

Kerangka Acuan Tradisi Intelektual Arab-Islam
(Telaah atas Formasi Nalar Arab Muhammad Abid Al-Jabiri)

Oleh : Muhammad Saro'i
STAI Taswirul Afkar Surabaya
Email: prodipai@staiafkarsby.ac.id

Abstrak

Kegelisahan Muhammad Abid Al-Jabiri (selanjutnya disebut Al-Jabiri) berkuat pada penolakannya atas anggapan bahwa pembacaan tradisi akan menjauhkan dari urgensi modernitas. Justru, Al-Jabiri memandang tradisi menyediakan pemahaman baru jika apa saja yang masih belum terungkap digali lagi secara sungguh-sungguh. Tema modernitas intelektual Arab-Islam selanjutnya menjadi salah satu titik perhatian serius al-Jabiri. Meskipun demikian, Al-Jabiri merasa resah karena dinamika internal Arab-Islam sejak awal ke 17 M dianggapnya tidak mampu menghasilkan pengetahuan baru kecuali hanya mereproduksi pengetahuan lama. Al-Jabiri memang mengakui bahwa sejak itu dunia Arab-Islam mulai merambah ke arah modernitas setelah melewati 400 tahun masa kehidupan di bawah kekuasaan Dinasti Utsmaniyah. Bangsa Arab mulai bangkit dan melakukan pembaruan di bidang pemerintahan sejak permulaan abad ke-20 serta mengekspresikan eksistensi politiknya di tengah-tengah banyak negara di dunia, baik di *Masyriq* maupun di *Maghrib*.

Kata kunci : Kerangka Acuan, Tradisi Intelektual, Nalar Arab, Muhammad Abid Al Jabiri

Pendahuluan

Kegelisahan Muhammad Abid Al-Jabiri (selanjutnya disebut Al-Jabiri) berkuat pada penolakannya atas anggapan bahwa pembacaan tradisi akan menjauhkan dari urgensi modernitas. Justru, Al-Jabiri memandang tradisi menyediakan pemahaman baru jika apa saja yang masih belum terungkap digali lagi secara sungguh-sungguh.

Penggalian pemahaman tradisi ini tentu saja sangat bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan Arab-Islam untuk membuktikan bahwa kultur

Arab juga dapat menampilkan pengetahuan orisinalnya dibanding jika hanya berhenti pada afiliasi ke Eropa-Barat.

Untuk itu, al-Jabiri dengan bekal metode historis telah menunjukkan usahanya yang serius dalam mengkritik (mendekonstruksi) nalar Arab-Islam. Bermula dari penjelasan alasan kenapa memakai istilah nalar, sebenarnya al-Jabiri menginginkan sebuah pemahaman baru bahwa Arab memiliki tradisinya sendiri yang dinamis.

Al-Jabiri pun dengan amat komprehensif menunjukkan kekayaan intelektual Arab pada masa kodifikasi, kemudian merekomendasikan rekonstruksi pemahaman tradisi sehingga menghasilkan epistemologi baru. Al-Jabiri terlihat sangat gigih mengupayakan penggalian epistemologi baru Arab berbasis tradisi sehingga berkontribusi dalam mendorong kalangan intelektual Islam untuk mengupayakan hal yang sama, bahkan lebih dari sekedar itu.

Pemikiran al-Jabiri telah disampaikan dalam berbagai forum ilmiah dan dituangkan dalam bentuk artikel dan buku. Kompilasi pemikirannya dibakukan dalam bentuk trilogi *Naqdu al-‘Aql al-Arabi*, terdiri dari Seri pertama : Takwin al-‘Aql al-‘Arabi (Formasi Nalar Arab) (1982); Seri kedua : Bunyah al-Aql al-Arabi (Struktur Nalar Arab) (1986); dan Seri Ketiga : al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi (Nalar Politik Arab) (1990). Seri pertama dari trilogi al-Jabiri inilah yang akan kita kaji berikut ini.

Problem (Kegelisahan Akademik)

Dalam pengantar bukunya, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, al-Jabiri¹ menunjukkan kegelisahannya terhadap kritikan kepada para

¹ Nama lengkapnya Mohammad Abied Al-Jabiri adalah seorang pemikir Arab kontemporer (asal Maroko) yang memproyeksikan diri dalam proyek pemikiran spesifik selain Hasan Hanafi (asal Mesir) dan Muhammad Arkoun (asal Al-Jazair). Ketiga-tiganya dapat dikatakan sebagai “pemikir proyek”. Jabiri lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, tanggal 27 Desember 1935. Pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi lebih banyak ditempuh di tanah kelahirannya di Maroko. Dia pernah setahun menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Syria (tahun 1958). Setelah itu dia melanjutkan pendidikan diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat (1967) dan meraih gelar master dengan tesis tentang “Filsafat Ibn Khaldun” (*Falsafah al-Tarikh ‘inda Ibn Khaldun*). Doktor filsafat, dia raih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat (1970), dengan disertasi yang masih membahas seputar pemikiran Ibn Khaldun, khususnya tentang fanatisme Arab. Disertasinya berbicara tentang “Fanatisme Arab dan Negara: Elemen-elemen Teoritik Khadunian dalam Sejarah

peneliti Arab yang menuduh ketergantungan terhadap tradisi sebagai penyebab kemunduran intelektual Arab-Islam.

Teriakan terdengar di mana-mana yang dengan berbagai cara mempertanyakan tentang perhatian peneliti Arab terhadap tradisi: mengapa seluruh perhatian tertuju pada tradisi? Apakah ini bukan kemunduran intelektual? Sebagian bahkan lebih jauh menunjukkan adanya fenomena petalogis, sebuah “neurosis (gangguan jiwa) kolektif” yang tiba-tiba menimpa intelektual Arab semenjak kekalahan 1967, dan menuduh mereka kembali ke belakang menuju “tradisi”. Mereka yang mempunyai pandangan seperti itu menunjukkan keberatannya terhadap topik tradisi, yaitu bahwa ketertarikan terhadap tema “tradisi” membelokkan perhatian dari urgensi modernitas.²

Rupanya al-Jabiri tidak menerima begitu saja begitu Arab-Islam dituduh tidak melakukan apa-apa dalam mengembangkan ilmu pengetahuan untuk merajut modernitas³ hanya gara-gara masih memperhatikan tradisi, mengingat Arab-Islam pasti memiliki tradisi yang memuat karakter dan pemikirannya sendiri. Berangkat dari hal ini, al-Jabiri seakan ingin menunjukkan bahwa perhatian terhadap tradisi bukanlah tema untuk menjauhkan dari modernitas. Ali Harb, pemikir kontemporer lain melakukan pembelaan yang sama. Menurutny, sebuah kritik tidak seharusnya melakukan pembusukan karakter, tapi pada dasarnya kapasitas kritik merupakan penggalian, pengungkapan, penelanjangan dan pembukaan. Ia tidak menunjukkan kesia-siaan dan pembakaran. Ia adalah pengungkapan yang bertujuan untuk rekonstruksi dan reproduksi. Ia merupakan satu penjelasan yang bertujuan untuk membebaskan subyek dari kelemahannya dan menjadikannya mampu memberikan pengaruhnya pada siklus kehidupan dan pemikiran.⁴

Islam” (*Al-‘Ashabiyah wa al-Dawlah: Ma’alim Nadzariyah fi al-Tarikh al-Islamiy*). Disertasi tersebut kemudian dibukukan tahun 1971. Al-Jabiri menguasai tiga bahasa: Arab (bahasa ibu), Perancis (baca dan tulis), dan Inggris (baca saja). Lihat M. Faisol, dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Surabaya: Pustaka Idea, 2012), 79.

² Muhammad Abid Al-Jabiri, *Krtitik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), xxvii.

³ Modernitas berarti kemodernan. Lihat <http://kbbi.web.id/modernitas> (15 Oktober 2015).

⁴ Ali Harb, *Nalar Kritis Arab Kontemporer*, terj. Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak, (Jogjakarta: Ircisod, 2012), 335.

Tema modernitas intelektual Arab-Islam selanjutnya menjadi salah satu titik perhatian serius al-Jabiri. Meskipun demikian, Al-Jabiri merasa resah karena dinamika internal Arab-Islam sejak awal ke 17 M dianggapnya tidak mampu menghasilkan pengetahuan baru kecuali hanya mereproduksi pengetahuan lama. Al-Jabiri memang mengakui bahwa sejak itu dunia Arab-Islam mulai merambah ke arah modernitas setelah melewati 400 tahun masa kehidupan di bawah kekuasaan Dinasti Utsmaniyah. Bangsa Arab mulai bangkit dan melakukan pembaruan di bidang pemerintahan sejak permulaan abad ke-20 serta mengekspresikan eksistensi politiknya di tengah-tengah banyak negara di dunia, baik di *Masyriq* maupun di *Maghrib*.⁵

Tetapi al-Jabiri menilai modernitas yang ada masih terbatas pada pengambilan inspirasi dari modernitas Eropa. Al-Jabiri rupanya tidak begitu saja puas dengan arus modernisasi ini karena menganggap Eropa tidak mampu menganalisa realitas budaya Arab yang sejarahnya berbeda jauh dari Eropa. Al-Jabiri menuduh modernitas Eropa adalah sesuatu yang asing bagi budaya dan sejarah Arab, karena modernitas Eropa hanya dapat menyentuh budaya Arab dari luar saja, maka ia mendorong lawannya (Arab) ke dalam pengulangan dan keterkurungan (tradisi). Al-Jabiri lalu memimpikan modernitas dimaksudkan hanya untuk mengembangkan sebuah metode modern dan visi modern yang digali dari tradisi. Untuk itu, al-Jabiri mengkampanyekan perlunya membersihkan konsepsi tentang tradisi dari tuntutan emosional dan ideologis yang membebani kesadaran dan memaksa kita untuk memahami tradisi sebagai sebuah realitas absolut dan sejarah yang transenden, ketimbang memahaminya dalam konteks relativitas dan historisitasnya.⁶

Sampai di sini, semangat akademis al-Jabiri dapat dibaca sebagai keinginan kuat untuk mewujudkan modernitas berdasarkan komponen-komponen pemikiran kritis yang digali dari budaya Arab itu sendiri. Telaah ini sedikit banyak akan berusaha menggali berbagai karya al-Jabiri yang ada, juga memperkayanya dengan

⁵ Hasan Hanafi dan Muhammad Abid Al-Jabiri, *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur Barat dalam Kritik dan Dialog*, terj. Umar Bukhory (Jogjakarta: Ircisod, 2003), 13.

⁶ Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, xxxiii-xxxiv.

pemikiran lainnya, sehingga diharapkan akan menemukan inti pemikiran al-Jabiri tentang pembaruan intelektual Arab-Islam.

Pentingnya Topik Penelitian

Pemikiran kritis al-Jabiri dalam merajut modernitas intelektual Arab-Islam penting untuk memberikan penjelasan tentang pembacaan tradisi yang akan digunakan oleh para pembaca sebagai sarana pengembangan pengetahuan. Mengingat bahwa keberagaman seseorang atau kelompok dan nilai-nilai keagamaan yang dipraktikkan dalam wilayah historisitas ruang dan waktu, dengan demikian, perlu dikaji dan ditelaah ulang secara kritis-analitis-akademis dan sekaligus dialektis, sesuai dengan kaidah keilmuan historis-empiris pada umumnya.⁷ Yang tidak kalah penting adalah memberikan penjelasan mengenai rekonstruksi pemikiran lama dalam merajut pemikiran kontemporer yang sesuai dengan kondisi kekinian.

Hasil Penelitian Terdahulu

Dalam konteks rekonstruksi pemikiran khas Arab-Islam, al-Jabiri telah mempelajari, kemudian mengakui bahwa Ibn Hazm sebagai pioner era kritik baru dalam kebudayaan Islam-Arab: sebuah kritik menyeluruh bernuansa idologis terhadap visi dan metodologi “illuminasi”⁸ dalam bentuk gandanya, Syiah dan Sufi; dan sebuah kritik yang tak kurang menyeluruh terhadap tema-tema dan metode teologi dialektis (*kalam*), terhadap analogi juridis dan terhadap imitasi (*taklid*).⁹

⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), viii.

⁸ Dalam bidang filsafat Islam sering disebut dengan teori iluminasi (pancaran). Suhrawardi berusaha mensintesis pendekatan burhani dan ‘irfani dalam pemikirannya yang kemudian melahirkan tasawuf falsafi atau tosofi. Dasar dari teori ini adalah bahwa Allah adalah cahaya dari segala cahaya. Dari cahaya Allah itu muncul cahaya-cahaya yang lain, berupa alam yang maddi, alam ruhi dan akal-akal yang kemudian terbagi-bagi semuanya itu tidak lain, hanyalah kesatuan dari cahaya-cahaya yang menggerakkan alam semesta ini. Lihat Muhammad Nurdin Fathurrahman, “Biografi Suhrawardi—Filsuf Iluminasi dan Kosep Tasawuf” dalam <https://biografi-tokoh-ternama.blogspot.co.id/2015/03/biografi-suhrawardi-filsuf-iluminasi.html?m=1> (14 Oktober 2015), 1.

⁹ Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, 126.

Meskipun memuji Ibn Hazm telah berkontribusi dalam menyuguhkan metode rekonstruksi untuk menghapus iluminasi dengan menetapkan metode silogisme dan pengujian induktif¹⁰, juga mengadopsi ilmu fisika Aristoteles untuk menyusun visi “indikasional / *bayani*” baru secara literal/tekstual, al-Jabiri tidak lepas dari kritikan kepada Ibn Hazm. Al-Jabiri memandang bukan *zhahirisme* (eksoterisme) yang literalis dan kaku yang dapat mengendalikan wilayah akal, melainkan sebuah sikap kritis rasional yang terikat pada teks. Dengan demikian, teks tidak membatasi akal manusia.¹¹

Berangkat dari pendiriannya untuk mengembangkan sikap kritis rasional, al-Jabiri kemudian menelaah lebih lanjut metode “demonstrasi” yang berusaha dibangun Ibn Rushd.¹² Al-Jabiri mengakui, Ibn Rushd membuka jalan bagi cara perumusan hubungan tradisi dengan pemikiran kontemporer yang universal.

Kita bisa kembali memasukkannya untuk merumuskan hubungan kita dengan tradisi dan dengan pemikiran kontemporer yang universal, untuk mengetahui bagaimana mengenali mana yang universal di dalam keduanya –dan menungkingkan kita memasukkan kembali dalam rangka membangun

¹⁰ Ibn Hazm menciptakan empat kombinasi premis-premis, yaitu premis-premis silogisme dalam hukum yang dapat diterima dalam prosedur demonstratif (dalil): (1) Dua premis diambil dari teks-teks wahyu; (2) Salah satu premis diambil dari teks wahyu dan yang lain dari data primer akal; (3) Salah satu premis tentang sebuah konsensus dan yang lain adalah sebuah keputusan yang diformulasikan oleh teks wahyu untuk mengikuti konsensus; dan (4) Salah satu premis adalah sebuah penandaan umum dan yang lain adalah sebuah kasus spesifik di bawah yurisdiksi penandaan tersebut. Dari pasangan-pasangan premis-premis inilah seseorang menyusun silogisme demonstratif. Ibn Hazm mengatakan: “Semuanya berhubungan dengan teks yang kita tahu sebagai referensi wajib, dan maknanya dapat dipahami oleh akal dengan mengikuti prosedur yang telah kami tunjukkan”. Karena itu, Ibn Hazm mengakui tiga sumber/landasan bagi legislasi: Kitab (al-Qur’an), hadis dan “bukti”. Ibn Hazm tidak mengakui qiyas dan konsensus ahli hukum, tapi menerima konsensus para sahabat Nabi dan orang Islam tentang praktek-praktek kultural tertentu. Jadi “bukti diambil dari teks atau dari konsensus” dan tidak ada ruang bagi pendapat pribadi (*ra’y*) atau analogi (*qiyas*). Dengan membatasi pada teks, Ibn Hazm sangat memperlebar wilayah *mubah*. Agamalah yang kemudian datang untuk menyatakan haram atau ketidakharaman hal-hal tertentu. Lihat Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, 124-126.

¹¹ Ibid., 127.

¹² Sehubungan dengan ini, al-Jabiri juga mengajukan penafsiran kontroversial non-ortodok tentang Ibn Sina. Beliau mengatakan bahwa Ibn Sina bukanlah penafsir terbaik bagi rasionalisme Islam di Timur, tapi beliau lebih merupakan seorang pemikir yang telah mentasbihkan irrasionalisme, tidak saja pada tulisannya tentang filsafat Timur tapi juga dalam warisan-warisan filsafatnya. Menurut penafsiran ini, baik Ibn Sina maupun al-Ghazali (dua tokoh yang oleh sejarawan pemikiran Islam sering disebut sebagai figur yang bertentangan) dilihat sebagai bagian dari persoalan kefilosofatan yang sama. Mereka tidak setuju tentang solusi bagi persoalan-persoalan tertentu dalam filsafat, tapi, meski demikian, mereka sama-sama membicarakannya dengan al-Farabi dan kebanyakan pemikir Timur lainnya. Lihat Ibid., 166-179.

kekhasan kita- dan apa yang khusus dan apa yang kondisional pada suatu masa atau pada seseorang. Semuanya harus kita ketahui untuk memperkaya pengalaman dan visi kita tentang dunia.¹³

Dalam pemahaman al-Jabiri, Ibn Rushd dengan jelas dan tegas mengatakan bahwa agama dan filsafat berbeda. Filsafat menggunakan metode demonstratif (*burhani*) dalam upayanya mencari kebenaran, sedangkan agama (Islam) berdasarkan informasi dari al-Qur'an dan hadis Nabi. Namun, ini tidak berarti bahwa antara agama dan filsafat itu bertentangan, tetapi keduanya dapat bertemu pada satu titik, yaitu *al-haq* (kebenaran).¹⁴

Di lain pihak, al-Jabiri juga menunjukkan perhatiannya terhadap sekularisme. Ia menyalahkan sekularisme sebagai gejala yang murni Barat. Dalam hal ini, ia merujuk berbagai pendapat, di antaranya pendapat Bernard Lewis dan Sayyid Qutb, bahwa masyarakat Eriopa dan masyarakat Islam mempunyai identitas yang berbeda, yang dibentuk oleh struktur sosiopolitik yang dibangun sejak kelahiran mereka dan terus direproduksi sesudah itu: kegandaan lembaga-lembaga politik dan agama.¹⁵

Yang dianjurkan al-Jabiri adalah penolakan terhadap sekularisme sebagai pemisahan total antara agama dan negara, dan keharusan mengakui kehadiran Islam sebagai etika sosial dan perundang-undangan (Syariah) dalam masyarakat-masyarakat dengan mayoritas Muslim. Tetapi, al-Jabiri menggarisbawahi bahwa yang dimaksud dengan pemisahan agama dan negara adalah pemisahan politik dan agama. Ia tampak ingin mengambil lagi agama sebagai landasan etik bagi tatanan sosial, dengan menghilangkan fungsinya sama sekali sebagai mode penanganan persoalan sosial politik. Ia ingin menyekulerkan praktik politik dalam kerangka sebuah sistem yang dijamin oleh norma-norma agama.¹⁶ Hal inilah yang memperkuat kesan kita, al-Jabiri ingin menegaskan independensi Islam dari pengaruh pemikiran Eropa-Barat.

¹³ Ibid., 205.

¹⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Syura: Tradisi, Partikularitas, Universalitas*, terj., Mujiburrahman (Jogjakarta: LKiS, 2003), ix.

¹⁵ Abdou Filali-Ansary, *Pembaruan Islam: Dari Mana dan Hendak ke Mana?* (Bandung: Mizan, 2009), 153.

¹⁶ Ibid., 154.

Dari sini kemudian al-Jabiri mengeluhkan bahwa tidak ada bentuk perantara dan tidak pula terdapat kontinuitas dalam dan bagi seluruh filosof. Sebaliknya, ada keterputusan epistemologis antara filosof Timur (bagian timur dunia Islam) dan filosof barat (Andalusia dan Maroko). Keterputusan epistemologis ini tidak hanya terlihat dalam tulisan-tulisan para filosof, tapi juga tulisan para hakim atau fuqaha (seperti Ibn Hazm), serta para teolog (seperti al-Satibi), dan yang sangat kentara sekali dalam tulisan-tulisan Ibn Khaldun.¹⁷

Menurut Walid Hamarneh dalam pengantar buku al-Jabiri, *Arab Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, gagasan-gagasan tersebut dipaparkan belakangan oleh al-Jabiri dalam tiga jilid karyanya *Naqd al-Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab).¹⁸ Karena karya ini menampilkan perkembangan mutakhir pemikiran al-Jabiri yang terlihat dalam konsepsi-konsepsi sebelumnya pada buku ini.¹⁹ Atas pertimbangan kesesuaian tema kajian ini, penulis memaparkan beberapa rincian gagasan yang terdapat dalam *Takwin al-Aql al-'Arabi* sebagai sumber primer ditambah sumber-sekunder yang relevan.

Metodologi Penelitian

Kajian ini diformulasikan dalam konteks noninteraktif²⁰ sehingga tidak menghimpun data secara interaktif atau melalui interaksi sumber data manusia,

¹⁷ Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, xvi-xvii.

¹⁸ Trilogi *Naqd al-'Aql al-'Arabi* terdiri dari : Seri pertama : *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Formasi Nalar Arab) (1982); Seri kedua : *Bunyah al-Aql al-'Arabi* (Struktur Nalar Arab) (1986); dan Seri Ketiga : *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi* (Nalar Politik Arab) (1990). Lihat <http://kommabogor.wordpress.com/2008/01/13/al-jabiri-dan-kritik-nalar-arab> (13 Oktober 2015).

¹⁹ Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*., xix.

²⁰ Peneliti menghimpun, mengidentifikasi, menganalisis, dan mengadakan sintesis data, untuk kemudian memberikan interpretasi terhadap konsep, kebijakan dan peristiwa yang secara langsung atau pun tidak langsung dapat diamati. Minimal ada tiga macam penelitian analitis atau studi noninteraktif, yaitu analisis konsep, historis, dan kebijakan. **Analisis konsep** merupakan analisis konsep-konsep penting yang diinterpretasikan pengguna atau pelaksana secara beragam sehingga menimbulkan kebingungan. Umpamanya, cara belajar aktif, kurikulum berbasis kompetensi, wajib belajar, belajar sepanjang hayat, dan sebagainya. **Analisis Historis** menganalisa data kegiatan, program, kebijakan yang telah dilaksanakan pada masa yang lalu. Penelitian ini lebih diarahkan pada menganalisis peristiwa, kegiatan, program, kebijakan, keterkaitan, dan lain sebagainya dalam urutan waktu. **Analisis kebijakan** menganalisis berbagai dokumen yang berkenaan dengan kebijakan tertentu, umpamanya kebijakan otonomi daerah dalam bidang pendidikan, ujian akhir sekolah, pembiayaan pendidikan, dan lain sebagainya. Pengkajian

tepati sumber datanya adalah dokumen. Al-Jabiri sendiri dalam merangkai gagasannya dalam trilogi *Naqd al-Aql al-'Arabi* menggunakan pendekatan historis.²¹ Adapun metode yang digunakan Abed al-Jabiri adalah dekonstruktif yaitu mengubah tradisi yang kurang relevan dengan realitas dan bersikap eksis terhadap tradisi yang relevan. Tradisi tidak seluruhnya di konstruksi ulang akan tetapi dilakukan konstruksi terhadap tradisi yang tidak relevan lagi. Ini menunjukkan bahwa al-Jabiri menolak kelompok transformatif serta idealistik yang secara realitas keduanya tidak dapat menjawab modernitas.

Dalam *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, al-Jabiri menjelaskan pengertian nalar Arab. “....apa yang kami maksudkan dengan nalar Arab adalah *al-aql al-mukawwan*, yaitu kumpulan aturan dan kaidah yang disediakan peradaban Arab bagi penganutnya sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan. Atau, dapat dikatakan, kumpulan dan kaidah yang ditentukan sebagai sistem pengetahuan (*episteme*).”²² *Episteme* disbut juga epistemologi. Kata epistemologi berasal dari dua katan Yunani, yaitu *episteme* yang berarti pengetahuan (*knowlwdge*) dan *logos* yang berarti “studi tentang” atau “teori tentang”. Oleh karena itu, epistemologi juga sering disebut teori tentang pengetahuan (*theory of knowledge*). Lawan dari *episteme* adalah “*doxa*” yang berarti “percaya”. Artinya percaya begitu saja tanpa menunggu suatu bukti.²³ Noeng Muhadjir menjelaskan, Sejak tahun 1960 epistemologi berkembang pesat. Edmund Gertier memulai polemiknya dengan mempertanyakan : “Apakah pembenarann atau justifikasi terhadap yang diyakini itu cukup untuk disebut ilmu?”²⁴

diarahkan untuk menemukan kedudukan, kekuatan, makna, dan keterkaitan antardokumen, kesesuaian dan pertentangan antardokumen, dampak, dan beberapa konsekuensi baik yang positif maupun yang negatif dari kebijakan tersebut. 65Lihat M. Djunaidi Ghony & Fauzan Almanshur, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), 65.

²¹ Rangkaian kegiatan dan peristiwa dalam kehidupan setiap orang merupakan rantai yang tak terputus. Yang baru masih berlandaskan yang dahulu; akan tetapi yang lama mendapat arti dan relevansi baru dalam perkembangan yang lebih kemudian. Lihat Anton Bakker, dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Ilmiah* (Yogyakarta: Kanisius. 1989), 47.

²² Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabi, 1991), 15.

²³ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam, Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 46.

²⁴ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu* (Jogjakarta: Rake Sarasin, 2001), 81.

Istilah *al-a'ql al-mukawwan* diklaim al-Jabiri berdasarkan pengertian Lalande. Menurut al-Jabiri, Lalande membagi pengertian akal menjadi dua, yaitu *al-'aql al-mukawwin (La raison constituante)* dan *al-'aql al-mukawwan (La raison constituee)*. Secara ringkas yang pertama berarti kemampuan akal dalam mempelajari sesuatu, membangun pemahaman dan menetapkan aturan-aturan. Adapun yang kedua berarti kumpulan aturan dan kaidah yang kita gunakan sebagai dasar berbagai argumentasi.²⁵

Menurut Ahmad Baso, editor dan penerjemah berbagai artikel al-Jabiri dalam buku *Post Tradisionalisme* menyebut kutipan pengertian akal dari Lalande pernah dipersoalkan salah seorang pengkritik al-Jabiri, George Tharabishi, yang menilai kutipan al-Jabiri tersebut salah alamat dan keliru. Menurut Tharabishi, Lalande tidak pernah menyebut satu definisi akal sebagai “himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum (berfikir) yang diberikan kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan” Meskipun demikian, Ahmad Baso tidak mempermasalahkannya, bahkan menganggap al-Jabiri telah menawarkan pengertian baru tentang akal dalam lingkungan studi-studi Islam – terlepas dari soal apakah pengertian tersebut secara definitif berasal dari Lalande, Levi-Strauss, atau Foucault sendiri. Bukan hanya memperkenalkan pengertian nalar tersebut sebagai sebuah sistem, tapi juga mengaitkan nalar tersebut dengan historisitas dan ketidaksadaran.²⁶

Al-Jabiri menandakan, sistem pengetahuan dalam satu kebudayaan sekaligus juga merupakan struktur ketidaksadarannya.²⁷ Karena kebudayaan, menurutnya, adalah segala yang tersisa ketika semuanya telah terlupakan.²⁸ Yang tersisa adalah nalar itu sendiri, sementara yang terlupakan adalah segala sesuatu yang berubah. Dalam hal ini Al-Jabiri memakai pendapat Freud, yang mengatakan bahwa apa yang terlupakan (sesuatu yang berubah) tidaklah lenyap, tapi

²⁵ Al-Jabiri, *Takwin*, 15.

²⁶ Lihat Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj., Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), xxxi.

²⁷ Al-Jabiri, *Takwin*., 37.

²⁸ Ibid., 38.

bersemayam dalam ketidaksadaran.²⁹ Lebih dari itu, al-Jabiri juga memakai pendapat Piaget, bahwa ketidaksadaran kognitif dapat membimbing individu menyingkap aktifitas kognitif tersembunyi yang mengarahkan proses memahami sesuatu.³⁰

Teori psikologi Piaget ini oleh al-Jabiri dibawa ke ranah epistemologi kultural Arab. Struktur nalar Arab pada tingkat tertentu bagi al-Jabiri adalah konsep dan aktifitas pemikiran yang membekali individu-individu dalam kebudayaan Arab dan membentuk ketidaksadaran kognitif yang mengarahkan pandangan-pandangan mereka pada wilayah pemikiran dan akhlak, serta cara pandang mereka terhadap diri mereka sendiri dan orang lain.³¹ Dengan demikian, apa saja yang disebut dengan “yang tersisa” dalam pengertian “nalar sebagai sistem dan ketidak sadaran” merupakan syarat keabsahan tidak begitu saja dilewatkan dalam rangka menggali *episteme*.

Kerangka acuan yang digunakan al-Jabiri untuk menggali epistemologi Arab-Islam adalah pembacaan ulang tradisi masa kodifikasi (*‘ashru al-tadwin*).³² Al-Jabiri menilai, pemikiran Arab-Islam pada masa kodifikasi hanya berkutat pada pengulangan tradisi, padahal kebenaran pengetahuan yang diwariskan sejak masa kodifikasi hingga sekarang tidaklah berlaku mutlak, tetapi hanyalah pengetahuan yang disusun berdasarkan syarat-syarat keilmuan yang ditetapkan oleh para ulama fikih, kalam, hadits, tafsir, dan bahasa masa kodifikasi saja. Al-Jabiri kemudian mempertanyakan, apakah yang diperlukan dalam meneguhkan nalar Arab hanyalah peneguhan produk pemikiran terdahulu (*al-‘aqlu al-mukawan*), ataukah pembacaan ulang epistemologi masa kodifikasi untuk memproduksi pengetahuan baru menggunakan sumber daya akal sebagai alat berfikir (*al-‘aqlu al-mukawwin*).³³

²⁹ Ibid., 40.

³⁰ Ibid., 40.

³¹ Ibid., 41.

³² Al-Jabiri menyebut masa sebelum masa kodifikasi (akhir masa Bani Umayyah dan berlangsungnya masa Bani Abbasiyah) sebagai masa jahiliyah. Yang dimaksud dengan masa jahiliyah bukanlah masa sebelum masa kenabian, justru masa yang ditandai dengan belum munculnya penggalian pengetahuan setelah masa kenabian hingga masa kodifikasi. Lihat Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin*, 61.

³³ Ibid., 64-65.

Selain itu, Al-Jabiri juga mencatat bahwa penggalian ilmu pengetahuan seperti pembakuan hadits malah terjebak pada sentimen ideologis antara Sunni dan Syiah. Di satu sisi Sunni merasa bangga bahwa sejak masa Umar bin Abdul Aziz pembakuan hadits sudah berlangsung, pada sisi yang lain kalangan Syiah melalui Ja'far Shodiq menganggap mereka lebih awal membakukan hadits, yakni sejak masa kenabian Muhammad SAW. Selain itu, masa kodifikasi juga menorehkan sejarah kodifikasi pengetahuan di bidang politik yang dipelopori Ibn Muqaffa' dengan menerjemahkan karya-karya asing ke dalam bahasa Arab. Namun, usaha semacam ini masih dinilai al-Jabiri bukan bentuk *indigenous* Arab-Islam, karena tidak menyandarkan penggalian pengetahuannya pada al-Qur'an, al-hadits dan unsur-unsur tradisi Islam sendiri.³⁴

Di akhir bagian pertama buku *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, al-Jabiri menegaskan batasan nalar Arab yang disebutnya sebagai bangunan struktur nalar Arab sebagaimana yang berlangsung pada masa kodifikasi. Sebelumnya, al-Jabiri menggaris bawahi, bahwa yang diperlukan dalam peneguhan nalar Arab adalah penggalian epistemologi dan meninggalkan faktor-faktor ideologi sehingga akan tercipta sistem ilmu pengetahuan (*an-nuzum al-ma'rifiyyah*).³⁵ Al-Jabiri melihat adanya krisis dasar pada nalar Arab terletak pada keberpihakan yang berlebihan kepada bahasa dalam menggali epistemologi sejak masa kodifikasi hingga generasi sekarang. Padahal, menurutnya, bahasa atau fikiran tidak bisa mengungkap fakta sejarah sesungguhnya kecuali hanya mampu melukiskan fakta-fakta saja. Bahwa, fakta itu tidak beraturan (tumpang tindih) karena sulit apabila dirancang dalam kerangka yang sistematis.³⁶

Penilaian atas krisis epistemologi akibat terlalu bergantung pada bahasa sebagai oyek bahasan mengundang semangat al-Jabiri untuk menggali pemahaman baru, yang disebutnya sebagai kerangka acuan nalar Arab (*al-ithar al-marji'i li al-'aqli al-'Arabi*).³⁷ Selanjutnya, al-Jabiri memfokuskan analisisnya pada proses-proses historis, baik epistemologi maupun ideologis, yang memungkinkan

³⁴ Ibid., 65-69.

³⁵ Ibid., 69-70.

³⁶ Ibid., 253.

³⁷ Ibid., 253.

terbentuknya nalar-nalar *bayani*, *'irfani*, dan *burhani* beserta dinamika yang menyertainya sejak masa kodifikasi (*'ashru al-tadwin*).³⁸ Kajian ini tidak akan mengupas secara menyeluruh, tetapi yang relevan diungkap di sini adalah nilai metodologisnya.

Pertama, apa yang disebut al-Jabiri dengan *nizham ma'rifi bayani* atau *'aql bayani* mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya, seperti *balaghah*, *nahw*, fiqih dan ushul fiqih, dan kalam. Masing-masing disiplin keilmuan ini terbentuk dari satu sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya, dan itu oleh al-Jabiri dilihat pada faktor bahasa. Persoalan apa yang ditimbulkan oleh faktor bahasa tersebut?

Bagi al-Jabiri, bahasa bukan Cuma berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berfikir, tapi lebih dari itu adalah satu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran: “sebuah sistem bahasa (maksudnya bukan hanya mencakup kosa katanya tapi juga sistem gramatika dan semantiknya) punya pengaruh yang cukup signifikan dalam cara pandang penutunya terhadap dunia, termasuk cara menafsirkan dan menguraikannya, yang pada gilirannya juga mempengaruhi cara dan metode berfikir mereka.”³⁹ Sistem bahasa semacam ini tampak dengan jelas pada masa kodifikasi, di mana terjadi pembakuan dan kodifikasi bahasa Arab dan bahasa sehari-hari menjadi bahasa resmi dan ilmiah, dari bahasa lisan ke bahasa leksikon. Dan pembakuan ini berlangsung di tangan al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (w. 170) dan Sibawaih. Pergumulan al-Jabiri dengan pembakuan bahasa ini beserta sekian problemnya memang cukup intens.⁴⁰

Salah satu bentuk pembakuan tersebut adalah pengukuhan bahasa Arab Badui, yang dianggap murni dan asli, sebagai standar absah dalam proses kodifikasi dan leksikografi. Salah satu hukum yang berlaku saat itu, semakin asing dan primitif suatu kosa kata, makin asli dan murni pulalah bahasa tersebut.

³⁸ Ibid., 254.

³⁹ Al-Jabiri, *Post Tradisionlisme*., xxxix.

⁴⁰ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahlililiyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992)., 13-108. Dikutip dari Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, terj., Ahmad Baso, (Jakarta: LKis, 2000)., xxxix.

Konsekuensinya, pola-pola berbahasa yang berlaku pada masa jahiliyah pra-Islam dijadikan ukuran untuk merumuskan pola-pola bahasa yang baru yang muncul belakangan; dan itu berarti alam pikiran dan lingkungan sosial yang melingkupi bahasa ini ikut pula mempengaruhi pikiran orang-orang yang menggunakan bahasa tersebut. Di antaranya, tidak bertemunya aspek *al-ma'na* dan *al-lafdz* dalam leksikon Arab, a-historisitas bahasa Arab (artinya, tidak mengikuti perkembangan sosial dan sejarah), dan juga pendasaran sebuah “asal” yang memungkinkan untuk dijadikan acuan dalam mengukur validitas persoalan-persoalan yang muncul kemudian. Dari sinilah, lanjut al-Jabiri, kita menemukan konsep-konsep seperti *tasybih* dan *qiyas* yang lazim dipakai dalam menyusun bentuk-bentuk kata dan kalimat, termasuk keindahan bahasa, dan bukan kedalaman makna.⁴¹

Pembakuan bahasa ini kemudian membawa pengaruh pada disiplin fiqih dan ushul fiqih. Kalau di tangan al-Farahidi terjadi pembakuan dan pemurnian bahasa Arab sebagai bahasa resmi masing-masing dalam konteks bentuk formal (*lafdz*) dan makna, maka di tangan Imam al-Syafi'i (w. 2014 H) terjadi pembakuan cara-cara berfikir menyangkut hubungan antara bentuk formal atau lafadz dan makna, dan antara bahasa dan teks suci (yaitu al-Qur'an). Al-Jabiri menempatkan tokoh pendiri madzhab Syafi'i ini sebagai perumus “nalar Islam” atau “nalar Arab”. Soalnya, di tangannya al-Syafi'i-lah hukum-hukum bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsirkan teks-teks suci, terutama hukum *qiyas*. Bahkan yang terakhir ini dijadikan salah satu dari empat sumber penalaran yang sah (al-Qur'an, hadis, ijma atau konsensus para ulama, dan *qiyas*) untuk memaknai persoalan-persoalan agama dan kemasyarakatan. Akibatnya, kalau ada kodifikasi bahasa Arab yang dijadikan acuan adalah model bahasa Arab Badui, maka dalam konteks “empat ushul” al-Syafi'i ini, yang dijadikan acuan utama adalah *nash* atau teks suci. Maka, berfikir atau bernalar berarti berfikir dalam kerangka *nash*. Dan *qiyas* atau analogi, yang mempertautkan asal dengan suatu kasus baru (*far'*), merupakan satu-satunya metode penalaran yang valid untuk itu.⁴²

⁴¹ Al-Jabiri, *Takwin.*, 75-93. Dikutip dari Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, xxxix.

⁴² Ibid., 119-120.

Hal serupa juga terjadi di lingkungan ilmu kalam. Kalau di tangan al-Syafi'i qiyas dikukuhkan dalam fiqh, maka di tangan Imam al-Asy'ari (w. 324 H) qiyas diresmikan dalam kalam. Metode yang digunakan al-Asy'ari ini sebagai argumen ontologis tentang masalah-masalah Ketuhanan sebenarnya merupakan kelanjutan dari argumen serupa yang berlaku di kalangan Mu'tazilah. Karena di tangan yang terakhir inilah persoalan-persoalan kalam terkait erat dengan metode-metode yang berlaku dalam bahasa seperti *qiyas*.⁴³ Sehingga, yang muncul kemudian adalah basis-basis pendasaran epistemologis seperti yang dilakukan oleh al-Syafi'i menyangkut *al-ushul*. Dan itu, oleh al-Jabiri, ditunjukkan dalam tulisan salah seorang tokoh Mu'tazilah, Imam al-Qosim ibn Muhammad ibn Isma'il al-Rasi (w. 246 H), berjudul *Ushul al-'Adl wa-l Tauhid*. Basis epistemologis tersebut adalah al-Qur'an, *'aql* (akal), dan *ijma*. Yang dimaksud dengan akal di sini adalah qiyas, karena al-Rasi menggarisbawahi tugas akal hanya pada fungsi "mengembalikan satu cabang hukum ke hukum asal."⁴⁴ Dari sini kemudian muncul satu bentuk metodologi yang umum berlaku di kalangan *mutakllimin* Asy'ariyah, kalangan Hanbali, mapupun Mu'tazilah: *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghai'ib* (penalaran yang berangkat dari yang nyata [dunia riil] untuk mengukuhkan yang ghaib [masalah-masalah Ketuhanan]). Ini pula yang berlaku dalam studi-studi *balaghah* (ilmu keindahan bahasa) dan *nahw* (gramatika bahasa Arab), seperti diungkap dalam salah satu pernyataan al-Jurjani: "*al-tasybih qiyas*" (bentuk perumpamaan merupakan salah satu bentuk analogi).⁴⁵

Pertemuan beberapa disiplin ilmu ini pada akhirnya melahirkan satu bentuk nalar yang secara khusus terkait dengan hukum-hukum bahasa, dan itu berarti dengan teks (*nash*). Ini pada gilirannya melahirkan himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berfikir yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai *episteme* oleh kultur Arab yang terkait erat dengan faktor bahasa dan teks-teks agama tadi. Ini adalah faktor-faktor epistemologi yang membentuk nalar bayani. Kita akan lihat bagaimana nalar semacam ini terkait dengan sesuatu yang

⁴³ Al-Jabiri, *Post Tradisionisme*., xli

⁴⁴ Al-Jabiri, *Takwin*., 119-120. Dikutip dari Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, xxxix.

⁴⁵ Ibid., 120-131

“menentukan” dan bahkan “memaksa”. Pada tahap ini, kita mengenal apa yang disebut al-Jabiri sebagai faktor-faktor ideologis pembentuk nalar *bayani*, dan ini kemudian yang menentukan “syarat-syarat keabsahan” cara-cara berfikir dalam lingkun *episteme* tersebut. Dai itu diamatinya dalam konteks posisi kalangan *bayani* yang sedang berhadapan dengan “*the Other*”. Tepatnya, dengan apa yang dikenal dalam sejarah pemikiran Islam klasik sebagai “*al-‘ulum al-awa’il*” (ilmu-ilmu kuno) yang berasal dari luar Islam, yang kemudian dilawankan dengan “*al-‘ulum al-naqliyah*” (ilmu-ilmu yang didasarkan pada teks-teks agama).⁴⁶

Seperti di singgung di atas, yang menarik perhatian al-Jabiri dalam proyek Kritik Nalar Arab-nya bukanlah konflik politik dan ideologis yang terjadi di antara para pendukung kedua jenis tradisi keilmuan tersebut. Sebagai peneliti epistemologis, yang menarik perhatiannya adalah konfigurasi *episteme* macam apakah yang terbentuk ketika muncul proses penghadapan antara *‘ulum al-awa’il* dan *al-‘ulum al-naqliyah*. Dalam konteks inilah relevansi munculnya faktor-faktor ideologis pembentuk nalar *bayani*. Al-Jabiri percaya, *episteme bayani* tidak hanya melahirkan cara-cara dan pola-pola berfikir baku, tapi juga melahirkan sebuah pandangan dunia, dan itu disebutnya “idiologi”. Idiologi ini kian berarti ketika diperhadapkan dengan idiologi-idiologi lainnya, seperti yang dibawa oleh *‘ulum al-awail* itu. Yang terakhir ini menampilkan dirinya dalam berbagai tradisi pemikiran, mulai dari tradisi Yunani, Hellenisme, Persia Kuno, hingga warisan Hermetisme kaum Subaeen (*Shabi’ah*). Dari tradisi ini, al-Jabiri mengamati kemunculan dua bentuk *episteme*, *‘irfani* dan *burhani*, yang masing-masing terlibat konflik dengan *epistem bayani*.⁴⁷

Epistemologi *‘irfani* (dari kata *‘irfan* yang berarti gnosis)⁴⁸ mencakup disiplin ilmu yang menjadikan ilmu-ilmu kuno, yakni yang terdiri dari tradisi

⁴⁶ Ibid., xlii.

⁴⁷ Ibid., xliii.

⁴⁸ Dari bahasa Yunani Gnosis (pengetahuan, mengetahui, usaha memastikan pengetahuan tentang apa yang terjadi). Lihat <http://arti-definisi-pengertian.info/pengertian-arti-gnosis> (15 Oktober 2015)

Hermetisisme.⁴⁹ Ini kita temukan pada tradisi pemikiran Syi'ah, para ilmuwan dan filosof Syi'ah Isma'ili, seperti Ikhwan al-Shafa, dan kalangan Sufisme.⁵⁰

Sementara itu, epistemologi *burhani* (dari kata *burhan* yang berarti penalaran rasional atau *demonstratif*)⁵¹ mendasari bidang ilmu filsafat dan rasional yang bersumber dari rasionalisme Aristoteles. Al-Jabiri berpendirian bahwa epistemologi *burhani* ini menjadi poros utama yang sesuai dengan pengembangan pengetahuan kontemporer.⁵² Ini kita temukan pada tradisi pemikiran filsafat, mulai dari al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, sampai Ibn Rushd.⁵³

Namun demikian, oleh al-Jabiri, nalar *bayani* lebih banyak dipertentangkan dengan nalar *'irfani* daripada dengan nalar *burhani*, dengan menarik garis batas antara *al-ma'qul al-dini* (rasionalitas agama) yang dilekatkan pada tradisi *bayani* dan *al-la ma'qul al-'aqli* (irasionalitas yang rasional) yang dilekatkan pada tradisi *'irfani*. Yang pertama disebut sebagai “rasionalisme Islam yang murni”, karena basis idiologinya memperoleh rujukannya dalam al-Qur'an yang memerhadapkan antara ajaran tauhid dan ajaran kaum musyrik Mekkah. Al-Qur'an menggunakan dalil-dalil akal untuk membantah argumen kalangan musyrikin yang menjadikan patung-patung sebagai perantara menuju ke Tuhan.⁵⁴

Dalam konteks inilah kita melihat keberpihakan al-Jabiri terhadap epistemologi *burhani*. Sepanjang pengamatan Ahmad Baso, dalam berbagai kesempatan, sejak terbitnya *Nahnu wa-l Turats*, ia senantiasa menegaskan komitnya pada rasionalisme. Secara idiologis, dalam arti sebagai sebuah pandangan dunia, di satu sisi, ia berpihak pada rasionalisme *bayani* yang bersumber pada pandangan al-Qur'an. Sehingga, dengan ini, ia tidak mengakui model pandangan dunia *'irfani* yang tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah al-Qur'an sebagai kebenaran yang dikandung tradisi Hermetisisme. Tapi, pada sisi lain ia mengkritik aspek epistemologis nalar *bayani* yang menjadikan pemikiran atau

⁴⁹ Al-Jabiri, 254.

⁵⁰ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, xliii.

⁵¹ Ibid., xliii.

⁵² Al-Jabiri, *Takwin*, 254.

⁵³ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, xliii.

⁵⁴ Ibid., xliv.

kegiatan bernalar terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan *al-ushul al-arba'ah*: al-Qur'an, sunnah, ijma, dan qiyas) yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tak berubah. Meski pada awalnya pandangan dunianya adalah pandangan dunia rasional model al-Qur'an, tapi bentuk bernalar semacam ini secara gradual beralih menjadi pandangan dunia tersendiri yang khas *bayani* karena banyak didasarkan pada alam pikiran bahasa Arab, dan bukan pada al-Qur'an itu sendiri.⁵⁵

Oleh karena itu, tawaran epistemologi *burhani* dalam pandangan al-Jabiri menjadi jalan keluar dari pandangan tidak rasional tersebut.⁵⁶ Bahkan pada bagian akhir *Takwin al-'Aql al-Arabi* al-Jabiri mengkampanyekan gerakan kodifikasi baru. Pada akhir pembahasan yang pertama dari trilogi Kritik Nalar Arab al-Jabiri menegaskan, "...bahwa kultur Arab sangat membutuhkan kodifikasi sejarahnya."

Dari sini al-Jabiri merekomendasikan pembacaan ulang sejarah untuk memperoleh pemahaman baru.⁵⁷ Tidak kalah penting, pembelaan tradisi (turats) yang berlebihan dan mengukuhkan otoritas bagi al-Jabiri telah menjadi karakter budaya bangsa Arab, sehingga harus ada upaya melepaskan diri dari otoritas tradisi, namun bukan dalam kerangka mengabaikannya sama sekali. 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.⁵⁸ Ini pula esensi dari ketelitian pembacaan ulang tradisi, bahwa sesuatu yang masih tersembunyi (*allasa'ur*) dalam tradisilah yang perlu digali, sehingga apa yang dirumuskan dapat memperkaya tradisi itu sendiri.

Ruang Lingkup dan Istilah Kunci Penelitian

Ruang lingkup kajian al-Jabiri dalam *Takwin al-'Aql al-Arabi* adalah analisa kritis terhadap epistemologi Arab-Islam, dimulai dari upaya mengungkap

⁵⁵ Ibid., xlv.

⁵⁶ Ibid., xlvi.

⁵⁷ Al-Jabiri, *Takwin*, 332.

⁵⁸ Ibid, 204-206.

ketidaksadaran kognitif (*allasa'uriyah al-'aqliyyah*) dalam pemahaman tradisi, kerangka acuan era kodifikasi (*'ashru al-tadwin*), epistemologi (*an-nuzhum al-ma'rifah*) yang berkembang pada era kodifikasi (*bayani, 'irfani, burhani*) kemudian penentuan epistemologi *burhani* sebagai epistemologi yang sesuai untuk merekonstruksi pengetahuan Arab (nalar Arab). Maka kata kunci yang digunakan adalah ketidaksadaran kognitif (*allasa'uriyah al-'aqliyyah*), kerangka acuan era kodifikasi (*'ashru al-tadwin*), epistemologi (*an-nuzhum al-ma'rifah*), *bayani, 'irfani, burhani*.

Kontribusi dalam Ilmu-Ilmu Keislaman

Ilmu pengetahuan Arab-Islam yang muncul di dunia Arab yang semula diijarkan dengan nalar universal kemudian dibakukan melalui penafsiran tertentu yang diresmikan oleh lembaga umat sesuatu yang sudah selesai dan diajarkan secara terus menerus. Akibatnya umat Islam sekarang lebih mengenal produk pemahaman agama dari pada metode kemunculan produk, sehingga kreativitas berpikir menjadi statis. Pola pikir statis ini muncul sebagai akibat ketidakmampuan umat Islam dalam menganalogikan ilmu keislaman dengan fakta historis kealaman, sehingga menimbulkan alienasi dengan fakta.⁵⁹

Pemikiran al-Jabiri sedikit banyak telah memberikan jawaban dari kesenjangan di atas. Dalam pengembangan ilmu pengetahuan, al-Jabiri memberikan pemahaman baru bahwa pembacaan ulang terhadap konsep-konsep ilmu pengetahuan yang telah ditetapkan sebelumnya tidak melulu ditinjau dari pemahaman bahasa, lebih dari itu harus memahami ketidaksadaran kognitif dalam obyek tradisi yang dikaji. Di sini pula, epistemologi *burhani* sebagai poros yang sesuai untuk mengurai pemahaman baru. Hasil upaya ini diyakini akan menemukan fakta historis yang melatarbelakangi secara obyektif. Untuk itu, al-Jabiri merekomendasikan perlunya merekonstruksi pengetahuan sehingga menghasilkan pemahaman baru tapi tetap memiliki akar tradisi, sehingga dapat saling menguatkan.

⁵⁹ Ahmad Ali Riyadi, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2010)., 18

Logika dan Sistematika Penulisan

Pembahasan al-Jabiri dalam *Takwin al-'Aql al-Arabi* diawali dengan pendahuluan yang memadai mengenai alasannya memakai istilah nalar. Dilanjutkan dengan penjelasan mengapa dia menggunakan *al-'aql al-mukawwan*, ketidaksadaran kognitif dan kerangka acuan untuk penggalan epistemologi Arab-Islam. Al-Jabiri juga menyediakan tempat yang cukup untuk mengulas berbagai produk pemikiran abad pertengahan (masa kodifikasi). Di bagian akhir bukunya, al-Jabiri mengulas rekomendasinya mengenai perlunya epistemologi baru untuk merekonstruksi pemahaman Arab-Islam.

Terlepas dari kontribusinya yang besar bagi pengembangan ilmu pengetahuan, sistematika penulisan al-Jabiri pada *Takwin al-'Aql al-Arabi* menyisakan kesulitan bagi penyusun untuk menemukan mata rantai pemikirannya karena setiap sub judulnya ditulis dalam bentuk jargon-jargon dan isinya kadang-kadang banyak pengulangan sehingga membutuhkan kesabaran tersendiri untuk mempelajarinya. *Wallahu a'lam bi al-shawab*.

Referensi :

- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Krtitik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), xxvii.
- Ali Harb, *Nalar Kritis Arab Kontemporer*, terj. Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak, (Jogjakarta: Ircisod, 2012)
- Hasan Hanafi dan Muhammad Abid Al-Jabiri, *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur Barat dalam Kritik dan Dialog*, terj. Umar Bukhory (Jogjakarta: Ircisod, 2003)
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Syura: Tradisi, Partikularitas, Universalitas*, terj., Mujiburrahman (Jogjakarta: LKiS, 2003)
- Abdou Filali-Ansary, *Pembaruan Islam: Dari Mana dan Hendak ke Mana?* (Bandung: Mizan, 2009)
- M. Djunaidi Ghony & Fauzan Almanshur, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012)
- Anton Bakker, dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Ilmiah* (Yogyakarta: Kanisius. 1989)
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabi, 1991)
- Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam, Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)

Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu* (Jogjakarta: Rake Sarasin, 2001), 81.
Muhammad Abid Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj., Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000)
Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahlililiyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1992
Ahmad Ali Riyadi, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2010).