



UNIVERSITAS INDONESIA



**Reformulasi Pemikiran Arab-Islam
Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri**

SKRIPSI

Moh. Zaki Ma'rufi

0704160349

FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA

PROGRAM STUDI FILSAFAT

DEPOK

JULI 2010



UNIVERSITAS INDONESIA

**Reformulasi Pemikiran Arab-Islam
Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri**

SKRIPSI

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora
pada Program Studi Filsafat**

Moh. Zaki Ma'rufi

0704160349

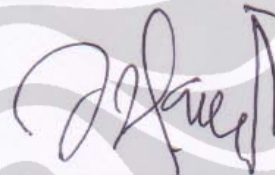
**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI FILSAFAT
DEPOK
JULI 2010**

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa skripsi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia:

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Jakarta, 20 Juli 2010



Moh. Zaki Ma'rufi

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

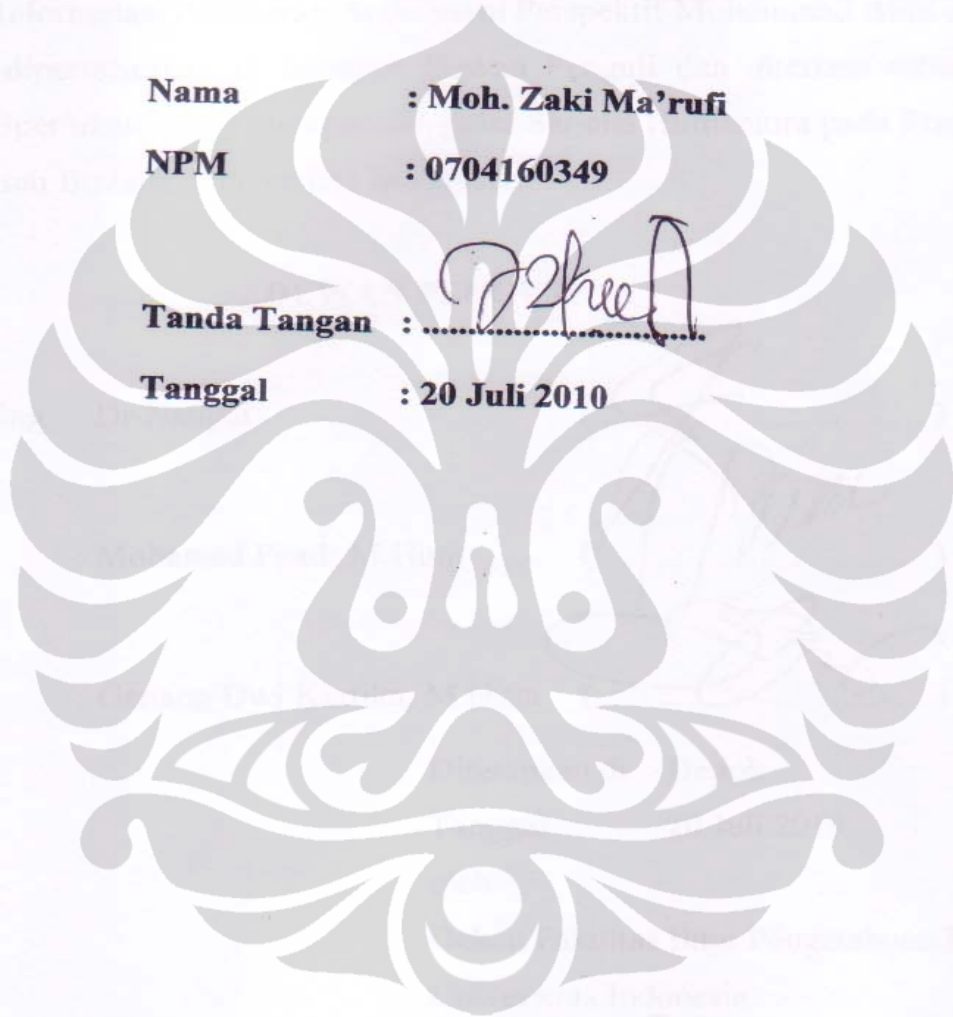
**Skripsi/Tesis/Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.**

Nama : Moh. Zaki Ma'rufi

NPM : 0704160349

Tanda Tangan : 

Tanggal : 20 Juli 2010



HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi yang diajukan oleh :

nama : Moh. Zaki Ma'rufi

NPM : 0704160349

Program Studi : Filsafat

judul : Reformulasi Pemikiran Arab-Islam Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri
ini telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora pada Program Studi Filsafat Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia

DEWAN PENGUJI

Pembimbing : Dr Naupal

(.....)

Penguji : Mohamad Fuad, M.Hum

(.....)

Penguji : Ganang Dwi Kartika, M.Hum

(.....)

Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 20 Juli 2010

oleh

Dekan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya

Universitas Indonesia



Dr. Bambang Wibawarta S.S., M.A.

NIP : 196510231990031002

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur saya panjatkan kepada Gusti Allah, Tuhan semesta alam, karena atas berkat dan rahmat-Nya, saya dapat menyelesaikan skripsi ini. Penulisan skripsi ini dilakukan dalam rangka memenuhi salah satu syarat untuk mencapai gelar Sarjana Humaniora Program Studi Filsafat pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Saya menyadari bahwa, tanpa bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak, dari masa perkuliahan sampai pada penyusunan skripsi ini, sangatlah sulit bagi saya untuk menyelesaikan skripsi ini. Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih kepada:

1. Dr. Naupal, selaku dosen pembimbing yang telah menyediakan waktu, tenaga, dan pikiran untuk mengarahkan saya dalam penyusunan skripsi ini;
2. Mohamad Fuad, M. Hum dan Ganang Dwi Kartika, M. Hum, selaku dosen penguji yang telah memberi masukan-masukan sebagai bahan perbaikan skripsi ini supaya layak untuk dibaca.
3. Muntafiah, ibunda tercinta, yang telah memeras keringat untuk mendorong anak-anaknya agar menuntut ilmu setinggi mungkin. Ahmad Yusya' (alm), ayahanda yang telah tenang di sisi-Nya, yang selalu memberi tauladan yang ma'ruf kepada anak-anaknya, syukur pada Allah karena telah meminjamkan sosok ayah yang hebat padaku. Keluarga saya yang telah memberikan bantuan dukungan material dan moral sehingga skripsi ini bisa tersusun.
4. Sahabatku, Hari Ambari, yang sangat sabar menemani saya mulai dari penyusunan skripsi sampai sidang skripsi. Si rambut cepak, Rijal Nova Mujahid, yang telah memberi masukan yang sangat berguna dalam penyusunan skripsi ini. Kedua sahabat ini juga tak lelah merawat penyakit yang saya derita hingga sembuh. Tri Subhi Abdilla, HB Yassin kecil, yang telah menyunting skripsi ini. Gus Ivan Aulia Ahsan atas pinjaman buku referensi dari koleksinya yang amat lengkap itu. Ali Shahadat atas dukungan moral yang sangat bermanfaat bagi penyusunan skripsi ini. Hengki Gunawan atas pinjaman celana untuk sidang skripsi. Jenal Abidin atas inspeksi rutin minggunya. Munib Anshori atas peringatan mingguan: "cepat garap, jek! Selak bosok!". Dan untuk teman-teman semua,

relawan Anggi Foundation, aktivis HMI, Mahasiswa Filsafat '04, tetangga kos Dharma Putra, dan lain-lain, secara keseluruhan.

Akhir kata, saya berharap Gusti Allah berkenan membalas segala kebaikan semua pihak yang telah membantu. Semoga skripsi ini membawa manfaat bagi pengembangan ilmu.

Depok, 20 Juli 2010

Penulis



HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh. Zaki Ma'rufi

NPM : 0704160349

Program Studi : Filsafat

Departemen : Filsafat

Fakultas : Ilmu Budaya

Jenis karya : Skripsi

demikian demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia Hak Bebas Royalti Noneksklusif (Non-exclusive Royalty-Free Right) atas karya ilmiah saya yang berjudul :

Reformulasi Pemikiran Arab-Islam Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri

berserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (database), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok

Pada tanggal : 20 Juli 2010

Yang menyatakan



Moh. Zaki Ma'rufi

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	iii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iv
HALAMAN PENGESAHAN	v
UCAPAN TERIMA KASIH	vi
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS	viii
ABSTRAK	ix
ABSTRACT	x
DAFTAR ISI	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
I. 1. Latar Belakang Masalah	1
I. 2. Rumusan Masalah	7
I. 3. <i>Tesis Statement</i>	8
I. 3. Tujuan Penulisan	8
I. 4. Metode Penelitian	8
I. 5. Sistematika Penulisan	9
BAB II PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI	11
II. 1. Riwayat Hidup Muhammad Abid Al-Jabiri	11
II. 2. Karya-Karya Muhammad Abid Al-Jabiri	14
	xi

II. 3. Membedah Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri	15
BAB III REFORMULASI PEMIKIRAN ARAB-ISLAM	28
III. 1. Pembentukan Nalar Arab-Islam	28
III. 1. 1. Epistemologi <i>Bayani</i>	32
III. 1. 2. Epistemologi <i>Irfani</i>	34
III. 1. 3. Epistemologi <i>Burhani</i>	38
III. 2. Reformulasi Pemikiran Arab-Islam	45
BAB IV KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI	50
BAB V PENUTUP	55
DAFTAR PUSTAKA	61



ABSTRAK

Nama : Moh. Zaki Ma'rufi
Program Studi : Filsafat
Judul : **Reformulasi Pemikiran Arab-Islam
Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri**

Kemunduran merupakan persoalan yang tengah melanda dunia Arab-Islam. Kemunduran ini ditandai dengan ketertinggalan Dunia Arab-Islam dari dunia Barat dalam bidang ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi. Muhammad Abid Al-Jabiri hadir untuk menjawab persoalan ini dengan mengajukan tawaran pembaruan dengan apa yang ia sebut al-qiraah al-muashirah. Al-qiraah al-muashirah adalah suatu telaah kritis atas tradisi pemikiran Arab-Islam. Tradisi tersebut dipilah untuk mengambil tradisi apa yang sesuai dengan kekinian sehingga memperoleh basis ideologis bagi pembaruan. Tradisi yang sesuai dengan kekinian dapat dijelaskan dalam satu frase, spirit of averroisme.

Kata kunci:

Tradisi, pemikiran Arab-Islam, bayani, burhani, irfani, dan Al-Jabiri.

ABSTRACT

Name : Moh. Zaki Ma'rufi

Study Program : Filsafat

Title : **Reformulation of Arab-Islamic Thought:
On Muhammad Abed Al-Jabri Perspective**

Arab-Islamic world was suffering in decadence that characterized by underdevelopment of the Arab-Islamic world beside the Western world in the economic, science and technology fields. Muhammad Abid al-Jabri propose what he called *al-muashirah al-qiraah* to answer the need of reform in Arab-Islamic world. *Al-muashirah al-qiraah* is a critical review of the Arab-Islamic thought. The ideological basis of reform come from selection of tradition, which one can be take that correspond with contemporary context. Traditions that correspond with the present day can be explained in one phrase, the spirit of averroisme.

Key words:

Tradition, Arab-Islamic thought, Bayani, Burhani, Irfani, and Al-Jabri

BAB I

PENDAHULUAN

I. 1. Latar Belakang Masalah

Islam telah melintasi sejarah panjang hingga menjadi peradaban yang diakui eksistensinya oleh masyarakat dunia. Islam tampil dalam banyak mazhab dan pandangan. Polarisasi dan fragmentasi umat Islam ke dalam berbagai golongan dan aliran menegaskan kenyataan bahwa membicarakan Islam bukanlah persoalan mudah apalagi remeh-temeh. Diperlukan kesadaran dan kehati-hatian yang memadai untuk dapat memahami realitas Islam dan keberagaman umatnya agar seorang penelaah Islam tidak terjebak pada generalisasi terlalu dini atau klaim yang kurang memiliki dasar argumentatif.

Perkembangan wacana keislaman kontemporer membawa aura yang masih kental dengan nuansa kontestasi antara banyak kutub kekuatan pemikiran, dari bukit fundamentalisme hingga bukit liberalisme dan relativisme. Umat Islam tersebar sepanjang dataran yang terhampar antara keduanya. Mozaik tersebut sesungguhnya mengimplisitkan pesan mengenai luasnya khazanah dan horison dinamika pemikiran yang hidup dalam berbagai komunitas umat Islam. Lebih jauh, disseminasi yang merambah hampir segala jenis dan tataran wacana, menarik sebagian pemikir muslim untuk menggali dan mengupas kembali isu otentisitas (*ashaliyah*) pada konteks kekinian (*mu'ashirah*).

Isu otentisitas (*ashaliyah*) pada konteks kekinian (*mu'ashirah*) kembali menyeruak oleh karena dominasi ide-ide Barat modern sejak pertengahan abad ke-19 M. Pemikiran Arab-Islam menjadi inferior seiring dengan superioritas pemikiran Barat dalam bidang ekonomi, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Di sisi lain, Arab-Islam pernah menjadi garda terdepan dalam peradaban dunia. Hal ini membuktikan bahwa pemikir-pemikir Arab-Islam pernah berdiri pada *leading*

position dalam kancah intelektual. Zaman keemasan Arab-Islam memberi keyakinan pada pemikir Arab-Islam bahwa mereka mampu kembali tampil dalam kontestasi intelektual dunia.

Permasalahan mendasar dari divergensi ini adalah bagaimana mengejar ketertinggalan pemikiran Arab-Islam dan bagaimana membangun kembali pemikiran Arab-Islam tanpa meninggalkan identitas dan otentisitas Arab-Islam itu sendiri. Reaksi dan tawaran solusi atas permasalahan ini merupakan implikasi atas divergensi dua hal tersebut. *Pertama*, kalangan konservatif menghimbau untuk kembali pada *turats* (tradisi) sebagai satu-satunya cara untuk mendapatkan kembali “tempat yang hilang” dalam kontestasi pemikiran dunia. *Kedua*, kalangan liberal menghimbau untuk mengambil bagian dalam dunia modern (modernisme) dengan melepaskan sama sekali *turats* (tradisi). *Ketiga*, mayoritas suara menganjurkan satu bentuk eklektisisme yang merupakan kombinasi aspek positif dari dua model di atas (Al-Jabiri, 1996, hal. x). Al-Jabiri merupakan salah satu pemikir yang menganjurkan satu bentuk eklektisisme tersebut. Al-Jabiri mendefinisikan *turats* sebagai:

ءاوس، يضا مل ان عم وأ ان يف رضاح وه ام لك
م أنم بي ر ق ل اءاوس، ان ري غ يضا م أن ان يضا
دي ع بل ا

(Al-Jabiri, 1999, hal 45)

Setelah perang dunia ke-2 usai dan diikuti kemerdekaan banyak Negara Arab, dunia Arab-Islam dilanda gelombang pemikiran baru. Berbagai paham seperti nasionalisme, sosialisme, marxisme dan lain sebagainya mulai merambah dunia Arab-Islam. Pada hal yang demikian, diskursus kebangkitan (*nahdah*) sedikit atau banyak terpengaruh pula oleh paham-paham tersebut. Oleh karena itu banyak gerakan menekankan pentingnya pada aspek budaya dan pendidikan, dan pada akhirnya bagaimana reformasi di dunia Arab-Islam dapat dilaksanakan. Sebuah diskursus revolusioner baru berkembang, khususnya dalam dekade 50-

an dan 60-an, yang menekankan pada aspek politik, ekonomi, dan transformasi sosial. Kendati berbeda, diskursus reformis dan revolusioner, tersandung oleh sebuah problem: Bagaimana mengejar ketertinggalan dunia Arab-Islam seraya tetap menjaga otentisitas yang dimiliki oleh Arab-Islam itu sendiri. Aspek sentral dari isu tersebut, yang relevan dengan tulisan ini, ialah *turats* (tradisi) sebagai bagian dari apa yang disebut sebagai otentik dalam pemikiran Arab-Islam. *Turats* yang selalu menjadi bagian dari yang disebut otentik. Selain itu, berbagai pemikir selalu menempatkan *turats* sebagai argumen dan dasar atas apa yang dipandang sebagai otentik.

Kekalahan dunia Arab tahun 1967 telah mengejutkan banyak pihak. Pada tahun 1967 terjadi peperangan antara Israel yang disokong oleh Inggris dan Amerika melawan aliansi Negara-negara Arab. Perang ini dikenal dengan “perang enam hari” dimana Israel yang dipimpin oleh Yitzak Rabin mampu mengalahkan pasukan aliansi Negara-negara Arab dibawah pimpinan Anwar Sadat (Presiden Mesir) hanya dalam kurun enam hari ditandai dengan Mesir dikuasai oleh Israel. Akhirnya, Israel mengembalikan Mesir ke tangan Anwar Sadat setelah terjadi perundingan gencatan senjata yang diprakarsai Amerika. Negara-negara kaya minyak dengan limpahan kekuatan tradisi Islam takluk oleh sebuah negara baru bernama Israel. Hal itu telah mendorong berkembangnya diskursus intelektual di dunia Arab-Islam. Kendati diskursus radikal-revolusioner menganggap ini babak yang menentukan sebagai buntut dari perang, namun hal ini dapat pula dipandang sebagai sebuah momen yang telah menyadarkan para penggiat diskursus Islam (baik konservatif maupun revolusioner) untuk membuat parameter-parameter yang menjelaskan bagaimana kekalahan dunia Arab dapat terjadi. Selain itu, tuntutan untuk melakukan modernisasi di berbagai bidang termasuk politik, ekonomi, dan yang terpenting pandangan yang baru serta evaluatif terhadap *turats* bermunculan di dunia Arab ini.

Ini tidak berarti bahwa pemikiran Islam kehilangan supremasi. Sebaliknya, diawali pada akhir dekade 60-an, pemikiran Islam semakin menguat

dengan penekanan pada isu *turats* (tradisi). Atau dengan bahasa lain, itu merupakan peralihan dari diskusi masalah-masalah kekinian menjadi diskusi ide kekinian sebagai perluasan dari *turats*. Hanya saja, *turats* (tradisi) harus dikonstruksi sedemikian rupa sehingga berimplikasi pada *muashirah* (kekinian). Pertarungan intelektual beralih dari interpretasi atas ide kekinian menjadi interpretasi atas *turats* (Al-Jabiri, 1996, hal. xi).

Kelompok yang mengusung ide-ide radikal (termasuk didalamnya marxisme), sebagaimana pengusung diskursus lain, memposisikan diri sebagai kelompok yang berorientasi pada agenda masa depan. Agenda ini diformulasikan oleh kelompok-kelompok pengusungnya untuk melihat bahwa mereka merupakan perluasan dimensi masa lalu yang kembali pada masa awal perkembangan Islam. Dengan kata lain, mereka dapat mengklaim diri sebagai otentik karena berpijak pada sumber asli.

Kelompok liberal memodernisasi trend yang menggarisbawahi bahwa Islam mengangkat nilai-nilai, seperti kerja keras dan kepemilikan pribadi, segi rasionalitas dalam pemikiran Islam (baik filsafat maupun religi), praktik demokrasi Islam yang diinterpretasi hingga terlihat seperti demokrasi modern pada umumnya. Pemikir terkemuka dalam diskursus Marxist adalah Zaki Najib Mahmud, setidaknya sampai dekade 60-an, menolak pemikiran Arab-Islam klasik dimana secara keseluruhan irrelevant dengan modernisme Arab. Ia juga merupakan pemikir positivis-logis terkemuka di Arab. Akan tetapi, di kemudian hari, ia beralih ke liberal dan menerbitkan buku yang menampilkan pikiran-pikiran baru yang, kemudian, dikenal dengan rasionalisme dalam pemikiran Arab-Islam (Al-Jabiri, 1996, hal. xii).

Sementara itu kelompok-kelompok yang berada di sayap kiri melihat akar ideologi dan politiknya pada gerakan sosial dan gerakan revolusioner yang pernah ada dalam Islam. Minimal kelompok kiri ini mencoba mencari, dari tahap awal sejarah Islam, argumen mengenai ide-ide mereka sehingga ide-ide mereka tidak kehilangan daya otentisitasnya. Inilah rintisan beberapa pemikir marxis (seperti Husayn Muruwah dan Al-Tayyib Tizini) yang mencoba

menginterpretasi dan menjelaskan trend dalam pemikiran dan filsafat Islam kemudian mempertalikannya dengan akar sosial dan politik Islam pada tahap awal sejarahnya. Karya-karya Husayn Muruwah dan Al-Tayyib Tizini dikritisi oleh beberapa pemikir, termasuk Marxist, seperti Nayif Balluz dan Tawfiq Sallum. Keduanya dipandang terjebak dalam apa yang dikenal sebagai simplistik materialism/dikotomi idealism ala Marxism soviet dan dikritik atas intrepetasi mentah keduanya terhadap sejarah sosio-ekonomi masyarakat masa imperium Islam dimana dikotomi kiri/kanan islam merupakan refleksi pertarungan kelas antara *poor class* dan *rich class* (Al-Jabiri, 1996, xiii).

Tradisi (*turats*), yang merupakan konstruksi warisan budaya, dipandang sebagai basis legitimasi dari ide-ide kekinian oleh berbagai pengusung ide-ide pembaharuan. Sehingga kita dapat melihat apa yang disebut sebagai sesuatu yang tradisional terjun dalam kancah pertarungan ideologi kekinian atas apa yang ditilik sebagai arah ideologi mereka. Secara gradual mereka (para pemikir pembaharu itu) menetapkan parameter-parameter bagi diskursus ideologi dan menguasainya.

Ini tidak sesuai dengan argumen dan interpretasi kelompok tradisional, tetapi lebih baik dibandingkan dengan melawan ideologi lain untuk menyokong konsep legitimasi mereka. Inilah golongan tradisional yang telah mengonstruksi tradisi dan warisan budaya dalam dunia Arab-Islam, paling tidak, pada akhir abad kesembilan. Dunia Arab, khususnya institusi budayanya, menjadi lebih bergantung pada uang yang diberikan pada institusi tersebut dari produksi minyak negara-negara Arab. Ini merupakan *interest* negara untuk mempromosikan konstruksi ideologi yang didasarkan pada Islam beserta diskursus Islam itu sendiri dan bukan diskursus sekular (nasionalis, liberal, atau marxis). Pemerintah, setelah itu, menghabiskan sebagian besar waktu berharga untuk melawan nasionalisme revolusioner (seperti partai *Ba'ath* dan Nasserisme) layaknya melawan Arab komunis.

Inilah mozaik iklim intelektual dimana Muhammad Abid Al-Jabiri mempersembahkan darma bakti. Kritisisme Al-Jabiri mengarah pada tiga trend

pemikiran yang telah disinggung di atas; tradisional, liberal (yang mencakup orientalis), dan marxis ortodok. Karya awal Al-Jabiri menekankan pada tiga dimensi pembacaan *turats* (tradisi) sebagai alternatif. Dengan ini, ia membaca teks secara struktural, historis, dan ideologis. Justifikasi atas pandangan bahwa pemikiran ditentukan oleh dua hal; muatan kognitif (*al haq al ma'rifi*) dan muatan ideologi (*al madmun al idyuluji*). Dasar pengetahuan menentukan ranah di mana pemikiran berjalan, di mana aspek material pengetahuan (*maddah ma'rifiyah*) dan aparatus pemikiran (*jihaz tafkiri*) disusun. Sedang muatan ideologi memungkinkan fungsi sosial dan politik suatu pemikiran bekerja. Suatu bacaan, menurut Al-Jabiri, menyajikan alternatif bagi pembacaan lain yang menekankan pada aspek material pengetahuan atau muatan ideologi. Al-Jabiri berangkat dari premis bahwa sesuai dengan perkembangan pengetahuan dan khususnya ilmu pengetahuan sejak abad pertengahan, memegang muatan kognitif pengetahuan dalam filsafat dan ilmu pengetahuan Arab-Islam klasik merupakan sesuatu yang sia-sia belaka dipandang dari perspektif kekinian. Penekanan seharusnya diletakkan pada muatan ideologi dengan senantiasa mawas terhadap jalan/konteks mana pengetahuan tersebut disusun. Artinya, meski materi pengetahuan sia-sia bagi kita saat ini akan tetapi tetap relevan dengan kegiatan intelektual yang berusaha untuk memahami pemikiran Arab-Islam klasik untuk mengambil warisan yang berguna bagi modernisasi pemikiran Arab-Islam.

Aspek kedua yang patut disoroti adalah bahwa meski pemikiran Al-Jabiri dituangkan terpisah dalam rentang waktu berbeda, semua dirangkai dalam seutas pemikiran. Hipotesisnya berlawanan dengan sebagian besar orientalis, tradisional, liberalis, maupun penganut marxis, yang sama-sama telah mengkaji filsafat Arab-Islam klasik. Konsensus besar tersebut memandang bahwa filsuf-filsuf muslim mengoperasikan paradigma Aristotelian (setidaknya paradigma yang mengekor pada interpretasi helenistik atas Aristoteles, terinfeksi oleh neoplatonisme terutama derivasi dari asripsi serampangan Plotinus atas konsep *inneed* Aristoteles). Karenanya, terdapat perbedaan-perbedaan, pemikiran sebagai perluasan di mana pemikir-pemikir muslim menyelaraskannya dengan,

meski dipahami sebagai, pemikiran Yunani, khususnya Aristoteles, mereka terlihat layaknya komentator (*sarh*) atas filsafat Yunani.

Al-Jabiri membangun suatu hipotesis baru yang ia tegakkan, bukan sebagai komentator (*sarh*), juga bukan sebagai kelanjutan dari filsuf-filsuf tersebut. Sebaliknya, ini merupakan *epistemological break*, antara filsuf-filsuf timur (bagian timur imperium Islam) dengan filsuf-filsuf barat (Andalusia dan Maroko). *Epistemological break* ini tak hanya terlihat dalam karya-karya filsafat, juga dalam ilmu *ushul* dan *fiqh* (Ibn Hazm), teologi (Al-Shatibi), dan, kelihatan mencolok, dalam karya Ibn Khaldun. Bersama dengan ini, Al-Jabiri menyajikan interpretasi kontroversial dan tak lazim atas Ibn Sina sebagai bukan representasi rasionalisme terbaik di timur, melainkan sebagai pemikir yang menghimpun irrasionalitas, tak hanya dalam karya-karya berkenaan dengan filsafat timur, juga dalam warisan-warisan filsafatnya (Al-Jabiri, 1999, hal. 55-166). *Epistemological break* yang disajikan Al-Jabiri dalam magnum opusnya, *Naqd al 'Aql al 'Arabi*, sebagaimana akan dibahas dalam skripsi ini.

I. 2. Rumusan Masalah

Guna memudahkan pembahasan dalam skripsi ini, dianggap penting untuk merumuskan permasalahan yang akan dikaji. Untuk itu, rumusan masalah skripsi ini adalah sebagai berikut;

1. Bagaimana proses pembentukan nalar (*reason*) dalam pemikiran Arab-Islam?
2. Apa formula baru yang ditawarkan Muhammad Abid Al-Jabiri sebagai solusi atas persoalan otentisitas (*ashaliyah*) dalam kontek kekinian (*mu'ashirah*)?

I. 3. Tesis Statement

Skripsi ini berangkat dari tesis bahwa pembaruan harus ditegakkan dengan berpijak pada tradisi yang dipahami dan disesuaikan dengan konteks kekinian. Tradisi merupakan bagian sejarah sehingga ada bagian dari tradisi yang usang seiring waktu dan ada bagian yang masih bisa dipakai karena, sebagai sebuah produk pemikiran, tradisi akan diarahkan menuju kesempurnaan. Bagian dari tradisi yang masih bisa dipakai inilah yang dipakai sebagai basis pembaruan yang disesuaikan dengan pemikiran universal kontemporer

I. 3. Tujuan Penulisan

Tujuan penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Melihat geneologi nalar Arab-Islam dalam pemikiran Arab-Islam.
2. Mengkaji pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri sebagai formula baru dalam konteks pemikiran Arab-Islam.

I. 4. Metode Penelitian

Penulisan skripsi dengan judul *Reformulasi Pemikiran Islam Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri* merupakan penelitian kepustakaan dan bersifat deskriptif. Sebagai penelitian kepustakaan, skripsi ini membedah dan menganalisis pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri berdasar pada studi atas karya-karya Muhammad Abid Al-Jabiri.

Paparan pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri, tentu saja, menjadikan skripsi ini bersifat deskriptif-analitis. Dari paparan tersebut, akan dilihat peran Muhammad Abid Al-Jabiri dalam mendiagnosa penyakit-penyakit yang menjangkiti nalar Arab-Islam, mendobrak dan coba merobohkannya serta membuat ramuan baru yang otentik dan orisinal. Sebagai sebuah pemikiran,

pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri tak luput dari kritik. Untuk itu, penulis coba memberikan kritik terhadap pemikiran tokoh ini.

I. 5. Sistematika Penulisan

Untuk memperoleh gambaran yang utuh dan padu, sistematika penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Bab I Pendahuluan

Pendahuluan menguraikan kerangka penulisan skripsi yang memuat Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, *Thesis Statement*, Tujuan penulisan, Metode Penulisan, dan Sistematika Penulisan.

2. Bab II Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri

Bab ini memaparkan perjalanan intelektual Muhammad Abid Al-Jabiri. Dimulai dengan Mengenal Muhammad Abid Al-Jabiri yang memuat riwayat hidup, karir intelektual, dan karya-karya Muhammad Abid Al-Jabiri, serta diakhiri dengan menghamparkan pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri.

3. Bab III Reformulasi Pemikiran Arab-Islam

Bab ini menelaah formula baru yang ditawarkan Muhammad Abid Al-Jabiri dalam konteks pemikiran Arab-Islam. Untuk itu, secara kritis, perlu diterawang jauh ke belakang nalar (*reason*) yang pernah hidup dan berkembang dalam sejarah pemikiran Arab-Islam guna meramu formula baru yang komprehensif. Oleh karenanya, dalam bab ini, penulis paparkan Geneologi Nalar Arab-Islam dan Reformulasi Pemikiran Arab-Islam.

4. Bab IV Penutup

Sebagaimana penulisan skripsi yang lain, skripsi ini akan ditutup dengan menarik kesimpulan dari bahasan yang telah dilakukan.



BAB II

PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI

II. 1. Riwayat Hidup Muhammad Abid Al-Jabiri

Muhammad Abid Al-Jabiri lahir di Figuig, tenggara Maroko pada Tahun 1936. Ia terdidik dalam keluarga yang mendukung Istiqlal Party, sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan penyatuan Maroko saat negara ini dalam pendudukan Prancis dan Spanyol. Ia dikirim belajar ke sekolah keagamaan (Madrasah Ibtidaiyah) lalu pindah ke Madrasah Hurrah Wataniah, lembaga pendidikan pribumi yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Al-Jabiri menghabiskan dua tahun berikutnya, tepatnya dari tahun 1951-1953, di sekolah tingkat menengah (*Government High School*) di Casablanca. Beriringan dengan kemerdekaan Maroko, Al-Jabiri melanjutkan studi pada Arabic High School Diploma, jurusan *science* (Al-Jabiri, 1996, vii).

Mehdi Ben Barka, pemimpin sayap kiri Istiqlal Party, kemudian, keluar dari partai ini pada tahun 1959 dan kemudian mendirikan Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) yang mana nanti berubah menjadi Union Socialiste des Forces Populaires (USFP), merupakan penuntun Al-Jabiri muda. Ia mendorong Al-Jabiri bekerja pada Al-'Alam, yang kelak menjadi media publikasi resmi Istiqlal Party. Pada tahun 1958, Al-Jabiri mulai berkenalan dengan filsafat di University of Damaskus Syiria. Akan tetapi ia meninggalkan kampus itu untuk belajar di University of Rabat, setahun kemudian. Aktivitas politik Al-Jabiri tak pernah surut dimana pada Juli 1963, ia dikurung, sebagaimana beberapa orang komrade Union Nationale des Forces Populaires (UNFP), dengan dalih melakukan konspirasi menentang pemerintah.

Tahun 1964, Al-Jabiri kembali menggeluti filsafat di sekolah menengah dan aktif pada bidang evaluasi dan perencanaan pendidikan. Pada tahun 1966,

bersama dengan Mustafa Al-‘Omari dan Ahmad Al-Sattari, ia mempublikasikan dua buku pada tahun terakhirnya di sekolah menengah; buku pertama tentang pemikiran Islam, *Al-Fikr al-Islami li al-Thullab al-Bakaluriya, Al-Dar al-bayda’*; Dar al-Nashr al-Maghribiyah, 1966, dan buku kedua tentang filsafat, *Durus fi al-Falsafah li al-Thullab al-Bakaluriya, Al-Dar al-bayda’*; Dar al-Nashr al-Maghribiyah, 1966. Buku terakhir ini membawa pengaruh luar biasa di kalangan pelajar sepanjang akhir dekade 60-an dan awal dekade 70-an. Ia merentang, dalam buku kedua, relasi antara budaya (*cultural*) dan masyarakat (*society*), serta pentingnya peran pendidikan dan pengetahuan dalam perubahan sosial. Sebagai hasil dari aktivitasnya dalam bidang pendidikan, persoalan pendidikan berperan penting membentuk intelektualitas Al-Jabiri sepanjang periode ini. Hampir sepanjang periode ini, Al-Jabiri menelurkan artikel-artikel seputar *issu* dan permasalahan pendidikan, khususnya yang mendera Maroko. Beberapa essay tersebut termuat dalam Karya Al-Jabiri *Min Ajl Ru’yah Taqoddumiyah li Ba’d Mushkilatina fi al-Fikriyah wa al-Tarbawiyah, Al-Dar al-bayda’*; Dar al-Nashr al-Maghribiyah, 1977. Artikel-artikel lain Al-Jabiri yang menyoroti persoalan pendidikan di Maroko juga dimuat dalam *Al-Aqlam* dan harian *al-Sarq al-Awsat* (Al-Jabiri, 1996, hal. viii).

Setelah menyelesaikan tugas akhir pada tahun 1967 dengan tesis berjudul *Falsafah al-Tharikh ‘inda Ibn Khaldun (Philosophy of History of Ibn Khaldun)* di bawah bimbingan M Aziz Lahbaby, Al-Jabiri mengajar filsafat di University of Muhammed V Rabat. Pada 1970, ia melengkapi Ph.D-nya dengan disertasi berjudul *On the Thought of Ibn Khaldun* di bawah bimbingan Najib Baladi. Thesis ini diterbitkan dengan tajuk *Fikr Ibn Khaldun; al-Ashabiyah wa al-Dawlah; Ma’alim Nazariyah Khalduniyah fi al-Tharikh al-Islami*, Al-Dar al-bayda’; Dar al-Tsaqafah, 1971. Buku ini, nantinya, diterbitkan di Lebanon dan mendapat animo yang luar biasa hingga dicetak ulang berkali-kali. Sepanjang dekade 70-an, Al-Jabiri mengawali penerbitan serial paper tentang pemikiran Islam yang dengan segera menyeret perhatian para intelektual dan akademisi di dunia Arab, termasuk penerbitan paper pertamanya di Levant. Ia juga menerbitkan, pada tahun 1976, dua volume buku tentang epistemologi, pertama

tentang matematika dan rasionalisme modern dan kedua tentang metode empiris dan perkembangan ilmu pengetahuan. Kendati demikian, Al-Jabiri mencurahkan sebagian besar energi untuk kegiatan politik-praktis di mana pada tahun 1975 ia menjabat anggota biro politik USFP, sekaligus merupakan salah satu pendiri partai ini. Awal dekade 80-an, Al-Jabiri merasa harus memusatkan energi di bidang intelektual dan kegiatan ilmiah dan melepas posisi biro politik di USFP. Pada 1981, ia mencurahkan energi untuk mengaktualisasikan ide dan gagasan dalam karya-karyanya (Al-Jabiri, 1996, hal. ix).

Pada 1980, Al-Jabiri mengumpulkan dan menerbitkan seri tulisan untuk dipaparkan dalam konferensi filsafat Islam. Kumpulan tulisan ini diberi tajuk *Nahnu Wa al-Turath (Our Heritage and Us)*. Dua tahun kemudian, 1982, ia menerbitkan buku tentang pemikiran Arab kontemporer, *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir; Dirasah Tahliliyah Naqdiyah (Contemporary Arab Discourse; a Critical and Analytical Study)*. Mengikuti penerbitan ini, Al-Jabiri menerbitkan tiga volume magnum opus dengan tajuk *Naqd al-Aql al-Araby (Critique of Arabic Reason)*; *Takwin al-Aql al-Arabi (Formation of the Arab Mind)*, *Bunya al-Aql al-Arabi (Structure of the Arab Mind)*, dan *al-Aql al-Siyasi al-Arabi (The Arab Political Mind)* yang diterbitkan tahun 1984, 1986, dan 1990.

Critique of Arabic Reason merupakan versi bahasa Inggris magnum opus ini yang dialihbahasakan oleh Aziz Abbasi dari versi Prancis, *Introduction a la Critique de la Raison Arabe*, diterjemahkan dalam bahasa Perancis dari bahasa Arab oleh Ahmed Mahfoud dan Marc Geoffroy, diterbitkan oleh La Decouverte pada 1994. Bertalian dengan versi Perancis (*Introduction a la Critique de la Raison Arabe*), ini adalah upaya mengenalkan magnum opus tersebut dengan memberi suatu pengantar (*introduction*) atas pikiran utama Al-Jabiri bagi penerbitan tiga volume magnum opus Al-Jabiri yang bertajuk *Naqd al-Aql al-Araby*. Untuk itu, dipilihlah serangkaian *essay* dari karya dini Al-Jabiri, khususnya yang terkumpul dalam *Nahnu Wa al-Turath* bagi pengantar *Naqd al-Aql al-Araby*. Al-Jabiri memberi arahan teks mana yang dipilih dan meninjau penerbitan versi Perancis, dengan demikian, membuat versi Perancis ini

otoritatif. Kendati *Critique of Arabic Reason* alih bahasa dari *Introduction a la Critique de la Raison Arabe*, ini telah dikomparasi dengan versi original, *Naqd al-Aql al-Araby* (Al-Jabiri, 1996, hal ix).

Beberapa tahun setelah ini, Al-Jabiri menerbitkan beberapa *essay* dan risalah berkisar tentang demokrasi dan Hak Asasi Manusia demi mengelaborasi lebih jauh tesis utama yang tertuang dalam karya-karya sebelumnya. Karya-karyanya merupakan kritik, yang secara langsung, dialamatkan pada isu dan problema dunia Arab, tepatnya pada pemikiran Arab kontemporer. Filsafatnya haruslah dipahami dalam konteks suatu upaya modernisasi dunia Arab-Islam di mana pada saat yang sama, teguh memelihara identitas kultural.

II. 2. Karya-Karya Muhammad Abid Al-Jabiri

Muhammad Abid Al-Jabiri telah menghasilkan berpuluh karya tulis, baik yang berupa artikel, majalah, dan buku. Lahan yang digarap Al-Jabiri juga bervariasi mulai dari isu sosial dan politik hingga filsafat dan teologi. Karir intelektualnya dimulai dengan penerbitan buku *Nahwu wa al-Turast*, disusul dua tahun kemudian dengan *al-Khitab al-'Arabi al-Mua'sir Dirasah Naqdiyyah Tahliyyah*, kedua buku tersebut seperti sengaja dipersiapkan sedemikian rupa sebagai pengantar kepada grand proyek intelektualnya '*Naqd al-'Aql al-'Arabi* (kritik akal Arab). Buku ini bertujuan sebagai upaya untuk membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut. Untuk karya ini ia telah menerbitkan *Takwim al-'Aql al-'Arabi*, *Bunya al-'Aql-'Arabi*, *al-'Aql al-Siyasi-'Arabi*, *al-'Aq al-Akhalqi al Arabiyyah*, *Dirasah Taahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-Arabiyyah*. Karya terpentingnya antara lain *al-Turath wa al Hadatshah*, *Ishkaliyyah al Fikr al-'Arabi al-Mua'asir*, *Tahafual al-thafut intisaran li ruh al-Ilmiyyah wa ta'sisan li akhlaqiyat al-Hiwar*, *Qadaya al-Fikr al 'Mu'asir Al'awlamah*, *Sira' al-Hadarat*, *al-Wahdah ila al-Ahklaq*, *al-Tasamuh*, *al-Dimaqratiyyah*. Tahun 1996, *al-Mashru al-Nahdawi al-'Arabi*

Muraja'ah naqdiyayh, al-Din wa al Dawlah wa Thabiq al-Shari'ah, Mas'alah al-Hawwiyah, al-Muthaqqafun fi al-Hadarah al-'Atabiyyah Mihnab ibn Hambal wa Nukkhah Ibn Rusyd, al-Tahmiyyah al-Basyaraiyyah di al-Watan al-'Arabi.

II. 3. Membedah Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri

Di antara tokoh yang nyata begitu peduli mengembangkan gagasan bertalian dengan *turats* adalah pemikir asal Maroko yang hendak penulis hadirkan dalam skripsi ini, Muhammad Abid Al-Jabiri. Muhammad 'Abid Al-Jabiri merupakan salah seorang pemikir yang cukup memiliki tempat dalam pergulatan wacana pemikiran Islam kontemporer. Jadi, tak berlebihan jika diutarakan di sini bahwa menelaah Muhammad 'Abid Al-Jabiri mengantar kita pada pembukaan lahan-lahan baru bagi diskursus pemikiran.

Muhammad Abid Al-Jabiri mengembangkan konsep yang berbasis pada warisan kultural (*turats*) dengan pembacaan yang berbeda hingga melahirkan analisa yang berbeda pula atasnya. Fundamentalis (*as-salafi*) mengejar Islam yang murni dan melakukan kesalahan dengan mengabaikan faktor historis *turats*. Mereka tidak melihat *turats* sebagai subjek yang menyejarah, melainkan memandang bahwa, sejak mula dan selamanya, *turats* adalah valid. Padahal, wujud orisinalitas *authentic* Islam adalah valid di tiap masa (*valid in its time*). Kaum liberal dan orientalis membaca *turats* dari *standpoint* Barat, tentu saja. Arab liberal teralienasi secara kultural oleh sebab mereka tidak mendapati identitas mereka di dalamnya. Sedang kaum marxis, mereka mengharap tradisi dapat menciptakan revolusi, revolusi kemudian melahirkan tradisi dan mereka tak dapat lari dari lingkaran ini.

Interpretasi Al-Jabiri terhadap *turats* didasarkan pada kritisisme atas nalar Arab, ia menyebut itu dengan *aql*. Demi tujuan ini, ia memakai suatu metodologi untuk membebaskan *reader-subject* dari jerat *read-object*, dengan kata lain, bahasa Arab dan tradisi Arab. Setelah mendapat obyektifitas, pembaca menggabungkan diri kembali dengan obyek, lalu memahaminya memakai intuisi

dan mengenali historisitas *aql*. Bagi Al-Jabiri, *Arab reason* bermula sebagai suatu instrumen politik. Dua trend pemikiran hidup pada masa Dinasti Umayyah; *Mu'tazilah* (rasionalis dan reformis) dan *Sunni* (tradisional dan konservatif). Pada masa ini, *Sunni* berkuasa dan *Mu'tazilah* sebagai penentang. Saat Abbasiyah menumbangkan ummayyah, *mu'tazilah* menggeser *sunni* sebagai penguasa dan *sunni* sebagai penentang. Sejak *mu'tazilah*, sebagai ideologi, tak cukup kuat menghalau pemikiran esoterik, Khalifah Al-Makmun (786-833) berpaling pada filsafat Aristoteles.

Al-Jabiri menyebutkan bahwa terdapat dua jenis nalar, yaitu *al-aql al-mukawwin* dan *al-aql al-mukawwan*. *Al-aql al-mukawwin* adalah fakultas intelektual (rasio) yang dimiliki setiap manusia hingga memungkinkan manusia menciptakan teori dan prinsip tertentu. Sedang *al-aql al-mukawwan* mengacu pada teori dan prinsip yang merupakan produk dari *al-aql al-mukawwin*. Nalar Arab (*al-aql al-Arabi*) tak lain adalah *al-aql al-mukawwan*, yaitu akumulasi prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam dalam suatu kultur tertentu dan dalam suatu kurun waktu tertentu sebagai hasil dari proses produksi pengetahuan. *Al-aql al-mukawwan*, dalam terminologi Foucault, disebut sistem kognitif atau sistem pemikiran (*episteme*).

Dengan demikian, *Naql al-Aql al-Arabi (Critique of Arab Reason)* dapat dipahami sebagai kritik epistemologis atas *al-aql al-mukawwan* sebagai aspek metodologis dalam kebudayaan Arab-Islam. Secara operasional, *Naqd al-Aql al-Arabi* membedah proses produksi *al-aql al mukawwin* yang melahirkan *al-aql al-mukawwan* dalam suatu kultur dan kurun waktu tertentu guna mendiagnosa penyakit yang menggerogoti untuk dibuatkan resep untuk menyembuhkannya. Dengan kata lain, *Naqd al-Aql al-Arabi* ditujukan menggali lapisan dasar rancang bangun pemikiran Arab-Islam untuk menguak cacat epistemologis lalu membenahinya atau bahkan membuat alternatif yang baru.

Dalam buku pertama, *Takwin al 'Aql al 'Arabi* (Al-Jabiri, 1991), Al-Jabiri membangun *basic concepts* yang berguna sebagai pijakan bagi analisis dan menegaskan bahwa tujuan dari kajian bukanlah paparan konten ideologi

pemikiran Arab-Islam, apalagi aspek substantif pemikiran Arab-Islam, sebagaimana sistem-sistem epistemologi pada umumnya. Ia menampilkan konsep lain bahwa kerangka acuan pemikiran Arab-Islam era permulaan Islam, bukan periode pra-Islam, pun bukan era Muhammad dan empat *khulafa' al-rashidin*, melainkan zaman kodifikasi (*'asr al-tadwin*), sepanjang abad ke-2 Hijriah (abad ke-8 M). Dalam kurun waktu inilah formulasi *al-aql al-mukawwan* dalam kebudayaan Arab-Islam yang domotori oleh Dinasti Abbassiyah, tepatnya pada masa Khalifah Al-Makmun. pada masa ini, struktur nalar Arab diformulasi, disistematisasi, dan dibakukan, hingga melahirkan sistem epistemologi yang menjadi orientasi pemikiran Arab-Islam yang berkembang hingga kini dan mempengaruhi persepsi kita akan khazanah kebudayaan Arab-Islam. Alhasil, kodifikasi atas *al-aql al-mukawwan* kemudian menjelma menjadi kerangka acuan otoritatif pemikiran Arab-Islam hingga kini. Dengan kata lain, pemikiran Arab-Islam dirumuskan sedemikian rupa sehingga menjadi sebuah struktur yang bersifat kontinu, tetap, baku, dan menjadi acuan hingga kini.

Kodifikasi, pada mulanya, hanyalah proses penghimpunan dan pembukuan ilmu-ilmu keagamaan. Ternyata, kodifikasi membutuhkan kerja *aql* (*reason*) untuk menciptakan standar guna menyeleksi khazanah budaya Arab-Islam (*turats*). Kegiatan teorisasi dalam menciptakan standar seleksi, bagi Al-Jabiri, adalah proses awal *al-aql al-mukawwin* dalam menciptakan *episteme* (*al-aql al-mukawwan*). Kodifikasi bahasa Arab dan teorisasi kaidah gramatikal juga merupakan proses sistematis *al-aql al-mukawwin* dalam menciptakan *episteme*. Hal ini dipandang penting guna menjaga kemurnian bahasa Arab dari kesalahan pembacaan (*lahn*) dan pengaruh bahasa asing. Bahasa mendapat perhatian khusus dalam kodifikasi oleh sebab ia menempati posisi sentral dalam bangunan pemikiran Arab-Islam. Salah satu contohnya adalah munculnya ilmu *Balaghah* (retorika) yang didorong oleh dua faktor: secara internal, analisis retorik bertujuan mengembangkan teks Al-Quran dalam ranah hukum (*fiqh*) dan akidah hingga melahirkan metode *badi'*, *bayan*, dan *ma'ani*. Sedang secara eksternal, *Balaghah* dipakai untuk menangkis serangan kalangan yang mengingkari kemujizatan Al-Quran. Untuk menangkis itu, diperlukan langkah teoritis yang

mampu menyingkap kemu'jizatan Al-Quran (*dalail al-i'jaz*) dan aspek retorik Al-Quran (*asrar al-balaghah*).

Al-Jabiri menyusuri sepanjang masa kodifikasi secara geneologis untuk menangkap nalar (*main idea*) yang hadir dalam periode klasik pemikiran Arab dan ia mendapati tiga sistem epistemologi yang menjadi nadi pemikiran Arab masa itu. Al-Jabiri menyebutnya dengan *system of indication* atau *explication* (*bayan*), *system of illumination* atau *gnosticism* (*irfan*), dan *system of demonstration* atau *inferential evidence* (*burhan*). Dengan sistem epistemologis, Al-Jabiri bermaksud menunjukkan apa yang disebut Foucault *episteme* dan tak sebatas kaidah prosedural (*procedural rules*) atau protokol riset (*protocol research*).

Al-Jabiri mendedikasikan buku kedua, *Bunya al 'Aql al 'Arabi* (Al-Jabiri, 1986), guna menganalisis tiga sistem epistemologi tersebut. Analisis tersebut melahirkan karakteristik-karakteristik mendasar dan konsep-konsep Al-Jabiri, kemudian diikuti dengan analisis teks dimana sebagian besar diambil dari teks-teks yang memuat nalar pemikiran Arab klasik (*a classical position within Arabic thought*).

Bagi Al-Jabiri, sistem epistemologi dari indikasi atau explikasi (*epistemological system of indication or explication*) tumbuh dan berkembang pada masa permulaan dari sejarah pemikiran Arab. Epistemologi ini menjadi dominan dalam studi Islam (*indigenous science*); *philology*, *fiqh* (*jurisprudence and legal science*), ilmu kalam (*dialectical theology*), dan teori-teori non-filsafat, bagi pembentukan kaidah diskursus interpretasi sehingga men-determinasi produksi diskursus (*discourse production*). Kombinasi metodologi *fiqh* (*ushul al-fiqh*) yang dikembangkan Asy-Syafi'i dengan *balaghah* (*rhetoric*) yang dikembangkan Al-Jahiz, menjadi basis (*fundamental concept*) dari sistem epistemologi tersebut. *Ushul al-fiqh* ini mengatur relasi antara ucapan dengan makna (*utterance and meaning*), di kemudian hari, *fuqaha* (*jurist*) dan teolog menambahkan ke dalamnya *condition of certainty*, *qiyas* (*analogy*), *subject matter of the report*, dan tingkat otentisitas dan reliabilitas.

Terbentuklah sebuah teori pengetahuan yang bersifat eksplikatoris (*explikatory*) atau *bayani* dalam semua level. Pada level logika internal, teori pengetahuan ini diatur oleh konsep indikasi (*indication*) yang mengimplikasi pelafalan (*elucution*), ucapan (*enunciation*), pemahaman (*understanding*), komunikasi (*communication*), dan penerimaan (*reception*). Hal yang sama terjadi pada aspek material pengetahuan (*material of knowledge*) yang tersusun, terutama, dari Quran, hadits, tata bahasa (*nahwu*), fiqh, dan puisi serta prosa Arab. Pun demikian halnya level ideologis, semenjak determinasi otoritatif bekerja dengan kedok dogma Islam maka, secara sistemik, sistem indikasi atau *bayan* membatasi dan menyamakan pengetahuan dengan syariat, bahkan iman (*belief in God*). Hal yang sama berlaku pada level epistemologis, di mana manusia dipahami sebagai makhluk yang diberkahi dengan kapasitas *bayani* yang bersumber pada dua tipe nalar: *innate* dan *acquired*.

Jenis nalar yang bersifat *innate* merupakan anugerah (*God-given*). Sedang nalar yang bersifat *acquired* merupakan jerih dari penerimaan pengetahuan (*report*) yang ditentukan oleh otentisitas transmisi (sanad) dan permenungan (*cogitation*) yang memuat *thinking*, bukan *reason*, yang dibuktikan sejauh berada di luar atau mengatasi keterbatasan rasio (*nash*). Fungsi *reason* adalah memeriksa dunia sebagai manifestasi atau tanda ke-ada-an Tuhan, akan tetapi tidak dapat dipersepsi secara langsung. Haruslah sesuai dengan kaidah penalaran (*reasoning*) yaitu qiyas, analogi suatu hal yang tak diatur dalam *nash* dengan suatu hal yang *nash* telah mengaturnya (*qiyas al-ghaib 'ala al-shahid*).

Al-Jabiri berusaha menyibak basis dari metode *bayan*, model *reasoning bayani*, untuk menunjukkan bagaimana sistem ini bekerja dalam hukum Islam (*fiqh* dan *ushul*), tata bahasa, filologi, dan teologi. Ia menyimpulkan bahwa sistem indikasi diatur oleh dua prinsip: diskontinuitas, atau separasi (*infisal*) dan *contingensi*, atau *possibilitas* (*tajwiz*). Prinsip tersebut mewujudkan dalam teori substansi individu (*al-jawhar al-fard*) yang memelihara bahwa relasi antara substansi individu, tubuh, aksi, sensasi, dan segala hal di mana dunia dikonsepsi,

adalah satu, berdasar pada *contiguity* dan *acosiation*, bukan *influence* dan *interaction*. Teori ini tak menyisakan tempat bagi teori kausalitas.

Al-Jabiri merumuskan bahwa pangkal dari sistem epistemologi di atas terletak pada penafsiran yang salah-kaprah (*misconstrue*) atas ide Bedouin; referensi tunggal yang otoritatif tidaklah pada Quran semata, juga pada bagaimana pembacaan terhadap Quran yang berujung pada paradigma *pre-Islamic nomadic Arab*, di mana paradigma tersebut termanifestasi dalam bahasa Arab pra-Islam, yang kemudian, menjadi bahasa Quran (Al-Jabiri, 1996, hal. xii). Bahasa ini menjadi semata arbiter dan bingkai referen, oleh sebab bahasa ini dipandang sebagai bahasa Quran. Ini, bagi Al-Jabiri, adalah konstruksi yang dibangun sepanjang masa kodifikasi yang dipakai sebagai prinsip legitimasi.

Illuminasi atau gnostisisme, menurut Al-Jabiri, berasal dari timur dan *hermetical thought*. Sistem ini didasarkan pada apa yang disebut "*inner revelation dan insight*", sebagai metode epistemik. Illuminasi atau gnostisisme berjalan dalam ranah sufisme, pemikiran syiah (*syi'i thought*), filsafat ismailiyah, filsafat iluminasi, teosopi, astrologi, *alchemy*, dan paham esoterik dan tafsir sufistik Quran (*sufi Qur'anic exegesis*). Sistem epistemologi gnostik berdasar pada dikotomi antara *zahir (obvious or manifest)* dan *batin (esoteric or latent)*. Batin (*esoteric or latent*) ditempatkan pada status tertinggi dalam hierarki pengetahuan gnostik. Analogi gnostik (*mumathalah*) berbeda dengan analogi eksplikatoris (*qiyas bayani*) dan logika silogisme oleh sebab analogi ini didasarkan pada ke-samaan langsung (*direct similarities*). Semenjak analogi gnostik didasarkan pada ke-sama-an, ini bukan *rule-bound* dan dapat mencapai bentuk serta level dalam jumlah yang tak terbatas; dapat berbentuk tamsil atau kiasan dan suatu bentuk ucapan, representasi dengan model *analogy of the unknown after the known*, juga dapat berbentuk korespondensi. Akan tetapi, Al-Jabiri menyatakan bahwa, pada dasarnya, terdapat tiga tipe analogi dalam epistemologi gnostik; kesamaan yang didasarkan pada korespondensi numerik, kesamaan yang didasarkan pada representasi, dan kesamaan retorik dan poetik. Al-Jabiri melihat bahwa sistem epistemologi ini sangat produktif, secara

kuantitas, dalam bidang literatur dan seni. Akan tetapi, sebagai seorang rasionalis, ia melihat bahwa tak ada nilai rasionalitas dalam epistemologi gnostik (*no value to it in matters of reason*). Justru sebaliknya, epistemologi gnostik memelihara apa yang Al-Jabiri sebut dengan *al-aql al-mustaqil* (*resigned reason*).

Sistem epistemologi demonstrasi, didasarkan pada *inferential evidence*. Al-Jabiri melihat bahwa metode ini ini berasal dari pemikiran Yunani, khususnya Aristoteles. Kontra-distingtif dengan sistem *bayani* yang memahami dunia dengan prinsip diskontinuitas dan kontingensi, dan dengan gnosis yang mendasarkan pada prinsip korespondensi dan *similarity*, sistem epistemologi demonstrasi mendasarkan diri pada koneksi kausal antar elemen (*causal connections between element*), dengan demikian, ide tentang *natural law* menjadi *reasonable*. Al-Jabiri membuat hipotesis bahwa epistemologi demonstratif dipakai, dalam banyak hal, untuk melayani dua *episteme* lain. Dalam hal ini, ia menyuguhkan kasus Ibn Sina yang memanfaatkan *inferential evidence* untuk memoles fundamen filsafat gnostiknya. Al-Jabiri menyatakan bahwa, secara esensial, ini merupakan takdir sistem demonstratif di dunia timur, tetapi, tidak demikian dengan Barat (Andalusia dan Maroko).

Bagi Al-Jabiri, dengan menegaskan hipotesis sebelumnya, filsafat di belahan Islam bagian timur, secara radikal, berbeda dengan belahan Islam bagian barat. Ibn Sina, di timur, berhasrat menciptakan “filsafat oriental” dengan menautkan filsafat Platonik dengan Aristotelian dan memadukan doktrin esoterik gnostisisme dengan teologi rasionalisme *Mu'tazilah*, dimana perpaduan ini hanya survive di gnostisisme Iran. Ibn Rushd, berlawanan dengan itu, berhasil mengokohkan Aristotelian, dan membuang doktrin lain, untuk memecahkan persoalan-persoalan akut menyangkut relasi antara agama dan filsafat dengan dalil yang koheren dan berkelanjutan. Dengan demikian, Al-Jabiri menyatakan bahwa masa depan filsafat Arab-Islam terletak pada metode filsafat Ibn Rushd (*averroism*) dan rasionalismenya.

Kasus lain yang digarisbawahi adalah bahwa Al-Jabiri tidak melihat ketiga sistem epistemologi Arab-Islam mewujud dalam bentuk ideal di beberapa pemikir. Masing-masing pemikir selalu menampilkan, dalam sedikit ataupun banyak, *contaminated form*. Bagaimanapun, dalam hal mengambil elemen atas sistem, ia membedakan antara satu sistem yang mewujud dalam bentuk *minor part* dan *dominant system* terhadap beberapa pemikir (Ibn Rushd, pada dasarnya, seorang penyokong sistem demonstratif), dengan dua sistem atau lebih yang mewujud dalam karya beberapa pemikir. Kembali pada salah satu hipotesis Al-Jabiri terdahulu bahwa Ibn Sina dan Al-Ghazali terjebak dalam problem yang sama, ia menggarisbawahi bahwa keduanya, Ibn Sina dan Al-Ghazali, adalah hibrid, katakan Ibn Sina, dapat dilihat sistem demonstratif dan iluminasi inheren dalam karyanya.

Dalam volume ketiga *Naqd al-Aql al-Arabi*, bertajuk *al-Aql al-Siyasyi al-Arabi* (Al-Jabiri, 1990), Al-Jabiri menggeser kajian, dari menyibak sistem epistemologi yang bekerja dalam pemikiran Arab (*Arab thought*) ke operasi sistem epistemologi tersebut dalam realitas. Ia, oleh sebab itu, tidak kembali menggunakan klasifikasi sebelumnya tentang tiga sistem epistemologi, melainkan mengajukan konsep baru menyesuaikan pokok persoalan yang dibahas. Memanfaatkan serangkaian konsep modernisme Perancis, *social imaginary*, bersama-sama dengan konsep yang berasal dari pemikiran Arab klasik, Al-Jabiri membedah tubuh politik Arab-Islam. *Social imaginary* adalah sekumpulan imajinasi yang memenuhi kepala bangsa Arab, baik dalam bentuk peristiwa, kepahlawanan, ataupun pelbagai kegetiran yang mereka hadapi. Imajinasi tersebut dipersonifikasikan dalam sosok legenda masa lampau, misalnya Imru'ul Qais, Amr bin Maktum, tragedi keluarga Amr bin Yassar, Umar bin Khattab, Khalid bin Walid, Umar bin Abdul Aziz, Harun Al-Rasyid, kisah 1001 malam, Salahuddin Al-Ayyubi, dan Gamal Abdul Nasser. Tubuh politik Arab-Islam, menurut Al-Jabiri, tersusun oleh tiga konsep: '*aqidah* (motif ideologis), *qabilah* (motif ikatan sedarah), dan *ghanimah* (motif materi).

Al-Jabiri, kemudian, menelaah motif tindakan politik (*muhaddidat*) dan manifestasi teoritis (*tajalliyat*) dari tiga kerangka konseptual tersebut, khususnya pada babak akhir perkembangan dinasti Islam. Motif tindakan politik dan manifestasi teoritik disebut '*aql*' oleh sebab keduanya tunduk dan dijalankan oleh suatu logika internal yang mengorganisasi hubungan antar pelbagai unsurnya. Logika ini pada akhirnya berupa prinsip-prinsip yang dapat disifati dan dianalisis secara kongkrit. Dikatakan *siyasi* oleh sebab keduanya berperan bukan mereproduksi pengetahuan, melainkan menjalankan sebetuk kekuasaan, sebuah otoritas pemerintahan atau tata pelaksanaannya. Disebut *al-aql al-siyasi al-Arabi* mengacu pada penyingkapan motif penyelenggaraan politik dan manifestasinya dalam rentang sejarah panjang peradaban Arab-Islam sampai saat ini.

Al-Jabiri terpengaruh pemikiran Ibn Khaldun, terkait dengan tiga motif di atas, tentang ilmu peradaban manusia (*ilm al-'umran al-basyari*). Ibn Khaldun mengungkapkan beberapa motif politik sebuah peradaban manusia, khususnya Islam, yaitu peranan fanatisme (*'ashabiyah*), kekerabatan (*qarabah*), dan peranan dakwah keagamaan dalam lingkup negara dan pemerintahan di dunia Islam. Pemikiran Ibn Khaldun, lanjut Al-Jabiri, sangat relevan untuk mencermati realitas sosial-politik di negara Arab-Islam. Problem-problem Arab-Islam kontemporer, misalnya soal kekerabatan, etnisitas, dan fundamentalisme keagamaan yang muncul kembali ke permukaan, seakan memberi legitimasi untuk kembali merujuk kepada Ibn Khaldun.

Al-Jabiri menerapkan konsep tersebut dalam ranah *al-majal al-siyasi* (*political sphere*). Di sini, Al-Jabiri membedakan antara *al-majal al-siyasi* dalam masyarakat Eropa dengan *al-majal al-siyasi* dalam masyarakat Islam. Dalam masyarakat Eropa, *al-majal al-siyasi* memiliki relasi yang kuat dengan sistem kapitalis. Karakteristik sistem kapitalisme dicirikan adanya diferensiasi dua hal dalam masyarakat: infrastruktur berupa landasan ekonomi di mana tulang punggungnya adalah industri, dan suprastruktur berupa perangkat negara, institusi, dan ideologi. Sementara, dalam masyarakat Arab dan umumnya dunia ketiga, tak terlihat perbedaan yang esensial antara dua struktur tersebut. Bahkan,

kedua struktur tersebut saling tumpang-tindih (*tadâkhul*) atau terlihat seperti sebuah struktur yang menyatu. Maka, *al-majal al-siyasi* dalam masyarakat Arab bercirikan: pertama, kesatuan antara infrastruktur dan suprastruktur masyarakatnya; kedua, kuatnya peranan kekerabatan dalam ranah *al-majal al-siyasi*; dan, ketiga, kuatnya peran agama sebagai ideologi dan sebagai bagian dari organisasi sosial dalam ranah *al-majal al-siyasi*.

Berangkat dari tiga konsep yang dikemukakan Ibn Khaldun, Al-Jabiri menggunakannya dalam menjelaskan *al-aql al-siyasi al-Arabi*. Dia mengubah tiga konsep tersebut dengan istilah yang lebih fungsional dan akrab di telinga dan tradisi masyarakat Islam. Konsep Ibn Khaldun tentang peranan dakwah keagamaan (*al-da'wah al-diniyyah*) digubah menjadi kategori akidah (*'aqidah*), solidaritas kesukuan (*al-'ashabiyyah al-qabiliyyah*) digubah menjadi kategori kabilah (*qabilah*), sementara untuk menjelaskan sistem ekonomi yang disebut Ibn Khaldun, Al-Jabiri menggunakan nomenklatur fikih, harta rampasan perang (*ghanimah*).

Qabilah mengacu pada peranan ikatan di antara klan-klan Arab, baik yang bersifat positif maupun negatif, dalam praktik politik Arab di masa permulaan Islam. Hal itu dapat berupa kekerabatan, fanatisme (*'ashabiyyah*), dan koncoisme (*asya'iriyyah*). Dengan kata lain, qabilah mengacu pada perilaku politik yang mengandalkan kerabat dalam membangun suatu pemerintahan. *Ghanimah* mengacu pada pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini Al-Jabiri meriwayatkan bahwa penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy terhadap ajaran Nabi Muhammad Saw, bukan hanya disebabkan oleh ajaran tauhid yang melarang penyembahan terhadap berhala *an sich*. Akan tetapi, disebabkan juga bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sumber penghasilan mereka dan sekaligus sebagai penunjang ekonomi masyarakat ketika itu yang berupa *kharaj* (pajak tanah) atau *ri'i* (pendapatan rutin). *Kharaj*, menurut Al-Jabiri, tidak hanya apa yang dimaksudkan oleh para ahli fikih dari istilah itu, tetapi mencakup semua yang ditarik oleh sebuah negara dalam komunitas Muslim, dari seorang Muslim

atau pun bukan Muslim, sebagai pajak yang dapat berupa *ghanimah, fai', jizyah*, dan *kharaj*. Dengan kata lain, *kharaj* melingkupi semua yang dibebankan oleh penguasa terhadap warga, baik itu berbentuk upeti atau pajak, yang berjangka atau selamanya. Sedangkan *ri'i* adalah pemasukan dalam bentuk uang ataupun barang yang dihasilkan oleh seseorang dari harta miliknya atau pun yang didapat dari pemerintah secara teratur sehingga dia dapat menggantungkan hidup dari pemasukan tersebut tanpa perlu melakukan kegiatan-kegiatan produksi. *Aqidah* tidak diartikan sebagai akidah agama dalam pengertian yang lazim, melainkan fenomena politik yang terdapat dalam dakwah Nabi Muhammad Saw. dan peranannya dalam memberikan inspirasi terhadap imajinasi sosial-politik kelompok muslim pertama, di satu pihak, dan reaksi balik yang disampaikan oleh lawan-lawannya, yaitu kaum kafir Quraisy, di pihak lain. *Aqidah* mengacu pada efektivitas sebuah doktrin dalam rangka mengukuhkan keyakinan atau kemazhaban. *Aqidah* melingkupi sesuatu yang mampu menggerakkan suatu komunitas untuk melakukan suatu hal. Pertanda yang paling jelas dari *akidah* adalah keberanian seseorang mengorbankan nyawa demi suatu keyakinan. Unsur kebenaran dan pembuktian akan sebuah keyakinan tidak penting di sini, yang penting adalah tindakan berani mengorbankan nyawa untuk hal yang diyakini, bukan hal yang diketahui secara pasti.

Untuk itu, Al-Jabiri menganalisis praktik politik yang saling berkelindan tersebut pada masa permulaan Arab-Islam. Ia membagi perkembangan Arab-Islam menjadi tiga fase; *pertama*, fase dakwah Muhammad yang mengacu pada masa di mana Nabi memimpin jamaahnya di Makkah dan menjalankan tugas sebagai kepala negara pada periode Madinah. *Kedua*, fase kekhalifahan Islam yang mengacu pada masa pemerintahan *khulafaul ar-Rashidun*; Abu Bakar, Umar bin Khatab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abhi Thalib. Dan *ketiga*, fase kekacauan (*nation under riots*) yang mengacu pada masa timbulnya kerajaan-kerajaan Islam (*al-mulk al-siyasi*) yang membangkitkan kembali kejahiliyahan dari kuburnya, kali ini dalam bentuk despotisme dan diktatorisme kerajaan monarki.

Timbulnya kerajaan Islam (*al-mulk al-siyasi*) merupakan salah satu bentuk manifestasi (*tajalliyat*) dari Akal Politik Arab, di samping timbulnya mitos ke-imaman yang dimunculkan oleh kaum Syiah. Selain itu, timbul pula Ideologi kesultanan dan apa yang disebut oleh Al-Jabiri sebagai *fiqh siyasah* yang dimunculkan oleh dinasti Abbasiyah. Ideologi kesultanan diadopsi Ibn Muqaffa' dari tradisi kekaisaran Persia. Sedang *fiqh siyasah* merupakan kompilasi hukum “agama” yang mempunyai tendensi kuat untuk melegitimasi totalitarianisme (*ashab al-syaukah*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut Al-Jabiri, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab. Membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh khurafat dan menyerah kepada takdir.

Tiga konsep itulah pisau yang digunakan Al-Jabiri untuk menelaah sejarah politik Arab. Ketiga hal itu, dalam pandangan Al-Jabiri, merupakan motif bawah sadar yang melandasi sebuah tindakan seorang individu. Tiga konsep tersebut berkaitan dengan struktur simbol yang menempati imajinasi sosial suatu komunitas, bukan akal atau pemahaman. Dengan demikian, ketiga konsep tersebut merupakan bawah sadar politik, tepatnya imajinasi sosial, masyarakat Arab-Islam pada masa permulaan Islam yang menggerakkan kegiatan politik suatu komunitas atau negara.

Untuk hal tersebut Jabiri menawarkan konsep sebagai jalan keluar bagi Akal Politik Arab, dengan bertolak pada fase dakwah Muhammad yang menurutnya sebagai prototipe ideal:

1. Mengubah masyarakat klan menjadi masyarakat madani multipartai, mempunyai asosiasi-asosiasi profesi, organisasi-organisasi independen dan lembaga konstitusi.
2. Mengubah ekonomi *ghanimah* yang bersifat konsumerisme dengan sistem ekonomi produksi. Serta membangun kerjasama dengan ekonomi antarnegara Arab untuk memperkuat independensi.

3. Mengubah sistem ideologi (*'aqidah*) yang fanatis dan tertutup dengan pemikiran inklusif yang bebas dalam mencari kebenaran. Serta membebaskan diri dari akal sektarian dan dogmatis, digantikan dengan akal yang berijtihad dan kritis.



BAB III

REFORMULASI PEMIKIRAN ARAB-ISLAM

III. 1. Pembentukan Nalar Arab-Islam

Penelusuran nalar Arab-Islam dimulai dari penelaahan kembali terhadap tradisi Islam (*turats*). *Turats* adalah segala hal yang hadir dan menyertai kekinian kita yang berasal dari masa lalu, baik masa lalu kita ataupun masa lalu orang lain, baik yang jauh ataupun yang dekat. Segala yang menyertai kekinian dapat berupa suatu hal yang disadari seperti karya-karya para pemikir Arab-Islam ataupun yang tidak disadari seperti realitas sosial. Ada dua sikap masyarakat Islam dalam menilai *turats*. *Pertama*, menerima *turats* karena dinilai cukup dan memadai sebagai motor pembaharuan. Kelompok ini memakai pola pembacaan atas *turats*, sebagaimana dikemukakan Al-Jabiri, dengan *al-qiraah al-turatsiyah li al-turats* (telaah tradisi untuk tradisi). *Kedua*, menilai *turats* tidak cukup dan memadai oleh karena itu musti mengikuti pemikiran Barat sebagai motor pembaharuan. Dikotomi semacam ini, otoritas tradisi dan otoritas Barat (Al-Jabiri, 2003, hal. 23), juga dibuat Al-Jabiri saat mengupas persoalan demokrasi di Negara Arab. Ia menerapkan tiga kerangka konseptual; *al-mufakkar fih* (yang terpikirkan), *la mufakkar fih* (yang tak terpikirkan), dan *qabil li al-tafkir fih* (yang terbuka untuk dipikirkan). Sebagai contoh, konsep *syura* yang disokong oleh otoritas tradisi sebagai term otentik Islam yang jauh lebih baik dari demokrasi yang disokong oleh otoritas pro-Barat, lahir dari konteks dimana demokrasi merupakan hal yang tak terpikirkan (*la mufakkar fih*). *Syura* terbuka untuk dipikirkan atau dikembangkan tafsirannya menjadi demokrasi dalam pengertian sekarang sesuai dengan dunia Arab kontemporer. Dengan kata lain, demokrasi dapat dilihat sebagai arah atau bentuk masa depan yang dituju oleh *syura* pada masa lampau. Berkaitan dengan demokrasi, Al-Jabiri berpendapat; “demokrasi dalam masyarakat Arab bukanlah masalah gampang, bukanlah perpindahan dari satu tahapan ke tahapan lainnya, melainkan suatu kelahiran baru, dan sudah tentu, kelahiran yang susah payah (Muhamad Abid Al-Jabiri, *Syura*: 34)”. Pola pembacaan

yang dipakai, sebagaimana dikemukakan Al-Jabiri, adalah *al-qiraah al-ishtaraqiyah* (telaah orientalis). Berbeda dengan keduanya, Al-Jabiri menawarkan pola pembacaan *turats* dengan apa yang ia sebut *al-qiraah al-muashirah* (telaah kontemporer). Model *al-qiraah al-Muashirah* inilah yang ia hadirkan dalam *naqd al-aql al-Arabi (critique of Arab reason)* yang memuat tiga karya; *takwin al-aql al-Arabi*, *bunya al-aql al-Arabi*, dan *al-aql al-siyasi al-Arabi*.

Al-qiraah al-muashirah dibuka dengan memperkenalkan metode mencapai obyektivitas dengan apa yang Al-Jabiri sebut *fashl al-maqrū an al-qari*. Fase ini memuat upaya membuat jarak antara pembaca dengan teks untuk menghindari masuknya interest dan persoalan kekinian dalam pembacaan dan penggalian makna. Jarak antara pembaca dengan teks dilakukan untuk membedah konstruksi pemikiran dalam teks hingga terang benderang makna yang dikandungnya. Teks dibedah dengan analisis historis untuk menguak latar belakang sosial, politik, dan budaya yang membentuknya hingga terkuak ideologi teks saat dimainkan oleh zaman dimana teks tersebut dibuat. Kedua, *washl al-qari bi al-maqrū*. Fase ini memuat upaya menemukan kesinambungan (*istimrariyah*) suatu teks dengan konteks kekinian. Pembaca musti mampu melihat apakah suatu tradisi yang terepresentasi oleh suatu teks dapat hadir atau tidak dapat hadir dalam konteks kini sehingga pembaca dapat mengambil pijakan ideologis untuk merekonstruksi tradisi untuk pembaharuan. Dengan kedua langkah tersebut, Al-Jabiri mengorientasikan *al-qiraah al-muashirah* untuk menelaah secara kritis tradisi sehingga memperoleh pijakan ideologis sebagai motor pembaharuan (Al-Jabiri, 2003, hal. x-xiii).

Al-Jabiri menyatakan bahwa nalar Arab-Islam memuat dua muatan, muatan ideologis dan muatan epistemologis. Ia memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis dalam pemikiran Arab-Islam. Muatan ideologis pemikiran Arab-Islam memiliki latar belakang yang berbeda dengan muatan epistemologis di mana muatan

ideologis bertalian dengan konflik sosio-politik dunia Arab-Islam ketika ia terbentuk.

Al-Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural mendasar dalam pemikiran Arab-Islam, kecenderungan untuk memberi otoritas referensial pada *turats*. Kecenderungan inilah yang membuat wacana agama terlalu berbau ideologis dengan dalih otentisisme (*ashaliyah*). Dalam membangun model pemikiran tertentu, menurut Al-Jabiri, pemikiran Arab-Islam tidak bertolak dari realitas, melainkan berangkat dari pembacaan ulang suatu *turats*. *Turats* dilihat bukan sebagai warisan kebudayaan masa lampau, melainkan sebagai bagian dari penyempurnaan kesatuan dalam ruang lingkup *turats*, yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan. *Turats* dimaknai bukan sebagai penerimaan total atas warisan klasik sehingga otentisitas menjadi sesuatu yang debatable.

Al-Jabiri menelisik ke dalam sejarah dan menemukan bahwa tradisi Arab berakar pada pemikiran-pemikiran Arab-Islam pada masa kodifikasi (*asr tadwin*) tahun 143 H sampai dengan masa kemunduran Arab-Islam pada abad ke-8 H. Oleh karena itu, ia memfokuskan telaahnya pada konstruksi pemikiran pada masa ini. Dinasti Abbasiyah yang dipimpin oleh Al-Makmun memerintahkan penerjemahan, pembukuan, dan pembakuan pemikiran Arab-Islam sehingga pemikiran yang terbentuk pada masa itu berkontribusi dalam menentukan orientasi pemikiran Arab-Islam yang berkembang hingga kini dan membentuk persepsi atas khazanah kebudayaan Islam. Dengan kata lain, kodifikasi menjadi kerangka acuan otoritatif bagi pemikiran Arab-Islam. Dengan kata lain, nalar Arab terumuskan sedemikian rupa hingga menjadi struktur yang kontinu, tetap, baku, dan mencengkeram ingatan kita hingga kini.

Pada mulanya, kodifikasi dimaksudkan untuk menghimpun dan membukukan ilmu-ilmu keagamaan. Akan tetapi, penghimpunan dan pembukuan membutuhkan kerja rasio guna menciptakan kerangka acuan (teori) untuk menyeleksi warisan kebudayaan Arab-Islam. Teorisasi standar seleksi, bagi Al-Jabiri, merupakan awal pembentukan nalar Arab-Islam. Dalam hal ini,

Al-Jabiri menggarisbawahi aspek bahasa Arab dalam proyek kodifikasi. Tak hanya sebagai alat komunikasi, bahasa merupakan instrumen penting yang mempengaruhi cara pandang manusia dan menduduki posisi sentral dalam bangunan keilmuan Arab. Untuk itu, dipandang penting membukukan dan membakukan bahasa Arab dan teorisasi kaidah gramatika (*nahwu*) guna menjaga kemurniannya dari kesalahan pembacaan dan pengaruh dari bahasa lain. Kerangka acuan kodifikasi bahasa Arab adalah istilah-istilah resmi dan *fushah* yang telah dibakukan oleh Imam Khalili sebagai bahasa dalam perkamusan Arab dimana, pada masa itu, Arab telah menyerap berbagai kosakata baru dan nomenklatur ilmiah-filosofis. Oleh karena itu, bahasa Arab sejak era Khalili tidak mengalami perkembangan gramatis-morfologis berarti. Dengan demikian, bahasa Arab berwatak kontinu, tetap, dan baku karena terkungkung oleh pembakuan Khalili.

Bahasa Arab merupakan evolusi dari bahasa Semit di mana ia mengalami penyempurnaan dari masa ke masa sampai menjadi bahasa Arab yang selaras bagi wahyu. Menurut Al-Jabiri, bahasa menentukan corak budaya dan nalar. Bahasa memiliki peran ganda, di satu sisi, bahasa sebagai pembentuk nalar Arab, di sisi lain, bahasa sebagai media yang paling dominan dalam menentukan relasi antara budaya dan nalar. Dengan demikian, struktur nalar Arab sudah terbentuk sejak masa pra-Islam atau paling tidak dasar-dasarnya mulai dibangun pada era itu, mengingat bahasa Arab sudah dipakai sejak masa pra-Islam. Hal ini diperkuat dengan adanya kecintaan orang Arab luar biasa terhadap bahasa mereka, bahkan sampai pada tingkat mensakralkan (*taqdis*). Bangsa Arab sejak masa pra-Islam sampai masa permulaan Islam tidak begitu apresiatif terhadap ilmu pengetahuan yang datang dari luar semenanjung jazirah Arab. Mereka hanya membanggakan bahasa dan kesusastraan lokal, memegang bahasa sebagai ketentuan tradisi secara turun temurun. Hal itu dikarenakan hanya orang Arab yang mampu menguasai dan mengangkatnya sampai pada tataran ekspresi *bayani* sehingga menjadi berbeda dengan bahasa lain. Artinya, logika dan *reasoning* dalam memperoleh pengetahuan bermula dari bahasa, bukan berangkat dari logika kausalitas sebagaimana dasar logika orang Yunani dan

Eropa. Dengan demikian, identitas Arab, pada masa itu, bukan hanya akal, tapi juga kefasihan dalam berbahasa. Bahasa dan unsur kefasihan inilah yang sesungguhnya lebih dekat pada etika dan estetika dibanding dengan logika.

Kodifikasi bahasa Arab juga menandai lahirnya ilmu *balaghah*. Kelahiran ilmu *balaghah* didorong oleh tuntutan analisis retorik bahasa yang bertujuan mengembangkan teks Al-Quran dalam ranah syariat dan akidah yang menghasilkan ilmu *badi*, ilmu *bayani*, dan ilmu *ma'ani*. Di samping itu, kemunculan ilmu *balaghah* juga ditujukan untuk menghalau serangan orang-orang yang mengingkari kemukjizatan retorika Al-Quran. Diperlukan langkah teoritis yang mampu menyingkap bukti kemukjizatan Al-Quran (*dalail al-I'jaz*) dan rahasia retorika Al-Quran (*asrar al-balaghah*). Imam Syafii juga mempunyai andil dalam pembentukan nalar Arab-Islam. Syafii berperan dalam menciptakan kaidah *ushul fiqh*. Kaidah *ushul fiqh* merupakan acuan dalam yurisprudensi hukum Islam (*fiqh*). *Ushul fiqh* menjadi metodologi hukum dalam merumuskan produk-produk hukum Islam yang otoritatif.

III. 1. 1. Epistemologi Bayani

Epistemologi pertama yang terbentuk dari kodifikasi adalah sistem *bayani*. *Bayani* merupakan metode pemikiran yang menekankan otoritas teks (*nash*) dan dijustifikasi oleh logika penarikan kesimpulan. Metode *bayani* ini dalam nalar Arab-Islam digunakan untuk memahami al-Qur'an, baik secara langsung dengan memahami teks maupun tidak langsung di mana teks dipahami sebagai pengetahuan (bahan) mentah yang perlu ditafsirkan dan melalui penalaran. Hanya saja dalam praktiknya, tekstual *lughawiyah* (*nushush lughawiyah*) lebih diutamakan dibandingkan kontekstual *bahtsiyah* (*maudhu'ah bahtsiyah*) sehingga epistemologi ini selalu mencurigai akal pikiran karena dianggap akan menjauhkan dari kebenaran tekstual. Dengan demikian, dalam sejarah pemikiran Islam, *bayani* ini tidak banyak mengalami perkembangan apalagi digunakan untuk memproduksi pengetahuan baru atau kontemporer guna

menjawab permasalahan umat yang lebih luas dan kompleks. Sejak era kodifikasi sampai sekarang, *bayani* lebih diaplikasikan pada kajian fikih dan ushul fikih setelah ilmu kalam yang lebih dahulu mengalami kemandekan. Sementara ilmu-ilmu humaniora dan sosial lainnya hampir tidak tersentuh oleh metode ini, dikarenakan fikih Islam dianggap sebagai disiplin ilmu yang relatif paling banyak berurusan dengan masalah sosial. Bahkan ilmu fikih ini dianggap satu-satunya yang memiliki posisi sebagai penghubung antara teks wahyu dan teks sosial.

Secara etimologis, *bayani* bermakna proses penampakan dan menampakan (*zuhur* dan *izhar*) serta aktivitas memahami dan memahamkan (*fahm* dan *ifham*). Sedangkan secara terminologis, *bayan* adalah himpunan kaidah dan aturan untuk menafsirkan wacana (*khitab*) yang terungkap dari teks. Imam Shafi'i memaknai *bayan* sebagai aturan bagaimana mengorientasikan *far'* (kasus yang tidak terekam teks) pada *asl* (kasus yang terekam teks) (Al-Jabiri, 1986, hal. 17). Dari pengertian di atas, bisa dipahami bahwa sumber pengetahuan dalam epistemologi *bayani* adalah teks (wahyu). Hal ini relevan dengan pendapat Nasr Abu Zaid yang mengatakan bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks (Nasr hamid, 2002, hal. 1). Itu artinya bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berkembang di atas landasan teks sebagai pijakannya.

Mengingat teks merupakan sumber asasi dalam epistemologi *bayani*, maka bahasa menempati posisi yang strategis dalam episteme ini. Perhatian yang begitu besar terhadap bahasa bisa kita lihat sejak awal sejarah Islam dan mencapai puncaknya ketika terjadi intensifikasi kontak dan komunikasi dengan pihak non-Arab dan melahirkan apa yang disebut dengan *lahn*. Lahn adalah kesalahan dalam berbahasa. Kesalahan-kesalahan tersebut, umumnya, berupa kesalahan gramatikal, ucapan, dan penyusunan kata. Hal ini menuntut adanya pembakuan bahasa di mana bahan bakunya diambil dari pedalaman Badui yang otentisitas bahasa mereka dianggap masih terjaga. Pembakuan atau kodifikasi bahasa menurut Al-Jabiri sangat berperan terhadap pembentukan pola pemahaman dan penafsiran terhadap teks-teks keagamaan, selain itu juga merupakan

pembentukan bahasa budaya yang tunggal bagi masyarakat Arab (Al-Jabiri, 1994, hal. 143). Padahal pembakuan bahasa dari sumber tersebut justru kontra-produktif bagi pengembangan keilmuan Islam. Karena karakter ahistoris dan fisik dari masyarakat Badui menurun pada bahasanya. Karakter ahistoris bahasa arab disebabkan oleh dinamisasi internal bahasa Arab hanya bertumpu pada derivasi kata. Hal ini membuat bahasa Arab tidak berkembang dan berubah seiring waktu. Sedangkan karakter fisik bahasa Arab jelas merupakan turunan dari kondisi kehidupan, pola pikir,

Metodologi *bayani* bahasa Arab dapat dilihat dalam ilmu balaghah. Balaghah berisikan konsep penalaran *bayani*, yaitu *tashbih*, *kinayah*, dan *istiarah*. Di antara ketiga konsep tersebut, *tashbih* merupakan konsep inti dalam *balaghah*. Dominasi balaghah dalam pemikiran Arab-Islam, menjadikan analogi sebagai sistem penalaran dalam epistemologi *bayani*. Al-Jurjani, sebagaimana dikutip oleh Al-Jabiri mengatakan bahwa *tashbih* adalah *qiyas* itu sendiri. Sebaliknya, Al-Jabiri membedakan *qiyas* dari *tashbih*. Akan tetapi, *qiyas* mengambil dan mengembangkan metode dari *tashbih* untuk memproduksi pengetahuan. Metode tersebut adalah menyamakan dan mendekatkan (*muqarabah*) antara dua hal. Metode penalaran *tashbih* dan *qiyas* dapat dilihat pada tabel berikut:

Unsur <i>Qiyas</i>	Unsur <i>Tashbih</i>
<i>Miqyas/Far</i>	<i>Mushabbah</i>
<i>Miqyas alaih/Asl</i>	<i>Mushabbah bih</i>
<i>Illah/Isnad al- hukm</i>	<i>Wajh al-Shabah</i>

III. 1. 2. Epistemologi *Irfani*

Irfani secara etimologis, bermakna pengetahuan. *Irfani* berasal dari akar kata yang sama dengan kata *ma'rifah*, *arafa*. Kata *ma'rifah* dalam tasawuf

dipakai untuk menunjukkan model pengetahuan tertinggi yang ditiupkan ke dalam sanubari (intuisi) seseorang dengan mekanisme *kashf*/ilham sebagai sumber otoritatif pengetahuan. *Irfani* dalam terminologi Yunani adalah gnosis yang juga berarti *ma'rifah* (pengetahuan), *ilm* dan hikmah (Al-Jabiri, 1986, hal. 253). Secara terminologis, *irfani* diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kasyf*) setelah adanya *riyadhah* yang dilakukan atas dasar cinta (Mehdi Hairi Yazdi, 1994, hal. 47-48).

Irfani merupakan sistem epistemologi yang dikenal oleh agama-agama besar (Yahudi, Kristen dan Islam) dan kelompok agama-agama Pagan. Karenanya, *irfani* (gnostisisme) menunjuk pada pola mazhab yang beragam. Konsep *irfani* dalam keilmuan Islam menurut Al-Jabiri bisa dilacak sejak pra Islam. Imlikh Jamlichus pada abad ke-2 M, seorang Filsuf keturunan Syiria penganut neo-Platonisme, memakai filsafat Hermes dan bukannya filsafat Aristoteles dalam menyelesaikan persoalan. Sosok Imlikh Jamlichus ini cukup populer dalam karya terjemahan penulis-penulis Arab. Sejak akhir era Yunani sampai pada pertengahan abad ke-7 M, bersamaan dengan kemunculan Islam dan penyebarannya, *irfani* merupakan epistemologi yang berkembang dan bersifat oposan terhadap rasionalisme Yunani (Mehdi Hairi Yazdi, 1994, hal. 252).

Dalam tasawuf, dibedakan derajat pengetahuan menjadi tiga dan dicari rujukan ketiganya dari teks al-Qur'an. Pertama pengetahuan *irfani*, yaitu pengetahuan dalam tingkat *haq al-yaqin* dimana teks rujukannya adalah حَقِّ الْيَقِينِ إِنَّ هَذَا لَهُوَ. Kedua, pengetahuan *burhani* dimana derajat pengetahuan jenis ini adalah *ilm al-yaqin* yang teks rujukannya adalah كَلَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ. Ketiga, pengetahuan *bayani*. Derajat pengetahuan ini adalah *ayn al-yaqin* di mana teks rujukannya adalah ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ. *Irfani* adalah epistemologi yang dikembangkan dalam dunia tasawwuf, Syiah, filsafat iluminasi, dan pengikut paham esoteris. *Irfani*, menurut Al-Jabiri, mempunyai dua sisi yang berkaitan. Satu sisi, *irfani* berperan sebagai *worldview* penganutnya yang bersifat pribadi dalam mengatur segenap tingkah laku dan cara berpikir yang bermuara pada

pelarian diri dari realitas. Di sisi lain, *irfani* melahirkan referensi teoritis untuk menafsirkan alam dan manusia serta realitas lainnya.

Dalam epistemologi *irfani*, konsep lahir-batin dan wilayah-nubuawah cukup strategis dalam membentuk metode dan pola pandang terhadap realitas. Relasi pertama mengacu pada proses penalaran yang berangkat dari yang batin menuju yang lahir, atau dari lafaz menuju makna melalui takwil. Sementara hubungan antara lahir-batin bukan hubungan yang dibangun berdasar asas kemestian dan universalitas, akan tetapi bersifat individual dan parsial (Mehdi Hairi Yazdi, 1994, hal. 290). Sedangkan dasar dari relasi batin sebagai *asl* dan lahir sebagai *far'* adalah *riyadah* dan *mujahadah* dengan *qiyas* sebagai kerangka teoritiknya. *Qiyas 'irfani* ini berbeda dengan *qiyas bayani*. Al- Jabiri menggambarannya sebagai berikut :

A/B seperti C/D, C/D seperti E/F, E/F seperti G/H dan seterusnya

Maknanya adalah bahwa keterkaitan antara A dan B adalah serupa keterkaitan antara C dan D dan seterusnya. Praktik *qiyas irfani* dapat dilihat dalam tafsiran syiah terhadap surat al-Rahman:19 -22 sebagai berikut:



Artinya:

“Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing. Maka nikmat Tuhan-mu manalagi yang engkau dustakan? Dari keduanya keluar mutiara dan marjan”.

Kaum Syiah menafsirkan *al-bahrayn* sebagai Ali dan Fatimah, *barzakh* sebagai Muhammad Saw dan *al-lu`lu` wa al-marjan* sebagai Hasan Husayn. Model penalaran mereka adalah bahwa Muhammad dalam hubungannya dengan Ali dan Fatimah (*asl*) adalah serupa keterkaitan antara *barzakh* dengan *bahrayn (al-far')*. Terlihat bahwa penyerupaan di atas lebih pada penyerupaan relasi bukan pada relasi keserupaan.

Epistemologi *irfani* bertumpu pada pencerahan hati hingga mendapatkan pengetahuan intuitif sehingga hati memegang peranan kunci untuk memahami realitas dan mencapai hakikat pengetahuan. Irfani diperlukan mengingat betapapun besarnya sumbangan akal dan indera dalam memberikan pemahaman terhadap realitas, belum juga memadai untuk bisa menembus jantung realitas di mana hakikat berada. Epistemologi *Irfani* ini, sesungguhnya hadir sebagai penyeimbang antara *bayani* dan *burhani* untuk menghindari kekakuan dan rigiditas dalam berfikir. Namun, pada perjalanannya *irfani* mengalahkan posisi *bayani* dan *burhani* sehingga rasionalitas menjadi tersingkirkan. Berikutnya dari wacana keilmuan yang bersifat futuristik beralih pada keilmuan sufistik yang lebih akrab dengan metode ta'wil.

Sejarah mencatat bahwa dasar metode *irfani* berasal dari budaya Zoroaster dan sekte sabiah yang tersebar di Irak yang masuk dan berbenturan dengan kebudayaan Arab. Benturan ini memungkinkan kebudayaan Arab-Islam terpengaruh oleh tradisi pemikiran sabiah. Namun, Al-Jabiri menyadari peliknya jalur masuk pengaruh pemikiran sabiah ke dalam bangunan pemikiran Arab-Islam. Hal ini disebabkan adanya eklektisasi antara beberapa aliran pemikiran pada era Helenisme. Eklektisisme berakibat pada sulitnya mengidentifikasi dan membedakan neo-platonisme dalam bentuk iluminasi, hermetisme, dan gnostisisme. Satu hal yang pasti adalah bahwa pemikiran gnostik telah masuk ke dalam kebudayaan Arab. Pengaruh gnostisisme dalam pemikiran Arab-Islam dapat ditelusuri dalam doktrin sufisme, terutama syiah. Sekte syiah yang

berdomisili di Kufah, menurut Al-Jabiri, telah menelaah teks-teks doktrin gnostik.

Doktrin mendasar gnostisisme adalah bahwa manusia tersusun dari dua elemen, jiwa dan raga. Dalam jiwa terdapat elemen mulia (*nur*) yang senantiasa bertarung dengan nafsu ragawi melalui jalan mistik penyatuan diri dengan Tuhan. Jalan mistik, menurut Al-Jabiri, dibedakan menjadi dua, *tasawuf bi al-inkifa* dan *tasawuf bi al-intishar*. *Tasawuf bi al-inkifa* adalah langkah peleburan eksistensi manusia untuk menyatu dengan Tuhan sedangkan *tasawuf bi al-intishar* adalah fenomena mistik di mana Tuhan berusaha menyatu dengan manusia sebagai cermin diri-Nya. *Tasawuf bi al-inkifa* dalam terminologi sufisme adalah *fana'*, *ittihad*, atau *wahdatul wujud*. Sedangkan *tasawuf bi al-intishar* dalam terminologi sufisme adalah *hulul*. Doktrin hermetisme-gnostisisme tersebut mewarnai konstruksi pemikiran Jabbar bin hayyan, Al-Razi, dan sekte ismailiyyah yang terlihat dalam *Rasail Ikhwan Al-Shafa*. Doktrin ini pun kental mewarnai sufisme Dhu al-Nun al-Mishri, Junaid al-Baghdadi, al-Hallaj, Suhrawardi, dan Al-Ghazali. Aliran gnostisisme yang menjadi basis epistemologis nalar *irfani* yang menjadi dasar bagi sufisme dan sekte ismailiyyah tersebut menjadi dominan mewarnai konstruksi pemikiran Arab-Islam dan menjelma menjadi oposisi ideologis Dinasti Abbasiyah. Al-Makmun pun merancang strategi ilmiah dengan mendaulat rasionalitas mu'tazilah sebagai ideologi resmi dan menggalakkan penerjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab.

III. 1. 3. Epistemologi *Burhani*

Penerjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab berperan dalam kelahiran epistemologi *burhani*. Epistemologi *burhani* adalah aktifitas intelektual untuk membuktikan kebenaran suatu proposisi (*qadhiyyah*) melalui pendekatan penarikan kesimpulan (*istintaj*). Dengan kata lain, *burhani* adalah penalaran akal dengan memanfaatkan kaidah-kaidah logika.

Burhani secara etimologis bermakna argumentasi yang definitif dan jelas (*al-hujjah al-fasilah al-lbayyinah*). Dalam bahasa Inggris, *burhan* disebut *demonstration* yang pemaknaannya merujuk pada bahasa Latin *demonstratio* yang berarti isyarat, sifat, penjelasan dan menampakkan. Sedangkan secara terminologis, *burhani* bermakna aktivitas mental yang menetapkan kebenaran sebuah preposisi dengan metode deduksi, atau mengaitkan satu preposisi dengan preposisi yang lain yang bersifat aksiomatik dan terbukti kebenarannya (Mehdi Hairi Yazdi, 1994, hal. 383).

Sumber keilmuan yang otoritatif dalam epistemologi *burhani* adalah eksperimen dan penalaran akal dengan kerangka teoritis dalil-dalil logika yang dalam epistemologi *burhani* dikenal dengan silogisme atau *qiyas jami'* dalam bahasa Al-Jabiri. Nalar dan eksperimen adalah dua hal yang saling menguatkan. Tatkala eksperimen tidak mampu menembus realitas karena keterbatasan indera manusia, maka nalar akan menguraikannya. Validitas kebenaran dalam epistemologi *burhani* adalah tidak saja pemakaian logika secara absah, juga kesesuaian antara nalar dengan realitas dan hukum-hukum alam. Ini sesuai dengan prinsip yang dikemukakan Hegel, sebagaimana dikutip Al-Jabiri, bahwa hanya melihat kesesuaian antara nalar dengan realitas saja adalah pandangan yang statis. Menurutnya, pandangan yang dinamis menuntut tidak saja nalar relevan dengan realitas, tapi juga dengan aspek kesejarahan (Al-Jabiri, 1991, hal. 22-23).

Peran nalar dalam menghadapi realitas adalah memproduksi pengetahuan dengan menyingkap sebab (*idrak al-sabab*) atau menemukan hukum kausalitas di balik sesuatu. Karena pada dasarnya makna sesuatu peristiwa adalah kehadirannya yang didahului oleh sebab, baik *sabab fail* (aktif) atau *sabab ghaiy* (tujuan akhir). Karenanya “menalar sesuatu” maksudnya adalah menemukan kedua sebab tersebut (Al-Jabiri, 1991, hal. 22). Sebab menurut Aristoteles terpilah menjadi empat macam; sebab materi, sebab bentuk, sebab pelaku dan sebab tujuan. Eksistensi kursi, misalnya, mengharuskan empat sebab; materi (bahan dasar kayu), bentuk (gambaran kursi), pelaku (tukang), tujuan (sebagai tempat duduk).

Burhani sebagai sebuah epistemologi hadir sejalan awal mula muncul disiplin filsafat dan aktivitas ilmiah di Yunani tiga abad sebelum Aristoteles. Sumbangnya Aristoteles kemudian adalah mensistematisasikan dan menjadikan disiplin ini sebagai mahkota keilmuan. Pengaruh Aristoteles terhadap pemikiran *burhani* dalam konteks peradaban Arab-Islam tidak disangsikan lagi. Epistemologi *Burhani* masuk dalam tradisi pemikiran Arab-Islam pada abad pertengahan melingkupi dua tradisi pemikiran sebelumnya yang lebih dulu eksis, epistemologi *bayani* dan *irfani*. Wajar jika kehadiran epistemologi *burhani* berbenturan keras dengan epistemologi yang telah mengakar sebelumnya, utamanya dengan epistemologi, dalam istilah Al-jabiri, tuan rumah (*sahib al-dar*), *bayani*. Hal tersebut dibuktikan oleh Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Rusyd dalam usahanya membumikan tradisi *burhani* dalam ranah peradaban Arab.

Dalam interaksinya, tiga epistemologi tersebut dalam peradaban Arab-Islam mengalami tiga fase interaktif. Fase I, *al-tadakhul al-takwini* dengan ditandai masing-masing epistemologi mencari eksistensi dan memberikan pengaruh secara independen terhadap peradaban Arab-Islam yang berakhir dengan benturan epistemologis pada abad ke-5 H. Selanjutnya pada fase II, *al-al-tadakhul al-talfiqi*, terjadi rekonsiliasi antar epistemologi. Rekonsiliasi pertama terjadi antara episteme *bayani* dan *irfani* di tangan Al-Harith Al-Muhasibi, antara *bayani* dan *burhani* di tangan Al-Kindi dan antara *burhani* dan *irfani* di tangan Ikhwan al-Shafa dan Filsuf Isma'ili. Pada fase rekonsiliasi ini menurut Al-Jabiri, nalar Arab tidak mengalami perkembangan signifikan, karena rekonsiliasi hanya dimaksudkan untuk kepentingan-kepentingan ideologis dan partisan untuk mengukuhkan salah satu epistemologi. Ini terlihat umpamanya pada epistemologi Al-Ghazali yang menjadikan *burhani* sebagai alat untuk mentahtakan *bayani* dan menyerang *burhani* itu sendiri. Fase yang terakhir menurut Al-Jabiri adalah fase *iadah al-ta'sis*, penyusunan ulang epistemologi (Al-Jabiri, 1986, hal. 486).

Di antara ketiga epistemologi tersebut, epistemologi *bayani* merupakan sistem epistemologi yang bersifat hegemonik dalam tradisi Arab-Islam. Dalam epistemologi ini, metode yang dipakai adalah *qiyas al-bayani*. *Qiyas bayani*

adalah metode dalam epistemologi bayani yang meliputi disiplin bahasa, akidah dan fiqh. Berdasarkan konstruksinya, konsep *qiyas*, sebagai produk dari nalar Arab, bekerja dalam tiga otoritas, otoritas *asl*, otoritas kata (*lafz*) dan otoritas keserbabolehan (*tajwiz*) (Al-Jabiri, 1986, hal. 560-561).

Asy-syafi'i sebagai *Founding Father Ushul al-Fiqh*, kata Al-Jabiri, adalah orang yang paling bertanggung jawab terhadap pelebagaan teori *qiyas* dalam peradaban Arab-Islam. Ketika Asy-syafi'i memberikan batasan sumber hukum secara hirarkis; Al-Qur'an, *sunnah*, *ijma* dan *qiyas*, pada dasarnya ia bermaksud membatasi skop nalar Arab dalam bingkai sumber-sumber tersebut karena sumber-sumber tersebut telah dikenal sebelum asy-syafi'i. Sebelum asy-syafi'i menulis kitabnya *al-Risalah*, *qiyas* sudah menjadi kerangka teoritik yang mapan dalam keilmuan bahasa Arab. Asy-syafi'i bukan pencipta teori *qiyas*, tapi mengembangkannya dari logika bahasa. Wajar bila kemudian aktivitas nalar peradaban Arab-Islam lebih banyak berkisar pada teks (*nash*). Produksi pengetahuan lebih banyak didasarkan pada prinsip *al-asl fi al-nas, la fi al-waqi'*.

Dari perspektif epistemologis, konstruksi nalar Arab berkisar pada persoalan *dilalat al-khitab* (petunjuk wacana), baik itu petunjuk teks (*dilalat al-nas*) atau petunjuk kandungan teks (*ma'qul al-nas*). *Dilalat al-nas* berujung pada pembahasan hubungan antara lafaz dan makna. Sedangkan *ma'qul al-na* bermuara pada bahasan *qiyas*. Artinya, penyelesaian persoalan baru (*far'*) mesti dirujuk pada *asl* dengan berpegang pada kandungan teks (*ma'qul al-nas*) dan dengan tetap berpijak pada persoalan hubungan lafaz dan makna. Hubungan lafaz dan makna memunculkan *ishkaliyyat al-lafz wa al-ma'na* (problematika kata dan makna) yang merupakan determinan konsep *qiyas*. Teori ini sering kali terjebak pada eksplanasi kebahasaan dari pada intelektual-logis dan lebih banyak menempatkan dirinya dalam ranah sistem wacana (*nizam al-khitab*) dibanding sistem nalar (*nizam al-Aql/nizam al-sababiyyah*).

Epistemologi *burhani* adalah sistem pengetahuan yang mendasarkan diri pada metode *burhani* untuk merumuskan suatu kebenaran, yaitu pengetahuan yang bersifat benar dan mencapai derajat meyakinkan (aksiomatik). Piranti yang digunakan adalah mengaitkan akibat dengan sebab, atau yang lebih dikenal

dengan hukum kausalitas (*idrak al-sabab wa al-musabbab*). Untuk mencari hukum kausalitas yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, akal tidak memerlukan teks keagamaan, karena sumber pengetahuan epistemologi *burhani* adalah realitas (*waqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas atau keagamaan. Dengan penalaran *burhani* ini, fungsi dan peran akal tidak untuk mengukuhkan otoritas teks, seperti pada penalaran *bayani*, akan tetapi melakukan analisis dan menguji secara terus menerus sebuah konklusi. Dengan demikian, epistemologi ini lebih berorientasi pada otoritas akal (*aql*). Dalam hal ini perangkat metode penalaran yang dikedepankan adalah deduksi (*qiyas al-jami'*) induksi (*al-istiqra*), inferensia (*al-istintaj*), dengan mempertimbangkan sepenuhnya tujuan-tujuan (*al-maqaid*), universalitas (*al-kulliyat*), dan pendekatan kesejarahan (*al-nazrah al-tarikhiyah*). Inferensia merupakan proses mengkombinasikan element-element sehingga terjalin relasi antar element tersebut untuk menarik kesimpulan dari relasi tersebut dimana kesimpulan itu tidak mungkin didapatkan jika element-element tersebut terisolir satu dengan yang lain. Reformulasi nalar Arab mensyaratkan pemakaian logika dalam bernalar. Logika adalah disiplin yang mengkaji metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipakai untuk membedakan yang benar dari yang salah dari proses penalaran. *Mutabaqah bayn al-aql wa al-waqi'* harus juga didukung oleh adanya konsistensi logik dalam bentuk *form* berpikir dan senantiasa mempertimbangkan *al-maqasid al-syariah* yang substansinya adalah kemaslahatan.

Setelah Dinasti Abbasiyah di Baghdad runtuh, kekuasaan politik Islam terpecah menjadi dinasti-dinasti kecil, yaitu dinasti Samaniyah di Khurasan, Buwayhiyah di Persia dan Irak, Hamdaniyah di Aleppo, dan Fatimiyah di Mesir. Pada masa ini aliran-aliran keagamaan banyak bermunculan dan makin akut bertikai. Kondisi sosio-politik tersebut disadari Al-Farabi mengancam integritas dan keberlangsungan negara Islam. Sebagai solusi kisruh politik dan ideologis, Al-Farabi menawarkan sinergi antara filsafat dengan agama di mana keduanya, secara essensial, menuntun pada kebenaran. Perbedaan keduanya hanya terletak pada tataran artikulasi, agama bersifat retorik sedangkan filsafat bersifat analitik.

Al-Farabi juga menawarkan konsep tentang tatanan sosial yang ideal yang ia tuangkan dalam *al-Madinah al-Fadhilah* untuk membangun kembali stabilitas sosial-politik yang terkoyak oleh pertikaian tanpa henti antar-aliran. Beralih ke Persia, di bawah kekuasaan dinasti Buwayhiyah, Ibn Sina membangun konstruksi filsafat dengan melakukan harmonisasi epistemologi *burhani* dengan *irfani*. Al-Jabiri menilai Ibn Sina membangun filsafat guna menggeser filsafat paripatetik Irak. Rasionalitas yang pernah dibangun oleh mu'tazilah, Al-Kindi, dan Al-Farabi, digeser oleh Ibn Sina dengan eklektisisme *burhani* dengan *irfani*. Eklektisisme inilah yang kelak disebarluaskan oleh Al-Ghazali melalui *Munqidh min al-Dhalal* dan *Ihya' Ulum al Din*.

Formulasi epistemologi *bayani*, *burhani*, dan *irfani* dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam muncul berdasarkan tuntutan kognitif dan sosio-politik. *Bayani* merupakan produk murni Arab yang muncul didorong oleh faktor kognitif guna menginterpretasikan teks-teks keagamaan. *Irfani* masuk dalam percaturan pemikiran Arab-Islam sebagai alternatif epistemologi *bayani* yang dianggap gagal dalam melahirkan kesimpulan meyakinkan atas teks-teks keagamaan dan sebagai basis epistemologis gerakan oposisi melawan Dinasti Abbasiyah yang berbasis *bayani*. *Burhani* kemudian dihadirkan dalam pemikiran Arab-Islam untuk melawan oposisi yang berbasis *irfani*.

Sejarah mencatat bahwa tiga epistemologi tersebut saling berbenturan satu sama lain. Benturan tersebut merupakan ekspresi dari krisis basis epistemologis. Eklektisisme (*mushalahah al-talfiqiyah*) epistemologis dilihat sebagai solusi yang ditempuh oleh para pemikir Arab-Islam. Manifestasi benturan epistemologis adalah munculnya perdebatan dikotomistik; *fuqhaha vis a vis* ahli tasawuf (*bayani vis a vis irfani*), *fuqhaha vis a vis* filsuf (*bayani vis a vis burhani*), *filsuf vis a vis* ahli tasawuf (*burhani vis a vis irfani*). Eklektisisme diupayakan untuk menjembatani krisis. Al-Harits Muhasabi menawarkan eklektisisme antara *bayani* dengan *irfani* yang melahirkan tasawuf sunni, Al-Kindi membangun eklektisisme *bayani* dan *burhani* dalam proyek filsafatnya, dan Ikhwan as-Shafa dan filsuf-filsuf Ismailiyah memproyeksikan eklektisisme

burhani dengan *irfani*. Eklektisisme ketiga epistemologi tersebut terjadi di tangan Al-Ghazali. Eklektisisme ini ditujukan untuk mempertahankan mazhab syafi'i, teologi ass'ariyah, dan tasawuf sunni, serta untuk menghantam filsafat ismailiyah. *Tahafut al-falasifah* dan *Hujjah al-Haqq* ditujukan untuk menghantam filsafat ismailiyah. Mihak al-Nadhr, mi'yar al-Ilm, dan Madharik al-Uql yang memuat mantiq (logika) untuk memperkokoh basis teologi Asyari dan Ushul fiqh syafii. Terakhir, al-Ghazali memakai doktrin hermetisme-gnostisisme (*irfani*) untuk membangun fiqh sufistik sebagaimana termaktub dalam *Ihya Ulum al-Din*.

Al-Jabiri menyebut eklektisisme tersebut dengan istilah *binyat al-muhashalah*. *Binyat al-muhashalah* ini kemudian menjelma menjadi struktur tunggal yang dominan dalam kebudayaan Arab-Islam hingga kini. *Binyat muhashalah* tersebut kemudian diawetkan dengan tiga otoritas; otoritas teks, otoritas asli (transmisi, *washilah*, dan *sanad*), konsensus (*jumhur*), otoritas imam, otoritas analogi (*qiyas*), dan otoritas fatalistik. Akumulasi otoritas yang merupakan manifestasi watak nalar Arab merupakan faktor determinan yang menyebabkan dunia Arab kewalahan mengejar modernitas (*tajdid*). Epistemologi *bayani* yang berkuat pada bahasa dan analogi (*qiyas*) abai terhadap realitas empirik dan spirit agama. Epistemologi *irfani* menyebabkan pemikiran Arab-Islam hanyut dalam dunia fantasi. Kedua epistemologi ini harus disingkirkan karena dinilai telah membuat kebudayaan Arab-Islam terbelakang karena keduanya tak memiliki watak yang mampu menyongsong modernitas.

Untuk menjawab tantangan modernitas, Al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi pemikiran Arab-Islam yang tangguh. Sistem yang masih beroperasi saat ini; pertama, sistem epistemologi indikasi atau eksplikasi (*bayani*) yang merupakan epistemologi paling awal muncul dalam pemikiran Arab-Islam. Ia dominan dalam keilmuan pokok (*indigeneous*) seperti filologi, yurisprudensi (*ushul fiqh*) hukum (*fiqh*), ilmu Quran (*ulum al-Quran*), teologi (*kalam*), dan bahasa. Epistemologi ini muncul sebagai kombinasi dari berbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan suatu wacana (*interpreting of discourse*).

Epistemologi ini didasarkan pada metode analogi (*qiyas*), menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak. Kedua, gnostisisme (*irfani*) yang didasarkan pada sufisme, pemikiran syiah, penafsiran esoteris terhadap Al-Quran, dan iluminasi sebagai metode. Ketiga, *burhani* yang didasarkan pada observasi empirik dan inferensiasi intelektual.

III. 2. Reformulasi Pemikiran Arab-Islam

Pemikiran manusia merupakan dialog tanpa henti antara masa lalu dan saat ini serta antara saat ini dan masa yang akan datang. Solusi atas persoalan-persoalan masa lalu, pada level teoritis, berkorelasi pada bagaimana memecahkan persoalan tersebut. Resolusi ini, pada level praktis, berimplikasi pada upaya membangun pengetahuan yang kokoh untuk masa depan. Lalu, bagaimana kita menghubungkan pikiran kita saat ini dengan masa lalu? Pertanyaan ini membawa kita kembali pada pembahasan tentang tradisi. Tentang segala metode dan harapan yang menyertainya. Tentang beragam masalah yang dihadapi tradisi dan tantangan untuk membangun tradisi itu sendiri.

Tradisi yang masih hidup sampai saat ini tentu harus bisa kita manfaatkan. Harus bisa menyelesaikan masalah kekinian yang melulu kita geluti setiap hari. Tak ayal, ada bagian dari tradisi yang harus kita tinggalkan dan sebagian lagi masih bisa kita gunakan. Untuk itu, tradisi harus mampu didekati dan bekerja dalam dua aspek, pemahaman dan investasi. Dua aspek ini merupakan dua hal yang saling bertautan, corak pemahaman atas tradisi yang kita konstruksi, secara langsung, menentukan ragam investasi (konstruksi pengetahuan) yang hendak kita bangun.

Pertanyaan berikutnya adalah apakah yang masih bertahan dan bisa digunakan dari tradisi? Pertanyaan ini membawa kita kembali pada pembahasan tentang struktur filsafat Islam yang menegaskan distingsi antara muatan kognitif dan muatan ideologis dalam tradisi filsafat Islam (Al-Jabiri, 1996, hal. 121).

Muatan kognitif filsafat Islam hidup hanya sekali lalu terkubur selamanya tanpa ada harapan bangkit mengingat filsafat Islam dibangun di atas ilmu pengetahuan, maka, tentu saja, muatan kognitif filsafat Islam berakhir saat kita bersepakat bahwa bangunan ilmu pengetahuan adalah bangunan tentang kesalahan. Namun, kita harus ingat bahwa filsafat bukan hanya perdebatan akan isu, filsafat juga merupakan ideologi. Berbeda dengan ilmu pengetahuan, peri hidup ideologi selalu merupakan masa depan dan segala kemungkinan yang akan terjadi di masa depan. Dalam hal ini, Al-Jabiri menyatakan:

... the ideological content of philosophy: it is in itself an ideology, and the time of ideology is the “possible-future”, a future which ideology lives in the present, but in the form of dream. (Al-Jabiri, 1996, hal. 122)

Karena itulah, kita bisa bersepakat dengan semangat ideologis para filsuf masa lalu, tetapi tidak serta merta bersepakat dengan muatan kognitif yang mereka tuangkan dalam filsafatnya.

Masa depan dalam ideologi tidaklah satu versi. Ada ideologi yang tujuannya justru hidup di masa lalu, ada pula yang tujuannya hidup di masa yang akan datang. Untuk membedakannya, kita harus menengok pada visi dan kesadaran sejarah mengingat hanya muatan ideologi yang merupakan bagian dari proses evolusi masyarakat. Secara umum, hal itu merupakan refleksi *becoming* terhadap domain spesifik dari pemikiran. Sehingga, ideologi yang tujuannya hidup di masa lalu adalah ideologi yang hidup pada momen di mana ia telah tereliminasi dari proses *becoming*. Sedangkan, ideologi yang tujuannya hidup dan berjalan menuju masa yang akan datang adalah ideologi yang hidup pada satu waktu atau beberapa masa yang belum tereliminasi oleh proses *becoming*.

Mengacu pada proses di atas, kiranya mudah menemukan bagian dari tradisi yang masih bertahan dan bisa digunakan. Al-Jabiri menggarisbawahi dua momen *becoming* dalam sejarah filsafat Islam di mana momen kedua mengeliminasi momen pertama. Momen pertama adalah mimpi Al-Farabi yang

dilanjutkan oleh Ibn Sina dan momen kedua mengacu pada Ibn Rusd. Apa yang bertahan dan bisa digunakan dari tradisi tidak dapat diasosiasikan dengan momen pertama mengingat sejarah mengatakan bahwa momen pertama telah dieliminasi oleh momen kedua. Sehingga, apa yang bertahan dan bisa digunakan untuk saat ini dan masa depan hanyalah *averroisme*.

Sekarang mari kita lihat warisan apa yang diberikan Ibn Rusd untuk kita:

1. Ibn Rusd terjun dalam kontestasi pemikiran Arab-Islam sejak memutus rantai filsafat oriental *avicennianisme* yang dimotori Ibn Sina dan sebagian diadopsi oleh Al-Ghazali dan sebagian diadopsi oleh Suhrawardi. Saat Ibn Sina merekonstruksi ulang konsep emanasi Harran dengan mengelaborasikannya dengan Islam, Al-Ghazali meminjam konsep tersebut sebagai episteme alternatif dari filsafat Aristotelian. Sebagai partisan doktrin Asy'ari, Al-Ghazali mengembangkan konsep tersebut menjadi sunni sufisme. Al-Jabiri menyatakan bahwa hal itu inkoheren dan kontradiktoris sejak gagasan sufisme tersebut absen dari hadits (Al-Jabiri, 1996, hal. 124). Nabi bukanlah sesosok mistik, sebaliknya ia menjalani hidup yang normal dan Islam mengusung norma-norma yang didasarkan, bukan pada gnostisisme atau esoterisme, melainkan bernaung pada realisme yang *reasonable*.
2. Ibn Rusd memutus relasi antara filsafat dan teologi. Baginya, pemikiran filosofis tidak selalu merupakan hubungan antara filsafat dan teologi. Ia menolak cara-cara para teolog merekonsiliasi akal dan wahyu, sebagaimana ia menolak cara-cara para filsuf meleburkan agama ke dalam filsafat, pun sebaliknya. Menurutnya, para teolog menghubungkan persoalan agama dengan konsep atomis. Dari konsep agama yang mereka bangun tersebut, mereka mencocokkan ide-ide tertentu dengannya. Mereka mengkonsepsi *the invisible world* dengan menganalogikannya dengan *the tangible world* sehingga mendistorsi realitas dan menutup aktifitas akal. Para filsuf menghubungkan agama dengan ilmu pengetahuan di mana mereka mereduksi ilmu pengetahuan ke dalam

konsep agama. Sehingga mereka memperpiciki ilmu pengetahuan menyesuaikan paham agama, alih-alih mengembangkan konsepsi agama sebagai tandem evolusi ilmu pengetahuan. Ibn Rusd memutus rantai keduanya, relasi antara agama dan ilmu pengetahuan dan relasi antara agama dan filsafat. Ibn Rusd mengajak berhenti untuk menjelaskan agama melalui ilmu pengetahuan dan mempertautkan satu sama lain oleh sebab Ilmu pengetahuan terus berkembang di mana satu konsep dengan konsep lain saling melampaui dan meruntuhkan. Juga, Ibn Rusd mengajak berhenti untuk menempatkan ilmu pengetahuan di bawah agama. Ilmu pengetahuan tak perlu batasan eksternal karena ia terbatas dalam dirinya sendiri (*it has own limits for itself*).

3. Ibn Rusd tak hanya berhenti pada pemutusan hubungan, ia juga mengajukan kemungkinan semangat perubahan. Semangat perubahan yang diusung Ibn Rusd merupakan dialog antara tradisi dan pemikiran universal kontemporer, dialog yang akan membawa otentisitas dan aspirasi kekinian. Selanjutnya, Al-Jabiri meminjam konsep ini untuk mengidentifikasi relasi pemikiran Arab-Islam dengan tradisi dan pemikiran universal kontemporer dengan jalan memahami tradisi dan pemikiran universal kontemporer dalam konteks yang tepat yaitu dengan menyadari universalitas dan historisitas suatu pengetahuan. Berkaitan dengan ini, Al-Jabiri menyatakan:

We can reinvest it to define our relationship to tradition and to universal contemporary thought, knowing how to recognize what is universal in both - that it is possible for us to reinvest in order to re-establish our specificity- and what is particular, what is circumstantial to an era or to a people, which we must know to enrich our experience and our vision of the world. (Al-Jabiri, 1996, hal.128)

Hal ini memungkinkan untuk memahami keduanya secara ilmiah dan objektif dan merupakan investasi untuk pemikiran Arab-Islam dalam

perspektif memberi basis otentisitas terhadap modernitas dan memberi basis modernitas terhadap otentisitas pemikiran Arab-Islam. Selain itu, Ibn Rusd menawarkan *burhani (demonstrative)* sebagai epistemologi yang sesuai dengan tuntutan modernitas. Al-Jabiri mengamininya dengan catatan, jika ia berkorespondensi dengan kebenaran maka ia harus diterima dan jika tidak maka harus menolak dan mengingatkan orang untuk melawannya.

Inilah elemen-elemen utama yang masih hidup dari Ibn Rusd yang dapat dirangkai dalam satu frase: *the averroist spirit*. Untuk mengembalikan semangat ini ialah dengan menghadirkannya dalam pikiran, harus dihormati, dan diaspirasi sebagaimana semangat Cartesian hadir dalam pemikiran Perancis atau semangat empirisme, sebagaimana diusung oleh Locke dan Hume, yang sedemikian terasa di Inggris. Dengan kata lain, pemikiran Arab-Islam harus mengacu pada semangat ini sebagaimana semangat Cartesian memberi warna pada pemikiran Perancis atau semangat empirisme yang memberi warna pada pemikiran Inggris. Mengadopsi semangat averroisme berarti memutus dan mematahkan semangat oriental avisenia. Untuk itu, marilah mewarnai pemikiran Arab-Islam dengan warna Arab-Islam, semangat averroisme, yang sesuai dengan kekinian dalam beberapa perspektif: rasionalisme, realisme, metode aksioma, dan pendekatan kritis.

BAB IV

KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI

Mengklasifikasi epistemologi dalam tradisi pemikiran Arab-Islam, Muhammad Abid Al-Jabiri memakai konsep retakan epistemologis (al-qatiah al-ma'rifiyah) antara Maghrib yang dimotori tradisi pemikiran Andalusia dan Maroko dan Mashriq yang dimotori oleh tradisi pemikiran Irak dan Persia. Magrib dan Masriq tak hanya mengekspresikan perbedaan geografis, tetapi juga mengekspresikan perbedaan epistemologis. Tradisi pemikiran di kawasan Maghrib merepresentasikan rasionalisme empirik, sedangkan tradisi pemikiran di kawasan Mashriq cenderung illuminatif dan irasional.

Retakan epistemologis termasuk konsep terpenting yang difungsikan oleh Al-Jabiri dalam proyek ideologisnya. Menurut Bertens (1996), konsep ini pertama kali dipakai oleh Gaston Bachelard (1884-1962), filsuf Prancis. Bachelard menyatakan bahwa konsep ilmu pengetahuan pada masa tertentu mengalami krisis yang menuntut lahirnya konsep baru. Dengan kata lain, perkembangan ilmu pengetahuan berjalan dalam rel diskontinuitas. Pemikiran baru terputus sama sekali dengan pemikiran lama. Konsep ini mendobrak paham sebelumnya bahwa ilmu pengetahuan berkembang secara kontinu dan berjaln. Artinya, penemuan-penemuan baru merupakan kepanjangan dari pemikiran sebelumnya dengan mengambilnya sebagai basis pijakan. Sejarah mencatat tak sedikit moment diskontinuitas hingga melahirkan penemuan-penemuan baru.

Lalu, konsep retakan epistemologis ini dipakai oleh Louis Althusser untuk menganalisis relasi pemikiran Karl Marx dan Hegel. Pemikiran Marx merupakan kepanjangan tangan dari pemikiran Hegel sampai Marx menulis Das Kapital untuk menganalisis sistem ekonomi kapital. Das kapital ini menjadi pemutus relasi pemikiran Max dengan Hegel. Das kapital telah membebaskan Marx dari bayang-bayang Hegel.

Al-Jabiri, dengan konsep retakan epistemologis ini, membagi sejarah pemikiran Arab-Islam menjadi dua: Maghrib dan Mashriq. Pemikiran Mashriq berciri gnostik-irasional yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, Suhrawardi, Al-Ghazali, Syiah ismailiyah, dan para penganut filsafat iluminasi. Pemikiran Maghrib berciri rasional Aristotelian dan empirik yang direpresentasikan oleh Ibn Rushd, Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Tufayl, Ibn Khaldun, Al-Syatibi, dan Al-Qurtubi. Selanjutnya, Al-Jabiri menyatakan bahwa para pemikir Maghrib ini telah memutus rantai pemikiran mereka dengan tradisi gnostik-irasional pemikiran Mashriq. Para pemikir Maghrib ini telah menyuguhkan pemikiran yang terputus dan tak terikat dengan pemikiran Mashriq. Dalam hal ini, Al-Jabiri menelaah pemikiran Maghrib dengan pembacaan ideologis, cenderung menggeneralisasi dan mengabaikan data-data parsial, untuk tujuan penulisan sejarah pengetahuan Andalusia dan Maghribi yang integral dan berkesinambungan.

Al-Jabiri melihat bahwa integralitas dan kebersinambungan pemikiran Maghrib memang sengaja di-*setting* oleh penguasa Dinasti Umayyah di Andalusia untuk melawan ideologi Dinasti Abbasiyah dan Dinasti Fatimiyah. Ideologi Dinasti Abbasiyah berbasis pada *bayani* yang secara eklektik diharmonisasikan dengan *burhani* dan *irfani*. Sedangkan ideologi Dinasti Fatimiyah berbasis pada *irfani*. Dinasti Umayyah menggagas ideologi baru rasionalisme empirik, kausalitas, silogisme Aristotelian, dan *maqasid al-shari'ah* untuk melampaui dua ideologi tersebut. Setelah Dinasti Umawi runtuh, proyek pemikiran ini dilestarikan oleh Dinasti Muwahhidin Andalusia sebagai ideologi negara guna melawan ideologi Dinasti Murabitin Andalusia yang bertaklid buta kepada mazhab Maliki dalam fikih dan antropomorfisme dalam teologi.

Walaupun ada pertentangan dalam sistem kognitif, Al-Jabiri tetap memasukkan pemikiran Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Tufayl, Ibn Rushd, Ibn Khaldun, al-Shatibi, Ibn Mada, al-Qurtubi, juga Ibn Tumart ke dalam satu payung, *episteme burhani*.

Meletakkan para raksasa pemikiran Andalusia-Maghribi dalam satu payung *episteme* ini harus dilakukan oleh Al-Jabiri demi penulisan sejarah

pemikiran yang berkesejajaran dan berkesinambungan, sejarah pemikiran di bawah asuhan *episteme* demonstratif Aristotelian. Terpaksa, dia harus mengabaikan kenyataan bahwa Ibn Hazm, Al-Shatibi, dan Ibn Khaldun mengikuti tradisi *bayani* serta mengingkari kausalitas Aristotelian. Selain itu, dia juga mengabaikan fakta bahwa sebenarnya Ibn Tufayl lebih cenderung pada *episteme irfani*. Tidak bisa dimungkiri jika Ibn Hazm memakai logika Aristotelian dalam proses silogisme, namun Ibn Hazm tidak sepenuhnya menyetujui kausalitas Aristotelian. Ibn Hazm menyetujui hukum sebab akibat pada alam natural, karena dia yakin hukum alam itu tunduk pada *sunat Allah*. Ibn Khaldun pun tidak bisa serta merta diletakkan dalam disiplin *episteme* Aristotelian semata. Benar dalam historiografi, Ibn Khaldun bertumpu pada rasionalisme-empirik. Akan tetapi, ketika membicarakan teologi, Ibn Khaldun menerima konsepsi “adat” dan menolak kausalitas Aristotelian. Dengan kata lain, dalam hal teologi, dia mengamini pendapat-pendapat Ash’arian. Lalu, alih-alih berjibaku dengan teolog dan filsuf yang berkonsentrasi pada perdebatan metafisik, Ibn Khaldun menawarkan alternatif yang lebih halus, pendekatan sufistik. Hal ini dilakukan karena Ibn Khaldun yakin akal semata tidak akan mampu mencapai monoteisme murni, hanya jalan sufi yang bisa mengantarkan manusia melalui penyingkapan intuitif pada realitas sesungguhnya, pada Tuhan. Di sini, posisi Ibn Khaldun tidak jauh berbeda dengan al-Ghazali. Sehingga, merupakan langkah yang sembrono jika menyejajarkan Ibn Khaldun dengan para filsuf peripatetik.

Sementara itu, Gorge Tarabishi (2002) pun menilai Al-Jabiri terburu-buru dan absurd, ketika menyatakan al-Shatibi berlindung di bawah satu payung, *episteme* demonstratif Aristotelian, dengan Ibn Hazm dan Ibn Rushd hanya karena mereka berasal dari satu lingkup geobudaya yang sama, Andalusia-Maghribi. Menurut Tarabishi, dengan gamblang al-Shatibi mengategorikan tradisi yang diikuti Ibn Hazm sebagai bidah. Selain itu, posisi epistemologis Ibn Hazm dan al-Shatibi pun jauh berbeda. Ibn Hazm mencerca rasio-legis jika metode itu digunakan sebagai dasar analogi dan menawarkan silogisme Aristotelian sebagai alternatif analogi. Di sisi lain, dengan keyakinan penuh, al-

Shatibi menjadikan rasio-legis Aristotelian sebagai dasar pembangunan teori *maqasid al-shari'ah*. Selain itu, dalam *al-I'tisam*, al-Shatibi mencaci filsuf pemuja akal yang berupaya merasionalisasi masalah eskatologis. Belum lagi, melalui karyanya *al-Muwafaqat*, al-Shatibi terang-terangan menolak gagasan Ibn Rushd dalam *Fasl al-Maqal fi Ma bayn al-Shari'at wa al-Hikmah min al-Ittisal* yang berusaha mengawinkan filsafat dan syariat. Al-Shatibi bersikukuh bahwa syariat, harus dipahami dengan konvensi bahasa Arab, bukan dengan penafsiran filsafat. Bukan hanya karena filsafat akan mereduksi maksud dan makna teks-teks primer keagamaan, tetapi, juga karena syariat Islam turun dalam konteks *umiyyah* dengan konvensi bahasa Arab masa kenabian.

. Kelalaian al-Jabiri ini cukup mendasar. Sedemikian mendasarnya sehingga kerapuhan metode yang dia pakai tak pelak lagi menghancurkan bangunan epistemologisnya. Tradisi rasional-empirik tidak bisa disematkan begitu saja pada pemikir-pemikir yang dibesarkan dalam kemegahan budaya Andalusia-Maghribi. Ada percik dan kecenderungan gnostik di tengah kepungan rasional-empirik.

Jika ditelaah lebih jauh, kerja keras al-Jabiri mencampuradukkan pemikiran Andalusia-Maghribi dengan alasan kebersinambungan, kesejajaran, dan integralitas, merupakan adonan dasar yang dibutuhkan untuk merumuskan kebangkitan modern Arab-Islam. Kebangkitan yang dilandasi integralitas dan rasionalitas sebagaimana yang terjadi pada sejarah kebangkitan Eropa. Berbagai upaya dilakukan al-Jabiri agar bisa menarik kesimpulan bahwa pemikir-pemikir Andalusia-Maghribi adalah pemikir rasional-empirik. Sembari meyakinkan kita bahwa pemikiran Arab Mashriq selayaknya disingkirkan karena terbukti membawa dunia Arab Islam ke lembah kejumudan dan kemunduran. Setelah itu, dia menyatukan pemikiran Andalusia-Maghribi di bawah satu tradisi *epistemologi* dan menawarkannya sebagai “paket pemikiran” yang mampu merangsang kebangkitan pemikiran Arab Islam. Dengan mengelompokkan tradisi pemikiran dan mempertentangkan pemikiran berdasarkan kawasan geografis, Andalusia-Maghribi dan Arab Mashriqi, serta menyebutnya sebagai nomenklatur filosofis, retakan epistemologis, al-Jabiri memasuki wilayah

perdebatan gagasan pemikiran yang sangat ekstrem. Gagasan yang membuatnya abai terhadap data-data yang dianggap tidak penting atau tidak mendukung tesisnya. Sangat disayangkan, karena hal ini justru bertolak belakang dengan upaya al-Jabiri, adalah melakukan pembacaan *turats* secara komprehensif dan multidisipliner.



BAB V

PENUTUP

Penulis harap pembahasan dalam skripsi ini dapat menyuguhkan cita rasa akan kedalaman ide dan pikiran Muhammad Abid Al-Jabiri. Sebagai tambahan dari bahasan teoritis pikiran Al-Jabiri, ia adalah pemikir terbaik dalam hal menganalisis teks; tak hanya teks-teks yang relatif tak dikenal, juga teks-teks yang telah dianalisis oleh banyak pemikir yang kompeten. Apa yang ia lakukan saat menghadapi teks adalah menggali sesuatu yang baru dan menarik dari teks tersebut. Hal ini sesuai dengan metode analisis tekstual dan pengetahuan Al-Jabiri, dan fakta bahwa ia tidak melihat teks sebagai institusi pengetahuan melainkan ia merekonstruksi teks dengan perspektif konseptual yang baru. Di tangan Al-Jabiri, teks gramatika (*nahwu*), hukum (*fiqh*), dan teologi berubah menjadi teks yang baru dan menjelma menjadi sesuatu yang fresh.

Setelah menelaah pemikiran Al-jabiri, menjadi terang-benderang penyakit yang menggerogoti tradisi pemikiran Arab-Islam hingga menyebabkannya lumpuh. Penyakit itu berupa sistem epistemologi yang menyemai stagnasi berupa pembakuan pada level metodologis sehingga tidak memungkinkan pembaruan lahir sebagai respon atas tuntutan kekinian dan sebagai hasrat untuk mencapai kesempurnaan dan eklektisisme yang menempatkan satu epistemologi untuk mengokohkan epistemologi lain.

Identitas dan otentisitas Arab-Islam bersandar pada tradisi yang didefinisikan sebagai segala sesuatu yang mengiringi kekinian yang berasal dari masa lalu, baik masa lalu kita ataupun masa lalu orang lain, baik yang dekat ataupun yang jauh.

Muhammad Abid Al-Jabiri memakai tiga metode dalam membedah tradisi, yaitu secara struktural, historis, dan ideologis. Baginya, tradisi terbangun atas suatu sistem epistemologi (nalar) yang disangga oleh dua kerangka; kerangka kognitif (*al haq al ma'rifi*) dan kerangka ideologis (*al madmun al idyuluji*). Kerangka kognitif menentukan ranah dimana pemikiran berjalan, dimana aspek material pengetahuan (*maddah ma'rifiyah*) dan apparatus pemikiran (*jihaz tafkiri*) disusun. Sedang muatan ideologi memungkinkan fungsi sosial dan politik suatu pemikiran bekerja dalam keseharian. Kedua hal itu dapat diketahuai dengan menilik historisitas tradisi tersebut.

Nalar terbagi ke dalam dua jenis, al-aql al-mukawwin dan al-aql al-mukawwan. Al-aql al-mukawwin adalah fakultas intelektual (rasio) yang dimiliki setiap manusia hingga memungkinkan manusia menciptakan teori dan prinsip tertentu. Sedang al-aql al-mukawwan mengacu pada teori dan prinsip yang merupakan produk dari al-aql al-mukawwin. Nalar Arab, sebagaimana Al-Jabiri maksudkan, tak lain adalah al-aql al-mukawwan, yaitu akumulasi prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam dalam suatu kultur tertentu dan dalam suatu kurun waktu tertentu sebagai hasil dari proses produksi pengetahuan. Al-aql al-mukawwan dalam terminologi Foucault disebut dengan episteme. Struktur nalar Arab-Islam terbentuk pada era kodifikasi, pada abad ke-2 H yang dimotori oleh Khalifah Al-Makmun, Khalifah ke-7 Dinasti Abbasiyah.

Pada masa ini, struktur nalar Arab diformulasi, disistematisasi, dan dibakukan, hingga melahirkan sistem epistemologi yang menjadi orientasi pemikiran Arab-islam yang berkembang hingga kini dan mempengaruhi persepsi kita akan khazanah kebudayaan Arab-Islam. Alhasil, kodifikasi atas al-aql al-mukawwan kemudian menjelma menjadi kerangka acuan otoritatif pemikiran Arab-Islam hingga kini.

Al-Jabiri menyusuri sepanjang masa kodifikasi secara geneologis untuk menangkap nalar yang hadir dalam periode klasik pemikiran Arab dan ia mendapati tiga sistem epistemologi yang menjadi nadi pemikiran Arab-Islam. Ketiga sistem epistemologi tersebut adalah *system of indication* atau *explication*

(*bayani*), *system of illumination* atau *gnosticism (irfani)*, dan *system of demonstration* atau *inferential evidence (burhani)*.

Sistem epistemologi dari indikasi atau eksplikasi (*bayani*) dominan dalam ilmu pokok (*indigenous science*); philology, fiqh (*jurisprudence and legal science*), ilmu kalam (*dialectical theology*), dan teori-teori non-filsafat, bagi pembentukan kaidah diskursus interpretasi sehingga men-determinasi produksi diskursus (*discourse production*). Kombinasi metodologi fiqh (*ushul al-fiqh*) yang dikembangkan Al-Syafi'i dengan *balaghah (rhetoric)* yang dikembangkan Al-Jahiz, menjadi basis (*fundamental concept*) dari sistem epistemologi tersebut. Ushul al-fiqh ini mengatur relasi antara ucapan dengan makna (*utterance and meaning*), di kemudian hari, *fuqhaha (jurist)* dan teolog menambahkan ke dalamnya *condition of certainty*, *qiyas (analogy)*, dan tingkat otentisitas dan reliabilitas. Terbentuklah sebuah teori pengetahuan yang bersifat eksplikatoris (*explikatory*) atau bayani dalam semua level. Pada level logika internal, teori pengetahuan ini diatur oleh konsep indikasi (*indication*) yang mengimplikasi pelafalan (*elucution*), ucapan (*enunciation*), pemahaman (*understanding*), komunikasi (*communication*), dan penerimaan (*reception*). Hal yang sama terjadi pada aspek material pengetahuan (*material of knowledge*) yang tersusun, terutama, dari Quran, hadits, *grammar (nahwu)*, fiqh, dan puisi serta prosa Arab. Pun demikian halnya level ideologis, semenjak determinasi otoritatif bekerja dengan kedok dogma islam, maka, secara sistemik, sistem indikasi atau bayan membatasi dan menyamakan pengetahuan dengan syariat, bahkan iman (*belief in God*). Hal yang sama berlaku pada level epistemologis, dimana manusia dipahami sebagai makhluk yang diberkahi dengan kapasitas bayani yang bersumber pada dua tipe nalar; innate dan acquired. Jenis nalar yang bersifat innate merupakan anugerah (*God-given*). Sedang nalar yang bersifat acquired merupakan jerih dari penerimaan pengetahuan (*report*) yang ditentukan oleh otentisitas transmisi (*sanad*) dan permenungan (*cogitation*) yang memuat *thinking*, bukan *reason*, yang dibuktikan sejauh berada di luar atau mengatasi keterbatasan rasio (*nash*). Fungsi reason adalah memeriksa dunia sebagai manifestasi atau tanda ke-ada-an Tuhan, akan tetapi tidak dapat dipersepsi secara

langsung. Haruslah sesuai dengan kaidah penalaran (*reasoning*) yaitu qiyas, analogi suatu hal yang tak diatur dalam nash dengan suatu hal yang nash telah mengaturnya (*qiyas al-ghaib 'ala al-shahid*). Dengan demikian, sistem indikasi atau ekplikasi atau bayani merupakan metode pemikiran yang menekankan otoritas teks (nash) dan dijustifikasi oleh logika penalaran meskipun, pada tataran praktis, otoritas teks atau tekstual lughawiyah (*nushush lughawiyah*) lebih diutamakan daripada penalaran atau kontekstual bahtsiyah (*maudhu'ah bahtsiyah*) sehingga epistemologi ini kerap mencurigai akal pikiran karena dianggap akan menjauhkan dari kebenaran.

Illuminasi atau gnostisisme atau irfani berasal dari timur, yaitu hermetisme. Sistem ini didasarkan pada apa yang disebut “inner revelation dan insight”, sebagai metode epistemik. Doktrin mendasar gnostisisme adalah bahwa manusia tersusun dari dua elemen, jiwa dan raga. Dalam jiwa terdapat elemen mulia (nur) yang senantiasa bertarung dengan nafsu ragawi melalui jalan mistik penyatuan diri dengan Tuhan. Jalan mistik, menurut Al-Jabiri, dibedakan menjadi dua, tasawuf bi al-inkifa dan tasawuf bi al-intishar. Tasawuf bi al-inkifa adalah langkah peleburan eksistensi manusia untuk menyatu dengan Tuhan sedangkan tasawuf bi al-intishar adalah fenomena mistik dimana Tuhan berusaha menyatu dengan manusia sebagai cermin diri-Nya. Tasawuf bi al-inkifa dalam terminology sufisme adalah fana', ittihad, atau wahdatul wujud. Sedang tasawuf bi al-intishar dalam terminology sufisme adalah hulul. Illuminasi atau gnostisisme berjalan dalam ranah sufisme, pemikiran syiah (*syi'i thought*), filsafat ismailiyah, filsafat iluminasi, theosophy, astrologi, alchemy, dan paham esoterik dan tafsir sufistik Quran (sufi *qur'anic exegesis*). Sistem epistemologi gnostik berdasar pada dikotomi antara zahir (*obvious or manifest*) dan batin (*esoteric or latent*). Batin (esoteric or latent) ditempatkan pada status tertinggi dalam hierarki pengetahuan gnostik. Analogi gnostik (*mumathalah*) berbeda dengan analogi eksplikatoris (*qiyas bayani*) dan logika silogisme oleh sebab analogi ini didasarkan pada ke-sama-an langsung (*direct similarities*). Semenjak analogi gnostik didasarkan pada ke-sama-an dan dapat mencapai bentuk dan level dalam jumlah yang tak terbatas; dapat berbentuk tamsil atau kiasan dan

suatu bentuk ucapan, representasi dengan model analogy of the unknown after the known, juga dapat berbentuk korespondensi. Akan tetapi, Al-Jabiri menyatakan bahwa, pada dasarnya, terdapat tiga tipe analogi dalam epistemologi gnostik; ke-sama-an yang didasarkan pada korespondensi numerik, ke-sama-an yang didasarkan pada representasi, dan ke-sama-an retorik dan poetik. Al-Jabiri melihat bahwa sistem epistemologi ini sangat produktif, secara kuantitas, dalam bidang literatur dan seni. Akan tetapi, sebagai seorang rasionalis, ia melihat bahwa tak ada nilai rasionalitas dalam epistemologi gnostik (*no value to it in matters of reason*). Justru sebaliknya, epistemologi gnostik memelihara apa yang Al-Jabiri sebut dengan “al-aql al-mustaqil (*resigned reason*).

Sistem epistemologi demonstrasi, didasarkan pada inferential evidence. Al-Jabiri melihat bahwa metode ini ini berasal dari pemikiran Yunani, khususnya Aristoteles. Kontra-distingtif dengan sistem bayani yang memahami dunia dengan prinsip diskontinuitas dan kontingensi, dan dengan irfani yang mendasarkan pada prinsip korespondensi dan similarity, sistem epistemologi demonstrasi mendasarkan diri pada prinsip kausalitas, relasi kausal antar elemen. Epistemologi Burhani adalah aktifitas intelektual untuk membuktikan kebenaran suatu proposisi (qadhiyyah) melalui pendekatan penarikan kesimpulan (istintaj). dengan kata lain, burhani adalah penalaran akal dengan memanfaatkan kaidah-kaidah logika.

Sejarah mencatat bahwa tiga epistemologi tersebut saling berbenturan satu sama lain. benturan tersebut merupakan ekspresi dari krisis basis epistemologis. Eklektisisme (mushalahah al-talfiqiyah) epistemologis dilihat sebagai solusi yang ditempuh oleh para pemikir Arab-Islam. Al-Jabiri menyebut eklektisisme tersebut dengan istilah binyat al-muhashalah. Binyat al-muhashalah ini kemudian menjelma menjadi struktur tunggal yang dominan dalam kebudayaan Arab-Islam hingga kini. Binyat muhashalah tersebut kemudian diawetkan dengan tiga otoritas; otoritas teks, otoritas asli (transmisi (washilah,dan sanad), konsensus (jumhur), otoritas imam, otoritas analogy (qiyas)), dan otoritas fatalistik. Akumulasi otoritas yang merupakan manifest

watak nalar Arab merupakan factor determinant yang menyebabkan dunia Arab kewalahan mengejar modernitas (tajdid). Epistemologi bayani yang berkuat pada bahasa dan analogy (qiyas) abai terhadap realitas empirik dan spirit agama. Epistemologi irfani menyebabkan pemikiran Arab-Islam hanyut dalam dunia fantasi. Kedua epistemologi ini harus disingkirkan karena dinilai telah membuat kebudayaan Arab-Islam terbelakang karena keduanya tak memiliki watak yang mampu menyongsong modernitas.

Reformulasi yang ditawarkan oleh Al-Jabiri dapat dirangkum dalam satu frase, spirit of averroisme, yang mencakup tiga hal;

- a) Ibn Rusd memutus rantai filsafat oriental yang diusung oleh Ibn Sina yang diadopsi oleh Al-Ghazali dan Suhrawardi. Memutus tradisi mistik dan gnostik.
- b) Ibn Rusd memutus relasi filsafat dan agama. Baginya, pemikiran teoritis tak selalu harus merupakan hubungan antara agama dan filsafat. Menolak cara-cara teologi merekonsiliasi akal dan wahyu sebagaimana menolak para filsuf yang mencari cara memasukkan agama ke dalam filsafat, pun sebaliknya.
- c) Ibn Rusd tidak hanya berhenti pada pemutusan hubungan, ia juga mengajukan kemungkinan semangat perubahan. Ialah dialog antara tradisi dan pemikiran universal kontemporer, ialah dialog yang akan membawa otentisitas dan aspirasi terkini. Kita harus memahami tradisi dalam konteks yang benar, yang kini. Begitupun dengan pemikiran universal kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

George Thiribisiy, *Isykaliyat al-Aql al-Arabi (Naqd Naqd al-Aql al-Arabi)*, Beirut: Dar Al Saqi, cetakan kedua, tahun 2002.

_____, *Nadharya al-Aql (Naqd Naqd al-Aql al-Arabi)*, Beirut: Dar Al Saqi, cetakan kedua, tahun 1999.

_____, *Wahdah al-Aql al-Arabi al-Islami (Naqd Naqd al-Aql al-Arabi)*, Beirut: Dar Al Saqi, cetakan pertama, 2002.

Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin M, (Bandung, Mizan, 1994

Muhammad Abid Al-Jabiri, *Al-Aql Al-Akhlaqi Al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, cetakan pertama, tahun 2001. (www.caus.org.lb)

_____, *Al-Aql Al-Siyasi Al-Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, cetakan pertama, tahun 1990.

_____, *Al-Turats Wa Al-Hadatsah*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-Arabiyah, 1994.

_____, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, Austin: The University of Texas Press, 1996.

_____, *Bunya Al-Aql Al-Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, cetakan pertama, tahun 1986.

_____, *Nahnu wa Al-Turath*, Dirasat wa Munaqashat, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1999.

_____, *Syura: Tradisi-Partikularitas-Universalita* (judul asli: *al-*

Dimuqratiyah wa Huquq al-Insan), terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: LKiS, 2003

_____, *Takwin al-Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi li al-Thaba'ati wa al-Nashri wa al-Tauzi', cetakan keempat, tahun 1991.

_____, *Wijah Nadhr: Nahwu I'adah Bina Qadhaya Al-Fikr Al-Arabi Al-Mu'ashir*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-Arabiyah, 1994.

Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, Bandung, Pustaka Hidayah, 1995

Nasr hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran*, Yogyakarta: LKiS, 2002

