modern. Akibatnya, menurut al-Jabiri sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan rumusan baku (*Blue Print*) kebangkitan peradaban.¹²

Nalar (akal) Arab dimaksud merupakan kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan. Nalar di atas juga dapat dimaksudkan dengan aturan epistemologis yaitu kumpulan konsep atau prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan pada suatu fase sejarah tertentu. Al-Jabiri mengamini hal ini bahwa kumpulan aturan, konsep, cara pandang, pola berfikir orang Arab dan interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Hal ini berarti orang Arab adalah individu anak manusia yang nalarnya terbuka, tumbuh dan berkembang peradaban Arab hingga peradaban tersebut memformat referensi pemikirannya yang sama.¹³

Lebih lanjut, nalar Arab dimaksud lebih pada nalar yang berinteraksi dengan teks atau lafadz daripada dengan konsep, nalar ini tidak bisa berdiri sendiri atau berfikir kecuali dengan referensi yang merujuk pada otoritas masa lalu dalam lafadz atau maknanya. Sedangkan proses internalisasi maknanya ialah dengan *qiyas*,¹⁴ baik yang berlaku dalam nalar bayani maupun dalam nalar irfani, serta menjadikan sebuah ajaran “keseraboblehan” sebagai prinsipnya, sebagai aturan umum yang mendasari metode berfikir dan menganalisis suatu persoalan.¹⁵

Dengan demikian, nalar Arab dalam kerangka berfikir al-Jabiri ialah tidak terbatas pada pemikiran dalam arti pandangan, konsep berfikir, ide, konsep dan sebagainya, tetapi lebih dari itu yaitu apa yang melatarbelakangi lahirnya pemikiran tersebut. Hal ini dikarenakan dibalik sebuah pemikiran tentunya tersimpan metode dan konsep pemikiran itu sendiri. Keduanya saling bertautan; pemikiran sebagai sebuah perangkat untuk memproduksi pemikiran (*al-fikr ka ‘Adah li intāj al-fikr*) dan pemikiran dengan pengertian sebuah kumpulan pemikiran itu sendiri. Kondisi semacam ini tergambar dalam berbagai bahasa, termasuk dalam bahasa Arab.

Kata “Arab” dalam kata nalar Arab menunjukkan sifat arabik yang tidak hanya semata-mata konsep, pandangan, dan teori yang mencerminkan atau mengekspresikan realitas Arab

¹² Abbas Arfan, “Fiqh al-Siyāsah al-Jābirī; Analisis Kitab Al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arābī (Nalar Politik Arab), dalam Jurnal *De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2010, hlm. 95-108, hlm. 97.

¹³ *Ibid.* hlm. 97

¹⁴ Al-Jabiri menjadikan *qiyas* sebagai instrumen untuk memperoleh pengetahuan, tidak dalam “memproduksi pengetahuan”. Dalam bahasa al-Jabiri, *qiyas* dimaksud baik dengan “*muqārabah*” (*qiyās bayānī*) atau juga “*mumāṣalah*” (*qiyās ‘Irṣānī*). Lebih lanjut baca. Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī...*, hlm. 564.

¹⁵ *Ibid.*

dengan suatu model ekspresi tertentu, tetapi juga produk atau suatu cara atau model berfikir yang dibentuk oleh sejumlah realitas di antaranya realitas Arab itu sendiri dengan segala kekhasan yang ada di dalamnya. Jadi nalar dalam arti perangkat pemikiran maupun produknya senantiasa merupakan pergesekan dengan lingkungan dimana ia berinteraksi secara sosio-kultural. Dengan demikian, lingkungan mempunyai pengaruh cukup signifikan dalam membentuk pemikiran baik dalam pengertian “perangkat” maupun produk itu sendiri.

Berdasarkan pemaparan tersebut, dapat difahami bahwa yang dimaksud dengan “nalar Arab” dalam pemikiran al-Jabiri adalah nalar terbentuk (*al-‘aql al-mukawwanah*) yaitu sejumlah asas-asas atau kaidah dasar yang dimunculkan kebudayaan Arab untuk mereka yang terkait dengannya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan atau menjadi sistem epistemik yang tidak bisa dielakkan keberadaannya, yang berada pada masyarakat Arab sejak era jahiliyyah sampai era pada saat ia menulis kritiknya ataupun bahkan hingga pada periode ini.

Basis Epistemologis Nalar Arab

Manusia memiliki dua tipe nalar, yaitu nalar bawaan (*al-mukawwin*) dan nalar yang diperoleh (*al-mukawwan*) dari proses pembentukan. Nalar yang pertama bersifat universal dan dimiliki oleh setiap individu, sedangkan nalar yang kedua bukanlah akal yang merupakan sifat yang melekat pada setiap orang, melainkan tindak lanjut dan hasil perenungan terhadap sesuatu realitas. Hal yang pertama lebih bersifat alam dan universal, sedangkan yang kedua yang bersifat relatif dan berubah sesuai dengan kondisi zaman dan realitas yang mengitarinya. Adapun dalam konteks ini, nalar yang dimaksud al-Jabiri adalah akal *al-mukawwan* yang merupakan seperangkat prinsip dan kaidah yang dijadikan pedoman dalam pengambilan dalil yang bersifat relatif dan berubah sesuai dengan realitas kondisi yang mengitarinya dan juga waktu.¹⁶

Kekhasan nalar Arab dapat ditelusuri dan diamati dari unsur-unsur yang tetap ada di dalamnya, yang berbeda dengan nalar Yunani dan Eropa. Nalar Yunani memiliki dua unsur tetap yaitu hubungan akal dengan alam dan kemampuan akal dalam menyingkap rahasia-rahasia alam. Berbeda dengan Arab, dalam nalar Arab terdapat tiga kutub yang saling terkait, yaitu Allah, manusia dan alam, walaupun yang paling dominan hanyalah antara Allah dan manusia. Allah menempati posisi pertama dan manusia menempati posisi kedua. Posisi Allah pada nalar Arab menempati posisi alam pada nalar Yunani dan Eropa. Alam, dalam nalar Arab,

¹⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn al-Aql...*, hlm.16.

perannya bersifat instrumental, yang membantu manusia menemukan Tuhan dan hakikatNya. Akal dituntut untuk merenungkan alam supaya dapat sampai pada penciptaNya, bukan untuk menemukan kausalitas yang bekerja di dalamnya.¹⁷

Sentralitas Allah dalam formasi nalar Arab berimplikasi pada pentingnya bahasa Arab. Referensi otoritatif bukan hanya al-Qur'an, tetapi juga pandangan dunia masyarakat Arab nomaden (badui) melalui bahasa Arab. Bahasa Arab menjadi satu-satunya mediator sekaligus kerangka referensi untuk memahami pesan Allah. Hal ini dikuatkan dengan doktrin bahwa bahasa Arab adalah bahasa al-Qur'an.

Hasil pembacaan al-Jabiri menyimpulkan bahwa sistem yang sampai saat ini masih berlaku dalam pemikiran Arab adalah tiga sistem epistemologis,yaitu epistemologi bayani (indikasi atau eksplikasi), epistemologi irfani (illuminasi atau gnostisisme) dan epistemologi burhani (demonstratif atau pembuktian inferensial) yang ketiganya secara detail dalam kitab *bunyah al-‘Aql al’Arabi*.

Epistem Bayani

Secara etimologis, *al-bayan* bermakna proses penampakan atau menampakkan (*al-zuhūr* dan *al-izhar*) serta aktivitas memahami atau memahamkan (*al-fahm* dan *al-Ifhām*). Istilah *al-bayan* menunjukkan pandangan umum (*world view*) dan pola epistemologi yang berkhaskan Arab. Makna terminologis dari *al-bayan* adalah kumpulan kaidah dan aturan untuk menafsirkan wacana yang tertuang dalam teks, atau dalam wacana al-Syafi'i, aturan bagaimana mengorientasikan *al-far'* (kasus yang tidak terekam dalam teks) pada teks sebagai *al-ashl* (induk). Jelas bahwa sumber utama dan basis pokok epistem ini adalah teks.¹⁸ Hal ini bersesuaian dengan uraian pendapat Nasr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa landasan peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Ia juga berarti bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan teks sebagai titik sumbunya.¹⁹

Term Bayani diartikan sebagai kumpulan kaidah untuk menafsirkan wacana yang terungkap dalam teks, yang merupakan sumber pengetahuan. Secara historis, sistem epistemologi bayani merupakan sistem epistemologi yang paling awal muncul dalam pemikiran Arab. sistem tersebut menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok seperti tafsir, yurisprudensi, ilmu fiqh, ilmu al-Qur'an dan dialetika teologis. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari berbagai aturan dan prosedur dalam menafsirkan sebuah wacana sekaligus menentukan berbagai prasyarat bagi pembentukkan wacana. Dalam nalar ini, posisi al-Qur'an

¹⁷ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (Ed), Islam..., hlm. 204-205.

¹⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al’Arabi*..., hlm. 564., baca juga hlm. 17.

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 1.

dan Sunnah, memiliki posisi yang sangat sentral. Oleh karena itu, bahasa menjadi unsur primer dan sangat penting.

KONSEPSI ini terpusat pada relasi ujaran-ujaran makna dan pemikiran analogis dengan menyandarkan yang tidak diketahui dengan apa yang diketahui (*qiyyas al-ghaib ‘ala al-Syahid*), yang tidak tampak dengan yang tampak, dan menyandarkan yang baru pada model masa lalu. Relasi atau hubungan lafal dan makna tampak pada kajian tentang dalalah (petunjuk lafal), *istidlal* (penyimpulan makna lafal), dan *qiyyas* (analogi). Kalangan ahli ushul fiqh membedakan dalalah berdasarkan ruang lingkup, hakikat, dan *majaz*, *muhkam*, dan *mutasyabbih*, dan cara pengungkapannya.

Istilah bayani juga digunakan dalam kalangan ahli sastra Arab (*balaghah*). Jika dilihat dari aspek tersebut, bayani juga merupakan suatu model penalaran. Al-Sakkaki mengatakan bahwa siapa yang menguasai salah satu konsep dari ilmu *bayan*, seperti *tasybih*, *kinayah*, dan *isti’arah* dan dapat menggunakan dalam rangka mencari pengetahuan, maka terbuka baginya sistem penalaran yang sistematik. *Tasybih*, salah satu dari ketiganya, merupakan konsep yang dominan dan pada gilirannya dijadikan analogi dalam tradisi *bayani*. Al-Jurjani menegaskan bahwa *tasybih* merupakan *qiyyas* itu sendiri.

Karena teks merupakan sumber dasar (asasi) dalam struktur epistem *bayani*, bahasa menempati posisi yang strategis dalam epistem ini. Perhatian yang begitu besar terhadap bahasa dapat dilihat sejak awal sejarah Islam dan mencapai puncaknya ketika terjadi intensifikasi kontak dan komunikasi dengan pihak non-Arab dan melahirkan apa yang kemudian disebut dengan *lahn*.²⁰ Hal itu menuntut adanya pembakuan bahasa yang bahan bakunya diambil dari kalangan suku Badui yang otentisitas bahasanya dianggap masih terjaga. Pembakuan atau kodifikasi bahasa, menurut al-Jabiri, sangat berperan terhadap pembentukan pola pemahaman dan penafsiran terhadap teks-teks keagamaan, serta terhadap pembentukan bahasa budaya yang tunggal bagi masyarakat Arab. Akibatnya, karakter a-historis dan fisik dari masyarakat Badui menurun pada bahasanya.²¹ Hal itu bisa dilihat dari karakteristik metodologi *bayan* bahasa Arab, yaitu aspek *balaghah* dari bahasa Arab. Aspek *balaghah*

²⁰ *Lahn* merupakan kesalahan dalam berbahasa baik menyangkut kesalahan gramatiskal, bacaan, dan penyusunan kata.

²¹ Karakter a-historis bahasa Arab antaralain karena dinamisasi internal bahasa Arab hanya bertumpu pad derivasi kata. Ini sekaligus memprotek bahasa Arab dari perubahan dan perkembangan sesuai dengan kehendak sejarah. Sedang karakter bahasa Arab jelas merupakan derivasi atau turunan dari kondisi kehidupan pola fikir, dan persepsi fisikal orang Badui. Sistem bahasa itu tidak memberikan konsep-konsep yang bersifat abstraktif. Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn..* hlm. 79.

merupakan logika dari bahasa Arab itu sendiri. Ia berfungsi sebagai model penalaran deduktif (*istidlal*) dalam ilmu logika (*mantiq*).²²

Epistem ‘Irfani

Term *irfani* dalam bahasa Arab bermakna *al-‘Ilm* (pengetahuan). Kata *irfan* mempunyai akar kata yang sama dengan *ma’rifat* yang dalam konteks tassawuf berarti pengetahuan tertinggi yang ditanamkan dalam hati seseorang melalui mekanisme *kasyf* (gnosis/penyingkapan hakikat ilahi). Epistemologi *irfani* illuminasi atau gnostisisme), menurut al-Jabiri, berasal dari tradisi Timur, dan pemikiran hermetis yang sudah ada jauh sebelum Islam datang. Tradisi tersebut didasarkan atas representasi, yang disebut ilham batin. Selain itu, *irfani* juga dikenal dalam tradisi agama-agama besar selain Islam (Yahudi dan Nasrani). Praktik-praktik tersebut meliputi sufisme, pemikiran Syi’i, filsafat Isma’ili, filsafat iluminasi oriental, teosofi, magis serta tafsir esoteris sufistik.

Sistem epistemologi *‘irfani* didasarkan atas prinsip dikotomi zahir-batin, dimana batin memiliki struktur lebih tinggi. Dikotomi lahir batin kalau dihadapkan pada teks, cenderung menggunakan bentuk *ta’wil* (pemaknaan majazi) atau makna *isyari* (makna implisit) daripada makna hakikat. Perdebatan yang muncul kemudian terutama dengan ahli *bayan* adalah sejauh mana orang boleh menggunakan menggunakan *takwil* atau menggunakan *majaz*. Perdebatan juga berkembang pada tarik ulur antara syariat dan hakikat. Epistemologi *‘irfani* juga menggunakan analogi, tetapi analogi gnostis tersebut berbeda dengan analogi indikasi (*bayani*) dan silogisme. Analisis gnostis, secara mendasar memiliki tiga tipe analogi:

- a. Penyerupaan (similaritas) yang didasarkan pada korespondensi numeris
- b. Penyerupaan berdasarkan bentuk representasi, tetapi juga dapat dipinjam dari bentuk analagi yang tidak diketahui kepada sesuatu yang diketahui (*qiyas al-ghaib ‘ala al-syahid*)
- c. Penyerupaan retoris atau puitis.

Epistem Burhani

Al-Burhan dalam tema bahasa Arab bermakna “*al-hujjah al-fāsilah al-bayyinah*” (argumentasi yang definitif dan jelas). Dalam istilah lainnya dapat pula disebut dengan demonstratif yang berarti isyarat, sifat, penjelasan dan menampakkan. Secara epistemologi *al-Burhan* bermakna aktivitas mental yang menetaokan kebenaran sebuah proposisi dengan metode deduksi, atau mengaitkan satu hal dengan hal lainnya yang bersifat aksiomatis (diterima tanpa pembuktian lagi) dan terbukti kebenarannya.²³

²² *Ibid...*, hlm. 150.

²³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi...*, hlm. 564., baca juga hlm. 383.

Sistem epistemologi *burhani*, yang didasarkan pada pembuktian inferensial, berasal dari tradisi pemikiran Yunani, tetapi tidak terbatas pada sistem logikanya. Konsep ini berbeda dengan epistemologi *bayani* yang mengembangkan pemahaman dunia berdasarkan prinsip diskontinuitas, dan beda dengan *'irfani* yang berdasarkan prinsip korespondensi dan penyerupaan, sistem epistemologi burhani didasarkan pada berbagai hubungan kausalitas antara berbagai unsur, karenanya gagasan terhadap hukum alam menjadi mungkin. Sumber keilmuan yang otoritatif dalam epistem *burhani* adalah eksperimentasi dan penalaran akal dengan kerangka teoritis dalil-dalil logika yang dalam epistem *burhani* dikenal dengan silogisme atau *al-qiyas al-jāmi'* dalam bahasa al-Jabiri. Nalar dan eksperimentasi adalah dua hal yang saling berkaitan erat dan saling menguatkan. Jika eksperimentasi tidak mampu menjangkau realitas karena keterbatasan indera, maka nalar yang kemudian akan mengurai. Disiplin yang dapat disentuh epistem ini adalah logika, matematika, fisika (dan cabang ilmu alam lainnya), bahkan metafisika serta ilmu-ilmu sosial. Validitas kebenaran dalam epitem ini adalah tidak saja pemakaian logika secara absah akan tetapi juga kesesuaian antara nalar dengan realitas dan hukum-hukum malam. Ini sesuai dengan prinsip yang dikemukakan oleh Hegel, sebagaimana dikutip oleh al-Jabiri, bahwa setiap hal yang bersifat *waqi'* (empiris) adalah rasional. Lebih dari itu, Hegel menegaskan bahwa hanya melihat kesesuaian antara nalar dengan realitas saja merupakan pandangan yang statis. Menurutnya, pandangan yang dinamis menuntut tidak saja nalar relevan dengan realitas tetapi juga dengan aspek kesejarahan.²⁴

Peran nalar antara lain dalam melihat realitas adalah memperoleh pengetahuan dengan menyingkap sebab atau menemukan hukum kausalitas dibalik sesuatu. Karena pada dasarnya makna “eksistensi sesuatu” adalah kehadirannya yang didahului sebab, baik *sabab fa'il* (aktif), atau *sabab ghā'iy* (tujuan akhir). Karenanya, menalar sesuatu maksudnya menemukan kedua sebab tersebut. Sebab, menurut Aristoteles, terbagi menjadi empat macam yaitu sebab materi, sebab bentuk, sebab pelaku, dan sebab tujuan. Eksistensi kursi misalnya, mengharuskan empat sebab: materi (bahan dasar kayu), bentuk (gambaran kayu itu sendiri), pelaku (tukang), tujuan (sebagai tempat duduk).²⁵

Al-Burhan hadir sebagai sebuah epistem sejak awal mula muncul disiplin filsafat dan aktivitas ilmiah di Yunani tiga abad sebelum Aristoteles. Sumbangsih Aristoteles kemudian mensistematisasi dan menjadi disiplin ini sebagai sebuah bangunan keilmuan. Pengaruh Aristoteles dalam bangunan epistem ini lebih lanjut dalam konteks peradaban Arab kemudian

²⁴ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (Ed), *Islam dalam Berbagai...*, hlm. 182. Baca juga. Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-Aql...*, hlm. 16.

²⁵ *Ibid...*, hlm. 22.

tidak dapat dinafikan. Epistem ini masuk ke dunia Arab pada abad-abad pertengahan, melengkapi dua tradisi pemikiran sebelumnya yang lebih dulu eksis yaitu *bayani* dan *‘irfani*. Wajar jika kehadiran epistem *burhani* berbenturan keras dengan tradisi pemikiran yang telah mengakar sebelumnya.²⁶

Ibn Rusyd dalam kitabnya *Fasl al-Maqal* menyatakan bahwa *qiyas burhani* merupakan pembuktian kebenaran yang paling menyakinkan dibanding dengan *qiyas jadali* (dialektika), *khitabi* (retoris) maupun *mughalliti* (shofistis). *Qiyyas burhani* tidak bisa dilepaskan dari Aristoteles. Menurutnya, *qiyyas burhani* harus memenuhi tiga syarat 1) mengetahui *al-had al-awsath* (term tengah) yang merupakan landasan bagi kesimpulan (natijah), 2) merunutkan relasi antara alasan dan yang menjadi tujuan alasan dan, 3) kesimpulan harus bersifat pasti (dharuri). dari ketiga syarat tersebut, syarat ketigalah yang merupakan khas dari *burhani*. Al-Jabiri pada akhir kajiannya mengembangkan hipotesis bahwa sistem epistemologi *burhani* telah dipergunakan untuk mendukung dua sistem sebelumnya.

Berkaitan dengan ketiga sistem epistemologi di atas, al-Jabiri tidak melihatnya dalam setiap figur pemimpin. Sistem *bayani* dan *‘irfani* menurutnya mendominasi pemikir Arab Timur, sedangkan *burhani* mendominasi pemikir Ara barat yang diwakili misalnya oleh sosok Ibn Rusyd. Ia mengelompokkan peradaban Arab dalam tiga fase yaitu fase pertama, *at-tadakhkhul al-takwini* (relasi pembentukan) yang ditandai dengan masing-masing epistem mencari eksistensi dan memberikan pengaruh secara independen terhadap peradaban Arab. Selanjutnya, fase *al-tadakhkhul al-talfiqi*, yang dicirikan dengan terjadinya rekonsiliasi antar epistem. Rekonsiliasi terjadi antara *bayani* dan *irfani*, *bayani* dan *burhani* atau *irfani* dengan *burhani*. Akan tetapi rekonsiliasi tersebut tidak melahirkan perkembangan peradaban Arab yang signifikan karena hal tersebut dilakukan hanya untuk melayani kepentingan salah satu epistem. Fase selanjutnya yaitu fase i’adah al-ta’sis, atau menyusun ulang relasi antar epistem.

Apa yang dilakukan al-Jabiri dalam pencarianya tentang otentisitas merupakan usaha besarnya untuk memajukan dunia Arab Islam dan menghindari proses klaim kebuayaan lain, baik berasal dari tradisi Islam masa lampau maupun modernitas Barat. Arab modern atau kontemporer harus mampu merumuskan atau menemukan kekhasan dirinya sendiri. Kekhasan yang terlahir dari keunikkan dan orisinalitas kebudayaan masyarakatnya.

²⁶ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (Ed), *Islam dalam Berbagai...*, hlm. 182.

Formasi Nalar Arab

Diskursus ilmu pengetahuan erat kaitannya dengan persoalan kebenaran, bahkan keduanya merupakan dua bagian yang tidak dapat dipisahkan, ibarat dua sisi mata uang. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Amin Abdullah sebagaimana dikutip oleh Suparman Syukur. Maka, epistemologi adalah salah satu cabang pokok bahasan dalam ranah filsafat yang mengupas seluk beluk “pengetahuan”. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh banyak pakar, bahwa perbincangan epistemologi tidak dapat dilepaskan dengan persoalan persoalan yang berkaitan dengan sumber ilmu pengetahuan dan beberapa teori kebenaran. *Pertama*, terkait perbincangan apakah ilmu pengetahuan itu diperoleh melalui akal fikiran semata, atau sering disebut dengan aliran rasionalisme, atau melalui pengamatan semata (empirisme), atau dengan jalur lainnya yaitu dengan intuisi (intuitionisme). *Kedua*, terkait dengan pembahasan apakah “kebenaran” pengetahuan manusia itu dapat digambarkan dengan pola korespondensi, koherensi atau praktis-pragmatis.²⁷

Dalam konteks penggalian pengetahuan ini dan kritik nalaranya, al-Jabiri dikenal sebagai seorang “Pembaca teks” dan “tradisi Islam” yang menurutnya terhegemoni oleh teks. Hal ini lah yang disinyalir menurut al-Jabiri sebagai penyebab kemunduran dunia Islam (Arab). Hegemoni inilah yang secara tidak sadar mempengaruhi dan mengintervensi nalar keberagamaan Islam. Dominasi nalar irfani sebagaimana dimasyhurkan oleh al-Ghazali menjadikan nalar berfikir yang cenderung jumud. Pergulatan tiga episteme yaitu burhani, bayani, dan irfani tidak selesai dan hanya menyisakan sisa kesejarahan yang belum selesai. Hal inilah yang menyebabkan “sisa kesejarahan” yang berupa otoritas teks atau lafaz maupun otoritas imam dan wali yang kemudian tetap menentukan dan mempengaruhi pemikiran dan kebudayaan Arab.²⁸

al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Terdapat perbedaan signifikan dalam prosedur antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis Arab. Menurutnya, muatan

²⁷ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik; Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 42-43. Teori korespondensi berpandangan bahwa pernyataan ialah benar jika berkorespondensi terhadap fakta yang ada di dalam alam atau objek yang dituju pernyataan tersebut. Teori koherensi berpandangan bahwa suatu pernyataan dianggap sebagai suatu kebenaran jika ia berkesesuaian dengan dengan pernyataan pernyataan lainnya yang sudah terlebih dahulu diketahui, diterima dan diakui sebagai benar. Sedangkan teori pragmatisme berpandangan bahwa kebenaran suatu pernyataan harus bersifat fungsional dalam kehidupan praktis. Lebih lanjut baca. Ahmad Atabik, “Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu; Sebuah Kerangka untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama”, dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 2., No. 1 Tahun 2014. (253-271), hlm. 258-262.

²⁸ Imam Mustofa, “Studi Kritis terhadap Kritik Nalar Arab Muhammad Abed al-Jabiri, dalam *Jurnal Istimbath*, Vol. 7.No. 1, Mei 2010, hlm. 8.

epistemologi filsafat Arab-Islam yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual yang berbeda dengan muatan ideologisnya. Hal ini karena pada muatan ideologis terkait dengan kondisi sosio-politik ketika ia dibangun. Kedua term tersebut (epistemologis dan ideologis) sering dipakai al-Jabiri dalam studi tentang akal Arab.²⁹

Baginya, problem mendasar ialah terdapat sebuah problematika struktural yang mendasari pemikiran dalam struktur akal,³⁰ yaitu kecenderungan memberi otoritas referensial pada model masa lampau. Kecenderungan ini menjadikan wacana keagamaan menjadi tertalu ideologis dengan dalih otentisme. Padahal menurutnya, dalam progres membangun pemikiran tertentu hendaknya didasari pada realitas. Pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi berangkat dari sebuah model masa lalu yang dibaca ulang. Menurut al-Jabiri, tradisi (uras) dilihat bukan sebagai sisa peradaban masa lalu saja, tetapi sebagai bagian dari penyempurnaan akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur tertentu, -dalam konteks ini adalah Arab- yang terdiri dari doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas dan harapan-harapan. Tradisi tidak dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik.³¹

Bagi al-Jabiri, tradisi bukanlah produk sekali jadi, tradisi mengalami problem histroris yang bergolak di antara satu sama lain, saling mengisi, saling mengkritisi, saling mengeliminir, bahkan saling menjatuhkan. Maka, yang menjadi ukuran dalam menilai tradisi mana yang sesuai dan relevan dengan tradisi umat Islam secara keseluruhan adalah warisan pemikiran yang “lebih maju” di antara unsur-unsur tradisi kita. Dalam konteks ini, al-Jabiri tidak memaknai arti “kembali kepada tradisi” sebagai upaya mencomot apa saja yang dipandang cocok dan membuang segala sesuatu yang tidak sesuai dengan kepentingan. Sebaliknya, yang dilakukan adalah pertama-tama menguasai dan memaknai tradisi tersebut secara keseluruhan mulai aspek teologi, bahasa, fikih hingga filsafat dan tasawuf.³²

Namun dalam pemaknaan tersebut, al-Jabiri memberikan metode pembacaan yang disebut *al-fash al-qāri’ ‘an al-maqru’* (memisahkan sang pembaca dengan objek bacaanya). Tujuannya, untuk menempatkan tradisi sebagai objek kajian yang kritis. Proses ini penting karena umat Islam ketika membaca tradisinya sendiri sering menampilkan tradisi masa laluinya

²⁹ Mugiyono, “Kontruksi Pemikiran Islam Reformatif; Analisis Kritis terhadap Pemikiran M. Abid al-Jabiri”, dalam Jurnal *Tajdid*, Vol. XIV, No. 2, Desember 2015, hlm. 209-10.

³⁰ Dalam mengkaji struktur tersebut, dapat pula dioptik melalui sebuah teori yang digawangi oleh Antoni Giddens yang disebut dengan strukturalis.

³¹ Ibid.

³² Ahmad Baso, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita; Dialog Metodologis Islam Nusantara untuk Dunia*, (Jakarta : Pustaka Afid, 2017), hlm. 27-28.

sebagai “pihak yang berbicara” tentang kekinian, pihak yang bangkit kembali di masa kini dengan segenap kejayaan dan kegemilangannya tanpa cacat. Umat Islam merujuk pada tradisinya bukan hanya untuk mencari apa yang mereka inginkan, tetapi juga untuk penyelesaian problem mereka di masa kini.³³

Setelah melakukan pemisahan antara pembaca dan objek bacaannya, dalam konteks ini adalah tradisi, maka langkah selanjutnya adalah “*tauzhib*”, “*Istitsmar*” yaitu pendayagunaan atau fungsionalisasi, menimba relevansi dan kegunaan fungsional tradisi bagi kehidupan kekinian kita untuk menjawab tantangan masa depan. Al-Jabiri tidak meninggalkan tradisi sehingga membedakan dari kaum modernis dengan berbagai aliran di dalamnya yang dengan pemikiran Barat. Tetapi ia juga tidak terjebak pada pemikiran kaum salafi maupun fundamentalisme yang menyanjung-nyanjung tradisi tanpa cacat. Ia berada di tengah-tengah, meskipun demikian ia tetap menunjukkan ukuran-ukuran yang dipakai untuk melihat tradisi yang perlu diadopsi dan cara pandang terhadap tradisi. Namun, terdapat kelemahan pada soal tradisi mana yang diadopsi, sehingga al-Jabiri dalam hal ini mendapatkan kritik. Apalagi ia mengukuhkan satu kesimpulan dalam studi tentang tradisi filsafat Islam bahwa “semangat Averroisme” (*ruh Rusydiyyah*, spirit Ibnu Rusyd) merupakan satu-satunya tradisi yang layak dikembangkan di masa kini dan masa depan.³⁴

Menuju Rekontruksi Nalar Arab

Problem rekontruksi nalar Arab menurut al-Jabiri adalah bagaimana membangun kembali relasi antar epistem. Relasi antar epistem tersebut seharusnya juga dapat dipertanggungjawabkan secara akademis, dan tidak dimaksudkan untuk kepentingan ideologis. Relasi antarepistem ini menurut al-Jabiri mesti dibangun secara baik pada tataran *manhaj* (bahasa dan logika) maupun pada tataran *world view* (teologi dan filsafat). Dalam membangun pola relasi antar epistem ini, al-Jabiri menginginkan membangun prinsip-prinsip *bayani* di atas fondasi epistem *burhani* (*i'ādah ta'sīs al-bayān 'ala al-burhān*). Dalam hal ini, al-Jabiri terinspirasi dari proyek pemikiran Ibn Hazm yang secara epistemologis membangun landasan *burhani* atas epistem *bayani* dan sama sekali tidak melibatkan ‘*irfanī* dan tradisi Syiah maupun tasawuf.³⁵

Epistem *burhani* adalah sistem pengetahuan yang mendasarkan diri pada metode *burhan* untuk merumuskan suatu kebenaran, yaitu kebenaran atau pengetahuan yang bersifat

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (Ed), *Islam dalam Berbagai...*, hlm. 195.

benar dan mencapai derajat aksiomatis. Perangkat yang digunakan adalah mengaitkan antara akibat dan sebab, atau biasa disebut dengan kausalitas. Maka, untuk mencari kausalitas yang terjadi pada peristiwa-peristiwa ala, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, akal tidak memerlukan teks keagamaan, karena sumber pengetahuan epistemologi *burhani* adalah realitas (*al-wāqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas atau keagamaan. Untuk memahami realitas-realitas tersebut akan lebih memadai bila dipergunakan pendekatan-pendekatan semisalnya sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah. Dengan model penalaran *burhani*, fungsi dan peran akal tidak untuk mengukuhkan teks, seperti pada penalaran *bayani*, akan tetapi melakukan analisis dan menguji secara terus-menerus sebuah konklusi secara dilektis. Dengan demikian, model epistem ini lebih berorientasi pada otoritas akal.³⁶

Rekonstruksi nalar Arab mensyaratkan penggunaan logika dalam menalar. Logika adalah disiplin yang mengkaji metode-metode dan prinsip yang dipakai untuk membedakan yang benar dan salah dari proses penalaran. Al-Jabiri mengutip al-Farabi dengan menunjukkan perbedaan antara logika dan tata bahasa. Logika lebih bersifat universal. Ia berkaitan dengan nalar, sementara nalar tersebut satu bagi semua manusia. Sedangkan tata bahasa lebih bersifat parsial dan bervariasi. Tiap-tiap bahasa memiliki tata bahasa. Berdasarkan hal ini dapat difahami dan diperbandingkan antara kebenaran yang diperoleh berdasarkan tata bahasa dengan berdasarkan logika/mantiq. Dari dua persoalan tersebut (bahasa dan logika) kemudian dapat diderivasi lagi pada persoalan relasi *al-lafaz* dan *al-ma'qūlat* (ide dan gagasan). Menurut al-Farabi, ide dan makna lahir terlebih dahulu daripada lafal/kata, tidak kata/lafal lalu kemudian baru ide. Kata atau lafal (bahasa) adalah sebatas sarana untuk mengekspresikan ide, bukan ide itu sendiri. Oleh karena itu, sangat ironis apabila ide dan gagasan tersebut terkungkung dalam hegemoni teks. Jadi, bahasa dan teks hanya sebagai media ekspresi ide dan gagasan.³⁷

Jika diurai lebih lanjut paling tidak terdapat tiga model pembacaan atas relasi antara epistemologi, sebagaimana dikenalkan oleh Prof. Amin Abdullah. Apakah dengan model paralel, linier atau sirkular yang ideal dalam konteks pemikiran Islam (Arab). *pertama* yaitu *paralel*, yaitu masing-masing epistemologi berjalan sendiri-sendiri, tanpa saling menyapa antar disiplin epistem yang lain. Bentuk ini mengasumsikan bahwa dalam diri seseorang ilmuwan muslim terdapat tiga jenis epistem keilmuan sekaligus akan tetapi ketiganya independen, tidak saling dialog. Model ini menyesuaikan dengan kondisi yang berlaku. Pada saat berada

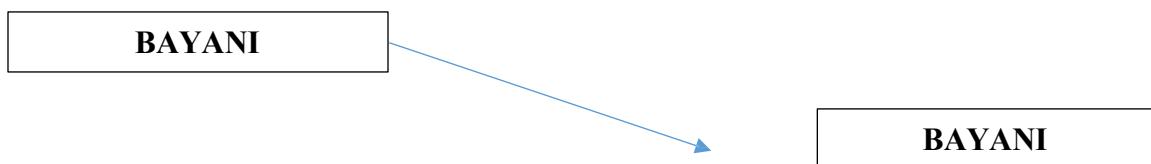
³⁶ *Ibid...*, hlm. 197.

³⁷ *Ibid.*

kelompok orang yang mengadopsi doktrinal teologis, maka ia kemudian menggunakan model epistem *bayani* sepenuhnya serta tidak berani mengintervensi pada diri sendiri terlebih orang lain terkait hasil temuan epistemologi keilmuan agama islam yang lain. Berikut model penalaran paralel.³⁸



Kedua, pola hubungan *linear*, yaitu pola yang mengasumsikan salah satu dari epistemologi tersebut sebagai sebuah epistem yang diunggulkan dari yang lain. Seorang ilmuan akan mengesampingkan berbagai epistemologi demi model atau corak yang ia kuasai atau sukai. Model yang ia pilih dilatarbelakangi karena kecenderungan akan satu yang dianggap benar. Model ini pada akhirnya bermuara pada kebuntuan yang berujung pada sikap *truth claim*. Sebagaimana tergambar dalam struktur berikut :



(catatan : nalar bayani tersebut dapat berubah menjadi nalar burhani atau Irfani sesuai dengan latar belakang pendidikan, keilmuan, serta kecenderungan dan kepentingan masing-masing pribadi atau kelompok)

Kedua model pembacaan di atas rasanya belum memadai, -untuk mengatakan tidak ideal- sebagai *guidance* umat beragama saat ini di era yang sangat kompleks. Pola hubungan paralel tidak dapat membuka jendela bagi epistem atau gagasan yang lain yang bersifat transformatif. Masing-masing berjalan sendiri tanpa berdialog dan menyapa, ibarat rel kereta api, yang ketiganya akan berjalan di relnya masing-masing. Sedang pola hubungan linier ini akan melihat pola epistem yang lain sebagai epistem yang tidak valid sehingga memaksakan

³⁸ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 220.

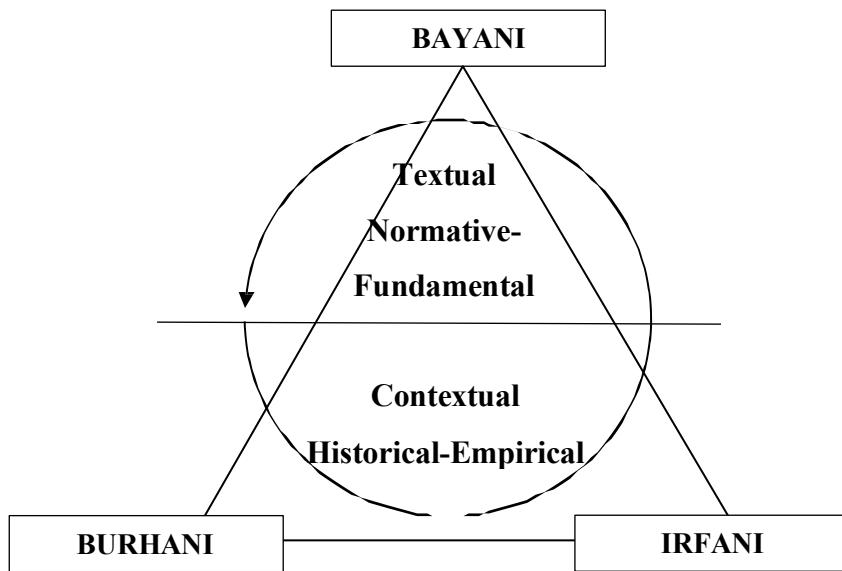
salah satu jenis epistem yang biasa dikuasai atau dimilikinya dengan menafikan dan meniadakan kontribusi masukan dari ragam epistem yang lain. Oleh karenanya, ia mudah terjebak pada persoalan *truth claim*, menganggap model pemahamannya lah yang paling benar daripada yang lain. Menurutnya, pendekatan studi keislaman hari ini baru mampu menghantarkan cendekiawan muslim pada pemilihan antara salah satu darinya. Kedua model hubungan antar epistem diatas hemat penulis kurang sesuai dalam merespon dunia Islam Arab khususnya maupun dunia pada umumnya. Karenanya, diperlukan model pembacaan epistem tawaran selanjutnya yang bernuasa reformatif, rekonstruktif dan transformatif.³⁹

Kondisi masyarakat umat Islam yang heterogen, dinamik, plural perlu model pembacaan yang menjembatani berbagai model dan corak yang ada. Model ketiga yaitu *sirkular*, menandai sebuah hubungan yang masing-masing corak epistem keilmuan agama Islam yang digunakan dalam kerangka yang holistik, dapat memahami keterbatasan, kelemahan yang melekat pada masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan dari tradisi keilmuan lainnya. Model ketiga ini oleh Amin Abdullah disebut dengan istilah *al-Takwil al-Ilmi*. Metode ini mendialogkan ketiga model epistem ini dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan yang melekat pada masing-masing paradigma.⁴⁰ Dengan begitu, kekakuan, ketidaktepatan dan anomali-anomali pada masing-masing corak epistem dapat dikurangi dan diperbaiki setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis epistemologi yang datang dari luar dirinya baik. Corak hubungan ini tidak menunjukkan finalitas maupun eksklusivitas. Finalitas tidak memberikan kesempatan munculnya kemungkinan-kemungkinan baru yang bisa jadi solutif terhadap problem yang dihadapi. Keberagamaan Islam hakikatnya bukanlah peristiwa yang sekali jadi, tetapi membutuhkan proses panjang menuju kematangan dan kedewasaan. Berkut model pembacaan sirkular.⁴¹

³⁹ *Ibid...*, hlm. 221-222.

⁴⁰ M. Amin Abdullah, “*al-Ta’wil Al-‘Ilmī*: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam Jurnal *Al-Jami’ah*, Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 363.

⁴¹ Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hlm. 223-224.



Beberapa Catatan terhadap Kritik Nalar al-Jabiri

Sebuah pemikiran yang telah dilontarkan ke ruang publik tentunya akan direspon baik mendukung atau menolak pemikiran tersebut. Hal ini wajar karena setting yang berbeda dan metode yang digunakan pun berbeda. Hal ini pula berkaitan dengan pemikiran al-Jabiri terkait Kritik Nalar Arabnya. Tidak ada satu pun proyek al-Jabiri yang lebih ambisius melebihi *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab). Penggunaan istilah “Nalar Arab”, bukan “Nalar Islam” sebagaimana digunakan Mohammed Arkoun menjadi problem tersendiri. Al-Jabiri tidak menjelaskan posisinya mengapa menggunakan sebutan “nalar Arab”, bukan “nalar Islam”, selain alasan bahwa literatur-literatur yang digelutinya adalah literatur berbahasa Arab dan lahir dalam lingkungan geografis, kultural, dan sosial politik masyarakat Arab.⁴²

Dua tahun pasca terbitnya *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, al-Jabiri baru menjelaskan posisinya yang diakuinya berbeda dengan nalar Islam miliki Arkoun dalam sebuah wawancara lalu didokumentasikan dalam at-Turas wa al-Hadatsah. Ia berbeda dengan Arkoun yang memperluas cakupan kritik nalar Islam-nya hingga ke tradisi pemikiran non-bahasa Arab. Ada kelebihan dan juga kelemahan, yakni terlalu melebar, tidak fokus dan kehilangan konteks spesifik sosial-historisnya dalam proses terbentuknya satu nalar kolektif. Sebaliknya al-Jabiri membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab yang lahir dalam lingkungan masyarakat Arab dalam konteks geografis dan kultur tertentu.⁴³

⁴² Ahmad Baso, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita...*, hlm. 29.

⁴³ Ibid.

Menurut pengamatan al-Jabiri bahwa nalar Arab dibangun atas rasionalitas Arab, Yunani, dan irasionalitas non-Arab. Melalui klasifikasi tersebut, al-Jabiri hendak mengatakan bahwa irasionalitas masuk dalam nalar Arab. Ini berarti bahwa apa yang tidak diutarakan al-Jabiri dalam waktu yang sama membangunnya adalah bahwa nalar Arab merupakan nalar murni yang asalnya tidak menampung sisi irasionalitas. Ini merupakan kesimpulan dikotomis yang menarik irasionalitas jauh keluar dari kebudayaan Arab. Menurut Ali Harb sikap al-Jabiri ini tidak berbeda dengan para pemikir Arab lainnya yang menimpa ketidakmampuan dan kegagalan mereka (Arab) kepada yang lain yaitu Barat yang Imprealis atau seperti islamolog yang menyakini kemurnian kebudayaan Islam dan mengajak membersihkannya dari berbagai pemikiran yang masuk atau yang diimpor, baik dari Yunani Kuno maupun dari Barat Modern.⁴⁴

Dalam proyek kritik nalarnya, al-Jabiri membicarakan banyak hal, namun ia meninggalkan banyak hal juga dengan menjauhkan wilayah rasionalitas pada sebuah disiplin pengetahuan secara utuh yang tergambar dalam tradisi sufi-*irfani*. Tidak heran bahwa pengetahuan ini yang dari sisi lainnya tampak tidak rasional, memungkinkan untuk digali setelah melakukan analisis dan kalau dilihat dengan akal terbuka tanpa asumsi sebelumnya. Menurut Ali Harb, al-Jabiri terlihat picik ketika ia mencermati pengetahuan *irfani* secara sentralistik. Pandangannya terpaku pada kajian disiplin keislaman dengan membatasi diri dengan dunia Arab, juga terfokus dalam wilayah *sunni*, bukan wilayah *syi'ah*, terbatas pada orang Maroko, bukan Timur. Hal ini berimplikasi pada pandangan al-Jabiri tentang rasionalitas. Menurutnya rasionalitas adalah sentralistik, terbatas pada Maroko dan ke-*sunni*-annya. Adapun mereka yang lain baik yang Arab maupun no-Arab, atau yang sunni maupun syiah yang berada di luar Maroko dimasukan ke dalam golongan irrasional, mitos *sirr*, dan ahli nujum. Betul bahwa al-Jabiri telah membuka rasionalitas Yunani dan menjadikannya sebagai rujukan, namun ia melihatnya sebagai rujukan atau representasi Aristoteles saja.⁴⁵

Al-Jabiri berusaha keras mengkaji dan meneliti proses terbentuknya akal muslim untuk mengetahui konstruk asal epistemologi pemikiran Islam. Oleh karena itu, menurutnya perlu dilakukan kajian komprehensif dengan memperhatikan dan mengkaji seluruh dimensi yang ada. Dalam hal ini, kata seorang pemikir klasik tidak bisa dibaca dalam bentuk yang terfragmentasi. Al-Ghazali misalnya tidak bisa hanya dibaca sebagai seorang filosof, karena ia juga seorang teologian, ahli fiqh, sufi, dan seterusnya. Demikian halnya dengan seorang faqih (ahli fiqh) harus dibaca dalam kapasitasnya yang bervariatif. Demikian seterusnya dengan ahli

⁴⁴ Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Quran* (Yogyakarta: ELKis, 2003), hlm. 176-177.

⁴⁵ Imam Mustofa, "Studi Kritis...", hlm. 19.

tafsir, sejarah, dan sebagainya. Oleh karena itu, untuk membaca pikiran seorang faqih, kita dituntut untuk mempelajari kesiapan ilmu ushul fiqh, bahasa, balaghah dan seterusnya. Pada posisi inilah kaum orientalis dan pengkaji muslim cenderung secara parsial.

Al-Jabiri menuai kritik pada sistem epistemologinya yang diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk yaitu *bayānī*, *'irfānī*, *burhānī*. Dengan memasukan seorang pemikir ke dalam salah satu kategori tersebut, sesungguhnya al-Jabiri telah membuat pramentasi dalam personalitas dalam diri seseorang. Misalnya apabila al-Jabiri melihat seorang *faqih* sebagai seorang representasi sistem *bayānī* sudah tentu berarti ia melepaskannya dari sistem *'irfani*, dan *burhani*. Padahal, sebagaimana diungkapkan di atas, seorang *faqih* belum tentu penganut madzhab bayani, secara hitam putih, karena mungkin saja ia juga penganut sistem yang lain. sosok seperti Ibn Sina dan al-Ghazali misalnya sangat sulit untuk kemudian dimasukan dalam satu kategori di atas. Hal ini sehingga sebagian pemikir menyatakan bahwa al-Jabiri mengadopsi pemahaman yang parsial, sebagaimana objek kajian Taha 'Abdurrahman. Pemikir lain yang mengkritik al-Jabiri adalah Tarabisi. Ia meragukan kejujuran intelektual al-Jabiri. Tarabisi dengan terang-terang mengatakan bahwa al-Jabiri bukanlah orang pertama yang mengasaskan proyek kritik nalar Arab ini. Tarabisi kemudian merujuk tulisan Zaki Najib Mahmud di majalah *Ruz al-Yusuf* yang terbit pada tahun 1977 yang berjudul *al-'Aql al-'Arabi Yatadahwar*. Setelah mengkaji selama delapan tahun, Tarabisi sampai pada sebuah kesimpulan bahwa ide al-Jabiri tidak orisinal dan bahkan secara implisit Tarabisi menyebut al-Jabiri telah melakukan plagiasi terhadap karena tidak menyebutkan sumber rujukan ide-idenya meskipun secara jelas ide itu berasal orang lain.⁴⁶

Contoh lain sebagai diungkap oleh Nur ad-Din ad-Dagir dalam upayanya mempertahankan madzhab Arab Maghribi, dimana al-Jabiri merupakan bagian di dalamnya, membuktikan keterperangahan Syi'ah dengan pemikiran asing, ia hanya merujuk pada empat buku teks syiah saja. Sementara untuk membuktikan hal yang sama dari kelompok Sunni, Ia hanya memilih buku yang berkecenderungan salafi Asy'ariyyah seperti *Maqālāt al-Islāmiyyin* karya Imam Asy'ari, *al-Farqu baina al-Firaq* karya Abdul Qahhar, *Mahayah al-Aqdam* karya Syahrastani, *al-Masā'il al-Khilāf baina al-Basyariyyin wa Baghdađiyyin* karya Ibn Rusyd dan *Fatawā* karya Ibn Taimiyyah. Akhirnya, keberpihakan al-Jabiri menurut sebagia pemikir mulai nampak. Pemenangan satu pihak atas pihak lainnya dari sisi epistemologis, begitu juga dari sisi ideologis, kemenangan akal sunni atas akal syi'i, maupun dari segi geografis, kemengan akal Barat dari akal Timur. Berdasarkan premis diatas, maka tidak salah apa yang dikemukakan Ali

⁴⁶ *Ibid...*, hlm. 22.

Harb bahwa kajian *Turas* yang dilakukan al-Jabiri bernuasa muatan ideologis *Maghribi Centrism*, bahkan secara khusus *sunni Maghribi minded*. Dengan demikian menurutnya, al-Jabiri adalah seorang ideolog yang memiliki pola berfikir dan ideologi tertentu, kemudian ia gunakan untuk menelaah tradisi Islam.⁴⁷

Penutup

Berdasarkan beberapa uraian di atas, problem nalar Arab dapat difahami kenapa etos meneliti, mengkaji dalam konteks keilmuan Islam mengalami stagnasi. Apa yang dilakukan al-Jabiri dengan kritik epistemologisnya terhadap nalar Arab adalah menyadarkan kita terhadap problem dunia intelektualitas muslim yang selama ini menjadi bagian dari ketidaksadaran kita dan berpengaruh terhadap banyak segi kehidupan. Kedalaman wawasan filsafat dan tradisi pemikiran Perancis-nya serta kemampuan untuk mensistematisasi gagasan perlu diapresiasi dengan setinggi-tingginya. Walau demikian bukan berarti tidak ada kritik terhadapnya. Sebagaimana orang menganggap bahwa rasionalitas dan tradisi yang diagungkan al-Jabiri hanya akan memarjinalkan tradisi dan justru akan kontra produktif terhadap konsep autentisitas yang ditawarkan al-Jabiri sendiri. Termasuk muncul sedikit problem untuk “mendepak” epistem ‘*irfani* dalam sebagai sebuah sistem epistemologi. Walau bagaimanapun, epistem ini telah mengakar dalam tradisi agama Islam.

Karenanya, dalam upaya respon terhadap kompleksitas persoalan yang muncul dalam diri umat Islam, ketiga ragam epistemologi di atas menjadi tawaran untuk melihat persoalan yang muncul secara komprehensif-holistik. Dengan integrasi ketiganya menjadikan ruh dari agama islam sebagai agama yang *shalih li kulli zaman wa makan* dapat diaplikasikan dengan baik. Apa yang dilakukan al-Jabiri dalam pencarinya tentang otentisitas merupakan usaha besarnya untuk memajukan dunia Arab Islam dan menghindari proses klaim kebudayaan lain. Arab kontemporer tentunya harus mampu merumuskan dan menemukan kekhasan dirinya sendiri. Kekhasan yang terlahir dari keunikan dan orisinilitas kebudayaan masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, “al-Ta’wil Al-‘Ilmī: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam Jurnal *Al-Jami’ah*, Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 363.
- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2012.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 22-23.

- Arfan, Abbas, “Fiqh al-Siyāsah al-Jābirī; Analisis Kitab Al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arābī (Nalar Politik Arab), dalam Jurnal *De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2010, hlm. 95-108, hlm. 97.
- Atabik, Ahmad, “Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu; Sebuah Kerangka untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama”, dalam Jurnal *Fikrah*, Vol. 2., No. 1 Tahun 2014. (253-271), hlm. 258-262.
- Baso, Ahmad, “Neo-Modernisme Islam Versus Post Tradisionalisme Islam”, dalam *Jurnal Tasywirul Afskar*, No. 10 Tahun 2001, hlm. 33.
- Baso, Ahmad, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita; Dialog Metodologis Islam Nusantara untuk Dunia*. Jakarta : Pustaka Afid, 2017.
- Choir, Tholhatul dan Ahwan Fanani (Ed), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Quran*. Yogyakarta: ELKis, 2003.
- Hamarneh, Walid, “Pengantar”, dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, Terj. Burhan. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Jabiri, Muhammad Abed al-. *Takwīn al-Aql al-Arabi*. Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-‘Arabiyyah, 2009.
- Jabiri, Muhammad Abed al-. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fī Tsaqāfah al-‘Arabiyyah*. Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-‘Arabiyyah, 2009.
- Jabiri, Muhammad Abed al-. *al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabi Muhaddidātuh wa Tajalliyatuh*. Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-‘Arabiyyah, 2000.
- Mugiyono, “Kontruksi Pemikiran Islam Reformatif; Analisis Kritis terhadap Pemikiran M. Abid al-Jabiri”, dalam Jurnal *Tajdid*, Vol. XIV, No. 2, Desember 2015, hlm. 209-10.
- Mustofa, Imam, “Studi Kritis terhadap Kritik Nalar Arab Muhammad Abed al-Jabiri, dalam Jurnal *Istinbath*, Vol. 7.No. 1, Mei 2010, hlm. 8.
- Syaukanie, A Luthfi as-, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam Jurnal *Paramadina*, Vol.1., No. 1 (Juli-Desember 1998).
- Syukur, Suparman, *Epistemologi Islam Skolastik; Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Wirianto, Dicky, “Wacana Rekontruksi Turas (Tradisi) Arab; Menurut Muhammad Abed al-Jabiri dan Hanafi”, dalam Jurnal Ilmiah *Islam Futura*, Vol. XI, No. 1, Agustus 2011.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2002.