

RELASI TRADISI DAN MODERNITAS (MENIMBANG KRITIK NALAR ARAB MOHAMMAD ‘ABED AL-JABIRI)

Ah. Haris Fahrudi

Institut Keislaman Abdullah Faqih Gresik, Indonesia

E-mail: ah.harisfahrudi@gmail.com

Abstrak: Modernitas sebagai fakta historis perkembangan peradaban umat manusia tidak bisa dipungkiri adanya. Bahkan modernitas menjadi identitas yang tidak bisa dipisahkan dari peradaban umat manusia saat ini. Hegemoni Modernitas Eropa bahkan telah berhasil menjadi representasi peradaban universal. Saat arus modernitas merasuk hampir seluruh belahan bumi, benturan antara tradisi dan modernitas menjadi tidak terelakkan. Reaksi atas modernitas dan bagaimana memposisikan tradisi di hadapan modernitas memunculkan tiga kelompok utama yaitu kelompok transformatif, kelompok reformis dan kelompok idealis-totalistik. Al-Jabiri mencoba mengurai persoalan hubungan tradisi dan modernitas dengan merumuskan suatu konsep pembacaan modernitas yang produktif yakni modernitas yang tidak diadopsi dan ditransfer dari peradaban luar yang tidak memiliki akar dalam tradisi. Sebaliknya modernitas yang sesungguhnya tidak-bisa tidak harus dibangun dan berangkat dari dalam tradisi. Dalam hal ini al-Jabiri melalui proyek kritik nalar arabnya membongkar tradisi-tradisi dalam peradaban Arab-Islam untuk menemukan benih-benih tradisi yang berpotensi dikembangkan untuk membangun peradaban Arab-Islam sehingga modernitas menemukan wujud kesejatiannya dalam tradisi. Dari kajiannya atas sejarah Arab-Islam, setidaknya ada tiga otoritas rujukan epistemologis dan ideologis” atau tiga sistem pemikiran (episteme) yang masing-masing berbeda yaitu episteme bahasa yang berasal dari kebudayaan Arab (nalar bayani), episteme gnosis yang berasal dari tradisi Persia dan Hermetis (nalar ‘irfani) dan episteme rasionalis (burhani) yang berasal dari Yunani (nalar Burhani). Tesis Al-Jabiri mengenai basis modernisasi Arab Islam yang pantas dan patut dijadikan dasar bagi modernisasi Arab-Islam adalah merekonstruksi bangunan relasi antara epistem bayani

dan epistem burhani adapun epistem 'irfani diabaikan oleh al-jabiri karena yang ketiga ini cenderung berlawanan dengan dua epistem sebelumnya. Dengan cara ini al-Jabiri mengharapkan kemodernan yang sebenarnya dengan menjadi subyek pelaku (fail) dan bukan semata sebagai konsumen (munfa'il). Dengan tesisnya ini al-jabiri dapat digolongkan sebagai golongan reformis dalam menyikapi modernitas daihadap tradisi.

Keyword: Al-Jabiri. Relasi tradisi, Modernitas.

Pendahuluan

Muhammad Abid al-Jabiri bukanlah nama asing lagi di kalangan intelektual Islam. Ia seringkali disejajarkan dengan Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah Ahmad al-Na'im, Ali Harb: Figur-figur cendekiawan muslim yang memiliki keberanian dan kegigihan dalam mengusung terma-terma rasionalisasi, dinamisasi, pluralisme, dan pembebasan.¹

Al-Jabiri merupakan pemikir Arab kontemporer yang mencoba melakukan terobosan-terobosan alternatif dalam rangka menyelesaikan problematika antara tradisi Arab-Islam (turath) dan capaian-capaian modernitas yang diinginkan oleh bangsa Arab.² Sebagaimana pemikir Arab Islam kontemporer yang disibukkan oleh bagaimana merespon ketertinggalan Arab-Islam dari Barat-Modern, proyek pemikiran Abid al-Jabiri adalah dalam rangka menjawab problematika ini. Namun proyek al-Jabiri, tidak seperti umumnya pemikir Islam kontemporer yang bicara mengenai Islam secara umum, pemikiran al-Jabiri tidak menggunakan term Islam vis a vis modernitas Barat sebagai isu senralnya, tapi ia lebih suka menggunakan istilah Arab, meskipun istilah ini sulit dipisahkan dari Islam.

Al-Jabiri telah menghasilkan berpuluh karya tulis, baik yang berupa artikel koran, majalah atau berbentuk buku dengan berbagai jurusan ilmu, politik, filsafat atau sosial. Buku pertamanya adalah *Nahnu wa al-Turath kemudian al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir, Dirasah Naqdiyyah Tabliliyyah*, kedua buku ini memang sengaja dipersiapkan oleh al-

¹ M. Abid al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

² Moch. Muwaffiqillah, *Agama dan Negara dalam Rajutan Turath Analisis terhadap Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri*, Akademika, Vol. 16, No. 2, Maret 2005, 90.

Jabiri sebagai pengantar bagi Magnum opus-nya yaitu karya trilogi (Takwin al-'Aql al-'Arabi, Bunyah al-'Aql al-'Arabi, dan al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi), yang tergabung dalam Naqd al-'Aql al-'Arabi. Karya lainnya yang telah diterbitkan, al-'Aql al-Akhlaqi al-Arabiyyah, Dirasah Tabliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah, al-Turath wa al-Hadathah, Ishkaliyyah al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir, Tahafut al-tahafut intisaran li Rub al-'Ilmiyyah wa Ta'sisan li akhlaqiyat al-Hiwar, Qadaya al-Fikr al-Mu'asir al-'awlamah, Sira' al-Hadarat, al-Wahdah ila al-Akhlaq, al-Tasamuh, al-Dimaqratiyyah, al-Mashru al-Nahdawi al-'Arabi Muraja'ah naqdiyyah, al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah, Mas'alah al-Humwiyah, al-Muthaqqafun fi al-Hadarah al-'Arabiyyah Mihnah ibn Hambal wa Nukkbah Ibn Rusyd, al-Tahmiyyah al-Basyariyyah fi al-Watan al-'Arabi.

Posisi al-Jabiri dalam alam pemikiran Arab kontemporer, perlu dilihat dari kecenderungan umum respon pemikiran Arab kontemporer dalam kaitannya dengan bagaimana memposisikan tradisi dan budaya vis a vis modernitas. Dalam hal ini, menurut Bollouta Setidaknya terdapat tiga kelompok:³ Pertama, kelompok yang menawarkan wacana transformatif. Kelompok ini adalah mereka yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini adalah kalangan Kristen yang berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dll.

Kedua, kelompok yang menawarkan wacana reformatif. Mereka bersikap akomodatif terhadap tradisi, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Mereka adalah para intelektual yang cenderung memakai metode pendekatan dekonstruktif. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jabiri, dll.

Ketiga, kelompok yang disebut idealis-totalistik. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, dll.

Tradisi dan Modernitas

Turath (tradisi) menurut Jabiri adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, masa lalu itu jauh atau

³ Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 114-115.

dekat dan ada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.⁴ Problem bagaimana melihat dan memposisikan tradisi dalam kaitannya dengan modernitas dalam rangka kebangkitan Arab-Islam menjadi titik tolak pemikiran Al-Jabiri. Karena itu tradisi perlu dipahami dan didefinisikan terlebih dahulu sebelum adanya seruan kembali kepada tradisi (*ihya' al-turath*) sebagaimana banyak didengungkan oleh intelektual Arab kontemporer.

Bagi al-Jabiri, diskursus Arab kontemporer mengenai kebangkitan Arab sejak masa seratus tahun yang lampau, sampai saat ini tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan “*blue print*” (cetak biru) kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.⁵ Hal ini karena mereka tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif, walaupun untuk sementara, terhadap proyek kebangkitan yang mereka gambar-gemborkan.

Dalam kaitannya dengan modernitas, Jabiri mengakui bahwa modernitas Eropa mampu menjadi representasi kebudayaan “universal”. Namun, menurutnya konsep modernitas dalam konteks kebudayaan Arab –pertama dan paling utama– adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi. Menurutnya, moderitas tidak bisa diimpor dari luar. Ia berbeda antara satu tempat dengan tempat lain dan dari pengalaman historis dengan pengalaman historis yang lain. Modernitas di Eropa berbeda dengan di Cina, Jepang dll. Jadi tidak ada modernitas yang bersifat absolute–universal dan berlaku di seluruh planet ini, sebaliknya terdapat berbagai modernitas yang berbeda dari satu masa ke masa yang lain dan dari satu tempat ke tempat yang lain. Dengan kata lain modernitas atau pembaharuan adalah fakta historis. Ia sebagaimana fenomena historis lainnya bergantung pada kondisi-kondisi sejarah dan dibatasi oleh batas-batas

⁴ Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan*, Ibid., 109.

⁵ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “*Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri*,” dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Engah*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 304.

waktu yang ditandai oleh perubahan bentuk perkembangan. Dengan asumsi ini al-Jabiri berpandangan bahwa modernitas Eropa merupakan benda asing bagi sejarah dan kebudayaan Arab, dan tidak mungkin menegaskan sebuah dialog, yang akan mendorong sebuah gerakan pada poros kebudayaannya. Karena modernitas merupakan *risalah* dan *nuṣṣa* demi pembaharuan. Ia adalah pembaharuan pikiran, pebaharuan alat-alat ukur rasionalitas dan eksistensi (*wijdanīya*).

Menurut al-Jabiri, realisasi kebangkitan tanpa akal yang bangkit tidaklah mungkin. Karena akal dan rasionalitas adalah senjata penerang bagi modernitas. Jadi makna modernitas yang sebenarnya bagi Arab-Islam menurut al-Jabiri bertumpu pada pandangan mengenai hal-hal yang ada pada masa sekarang, yang terutama berupa rasionalitas dan demokrasi dan usaha rasional-kritis terhadap seluruh realitas kehidupan kita dan tradisi yang mendarah daging dalam kehidupan Kita. Karena itu, gagasan modernitas bukan untuk menolak tradisi, atau memutus masa lalu, melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan “modern”. Karena itu, konsep modernitas adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.

Kebudayaan yang produktif (*al-saidah*) bagi al-Jabiri adalah kebudayaan tradisi, maka konsep modernitas pertama dan terutama adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Modernitas Arab mesti dilakukan dengan berangkat dari metode kritis di dalam peradaban Arab sendiri. Hal itu dengan tujuan menggerakkan perubahan didalamnya dari dalam. Dengan demikian pembaharuan ini pertama-tama dan terutama adalah pembaharuan metode dan pembaharuan pandangan. Tujuannya adalah membebaskan konsepsi terhadap tradisi dari lapisan ideologi dan emosi yang terkandung didalamnya, di dalam kesadaran pembacanya, yang mempunyai ciri umum dan mutlak dan melepaskan darinya ciri yang nisbi dan historis. Dengan cara ini al-Jabiri mengharapkan kemodernan yang sebenarnya dengan menjadi subyek pelaku (*fa'il*) dan bukan semata sebagai konsumen (*munfa'il*).

Pendekatan Idiologis-Tradisional Terhadap Tradisi

Tradisi sebagaimana difahami oleh dalam wacana kebangkitan Arab modern dan kontemporer berarti segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari

ajaran doktrinal syari'at, bahasa sastra seni kalam filsafat dan tasawuf sebelum masa kemunduran dan keterbelakangan, namun tanpa batas-batas yang jelas mengenai era kemunduran itu. Tradisi adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu itu masa lalu yang jauh maupun dekat.⁶

Dalam menyikapi tradisi ini terdapat dua model pendekatan yaitu pendekatan tradisional (*taqlidiyah*) dan pendekatan orientalis. Pendekatan pertama menurut al-Jabiri adalah pendekatan yang bertumpu pada metode memahami tradisi secara tradisional, yakni dengan mengambil pendapat-pendapat orang-orang terdahulu sebagaimana adanya. Ciri umum pendekatan ini adalah keterlibatannya dalam persoalan-persoalan masa lalu yang dihadapi tradisi serta bersikap menyerah terhadapnya. Pendekatan ini menurutnya mempunyai dua kelemahan sekaligus yaitu, hilangnya semangat kritis dan minimnya kesadaran historis. Sehingga yang muncul kemudian adalah tradisi yang mengulang dirinya sendiri.

Pendekatan kedua adalah pendekatan orientalis yang lazim diikuti sarjana dan penulis muslim konemporer. Al-Jabiri juga mengkritik model pendekatan ini yang melihat tradisi dalam metodologi barat dalam menilai *turath* mereka, seolah-olah mereka lupa bahwa ketika mereka mengadopsi metodologi tersebut, dengan sendirinya mereka juga mengadopsi worldview para orientalis yaitu Eurosenrisme dan ketidak layakan metode-metode itu dalam melihat tradisi Arab-Islam dengan pembacaan yang produktif. Pendekatan ini dapat berupa pendekatan universalime yang bersandar pada historisime, atau pendekatan partikularisme yang diliputi seemangat filologis atau subyektifisme-fenomenologis yang bersifat empati terhadap pemikir yang dikaji, atau pendekaan marxisme.

Semua pendekaatan itu disatukan oleh pandangan bahwa tradisi merupakan produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa kini oleh jarak waktu tertentu. Dalam jarak waktu inilah terjadi kesenjangan peradaban antara kita (Arab-Islam) dengan peradaban Barat modern. Dengan demikian tradisi dipandang sebagai sesuatu yang berada "di sana". Artinya berada diluar lingkungan peradaban modern, peradaban sekarang yang apabila dimasuki maka terjadilah keterbelahan kesadaran, seiring semakin bergantungnya kita kepada peradaban ini. Inilah yang terjadi

sebenarnya dalam masyarakat Arab-Islam. Jurang pemisah antara yang di sana dan yang di sini semakin lebar dan curam. Keterbelahan kesadaran inilah yang mendorong romantisme pada tradisi dan harapan untuk melepaskan tradisi dan putus hubungan dengannya.

Pendekatan Modern dan Produktif Terhadap Tradisi

Untuk menjawab kelemahan metodologi dan cara pandang terhadap tradisi ini al-Jabiri menawarkan tiga metodologi dan dianggap sebagai metodologi yang tepat dalam kajian tradisi.

1. Obyektivitas.

Bagaimana menciptakan pemahaman yang obyektif terhadap tradisi. Menurutnya obyektifitas dapat dijalankan melalui dua kerangka yaitu pemisahan subyek dari obyek dan pemisahan obyek dari subyek. Pada tingkat pemisahan subyek dari obyek “peneliti harus mengabaikan penafsiran makna teks sebelum dia memahami materi serta muatannya (materi sebagai sebuah jaringan relasi antar berbagai unit makna, dan bukan himpunan makna yang terisolasi). Tujuannya adalah mengkaji signifikansi makna teks itu sendiri dalam jaring hubungan yang lahir dari berbagai unsurnya. Jadi teks diposisikan sebagai obyek kajian. Untuk tujuan ini berbagai prestasi metodologis dalam bidang lingusitik modern cukup membantu. Melalui langkah ini dimungkinkan bagi subyek untuk mendapatkan dinamikanya kembali dalam rangka membangun kembali obyek tersebut.

Langkah kedua berkaitan dengan obyektifitas adalah tahap pemisahan obyek dari subyek sehingga obyek mendapatkan kembali independensi, personalitas, identitas serta historisitasnya. Proses ini terdiri dari tiga fase, yaitu: Pertama, dengan pendekatan stukturalisme. Yakni mengkaji system pemikiran yang diproduksi oleh penulis teks sebagai totalitas, yang diarahkan oleh satu kesatuan konstan dan diperkaya dengan beberapa bentuk transformasi yang didukung oleh pemikira penulis yang berkuat pada persoalan yang sama. Kedua, melalui pendekatan historis. Dengan mengaitkan pemikiran penulis dengan historisitas kebudayaan, idiologi, politik dan social. Pendekatan ini juga

berfungsi untuk menguji validitas model strukturalis sebelumnya. Ketiga, Pendekatan idiologis. Pendekatan ini merupakan pembaharuan fungsi idiologis (sosiopolitis) yang berisi suatu pemikiran tertentu dengan jalan mengisi atau diisi dalam bidang kognitif tertentu yang menjadi salah satu bagiannya. Dengan tiga pendekatan ini, menurut al-Jabiri, maka sebuah pemikiran menjadi kontemporer pada dirinya sendiri sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri. Meskipun demikian obyektivitas (fasl qari' 'an al-maqrû') ini belum cukup untuk mengaitkan kembali kepada kita dalam bentuk yang baru serta pola hubungan yang baru sehingga menjadikannya semasa dengan kita karena itu diperlukan fase kedua untuk perlu mengaitkan kembali tradisi ini yaitu dengan mengaitkan kembali pembaca dengan teks dalam hubungan yang baru (wasl al-qari' 'an al-maqrû').

2. Kontinuitas (*istimrariyah*)

Yang dimaksud kontinuitas di sini adalah menyambungkan subyek dengan obyek kajian. Ini penting karena terkait dengan tradisi yang merupakan tradisi kita. Ia merupakan bagian dari eksistensi kita yang pada awalnya harus kita letakkan di seberang sana dalam rangka untuk merekonstruksikannya dalam bentuk baru dengan pola hubungan yang baru dan untuk membuatnya kontekstual dan membumi dengan keberadaan kita saat ini. Melalui pembacaan kritis terhadap tradisi dengan intuisi tertentu yang berdasar bukti obyektif saat terjadi interaksi antara subyek dan obyek, maka akan terungkap makna yang disembunyikan oleh diri-terbaca (obyek)

Melalui pendekatan yang benar terhadap tradisi diharapkan momen kebangkitan dan kehendak untuk maju dapat menemukan titik tolaknya. Karena kebangkitan tidak beranjak dari ruang hampa, tapi harus berpijak pada tradisi, yakni tradisinya sendiri bukan tradisi orang lain. Jadi persyaratan terwujudnya kebangkitan dan kemajuan adalah perlunya melakukan pembaharuan atas pemikiran kita sendiri (Arab-Islam)

termasuk instrument-instrumennya dalam rangka membangun kebudayaan Islam-Arab yang orisinal dan kontekstual sekaligus. Hal itu hana bisa dilakukan dengan sikap yang rasional dan kritis atas segenap masa lalu dan masa kininya. Denga kata lain semuanya berproses dalam kerangka rasionalisme yang kritis atas tradisi kita yang dilengkapi dengan data-data modern dan dengan kelengkapann metodologis yang relevan dengan konteks kia (Arab Islam) dan dengan mekanisme ini kita bisa menanamkan dalam tradisi kita sebuah semangat kritik yang baru dan semangat rasionalisme yang kontekstual dan relevan keduanya menurut al-Jabiri merupakan sayarat utama teganya proyek kebangkitan sebuah bangsa. Jadi inti masalah tradisi dan problem metodologi pada dasarnya bermuara pada kpersoalan utama kebangkitan dan rasionalitas.

Kritik Nalar Arab-Islam

Muhammad ‘Abid al-Jabiri, telah mengemukakan gagasan segar dalam rangka proyek besar bagi kebangkitan umat yaitu melalui proyek pemikirannya yang ia sebut dengan Kritik Nalar Arab. Kritik Nalar Arab al-Jabiri ini dilatarbelakangi oleh semangat revivalisme (Kebangkitan Arab-Islam) dalam dua gagasan yaitu sebagai refleksi atas kegagalan kebangkitan Islam sekaligus upaya untuk merealisasikan kebangkitan Islam yang tak kunjung datang. Karena itu kritik akal merupakan hal yang utama dalam proyek kebangkitan⁷ bangsa Arab dengan memperhatikan sejarah budaya Arab-Islam dan pembentukan akal Arab.⁸ Yang dimaksud dengan kritik akal Arab al-Jabiri adalah akal Arab dalam kapasitasnya sebagai instrumen pemikiran dan pemahaman berupa produk teoritis yang karakteristik-karakteristiknya dibentuk oleh peradaban tertentu dalam hal ini adalah peradaban Arab.⁹ Proyek kritik nalar Arab ini direalisasikan dengan menghadirkan karya trilogi *magnum opus*-nya (*Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*,

⁷ M. Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Araby*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-‘Araby, 1991), 5.

⁸ *Ibid*, 6.

⁹ Muhammad Aunul Abied Sah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri, Aunul abide Sah (ed.), *Islam Garda Depan*, (Bandung: Mizan, 2001), 306.

Bunyah al-'Aql al-'Arabi, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*). Dengan kritik akal Arab, diharapkan bangsa Arab mampu menulis kembali sejarah peradaban Arab mereka.¹⁰

Yang dimaksud al-Jabiri sebagai nalar Arab dalam hal ini adalah *la raison contituee* (*'aql mukawwan*), yakni himpunan aturan-aaturan dan hukum-hukum (berfikir) yang diberikan oleh kultur Arab bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Artinya, himpunan aturan-aturan dan hukum hukum (berfikir) yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai episteme oleh kultur Arab.¹¹

Dengan demikian, apa yang menjadi proyek al-Jabiri adalah melihat tradisi pemikiran Islam klasik mulai bahasa, balaghah, fiqh, kalam, filsafat dan tasawuf sebagai sebuah system (episteme), dimana sitem tersebut menemukan wujudnya dalam nalar atau *'aql*. Dalam hal ini al-Jabiri melihat episteme Arab Islam ini dengan ukuran epistemologis yakni melihatnya dari sisi apa yang disebutnya sebagai *shurut al-shibbah* (syarat-syarat keabsahan pengetahuan. Syarat-syarat keabsahan pengetahuan ini selanjutnya menjadi himpunan konsep-konsep, persepsi, pandangan dunia, dan mekanisme penalaran yang menentukan secara tidak sadar pikiran orang-orang yang berafiliasi dengan kebudayaan Arab tentang alam, manusia, masyarakat dan sejarah. Dengan demikian kritik al-Jabiri merupakan kritik epistemologis. Kajian nalar ini dimulai dari titik awal sejarah pemikiran Islam, yakni pada periode pembakuan dan pembukuan (*'ashr al-Tadwin*) ilmu-ilmu keIslam pada abad ke-2 H (abad 8 M).

Dari kajiannya atas sejarah pemikiran Islam, al-Jabiri melihat bahwa dalam konteks “otoritas rujukan epistemologis dan ideologis” terdapat tiga system pemikiran (*episteme*) yang masing-masing berbeda dan bahkan terlibat dalam konflik antara satu dengan yang lainnya lantaran perbedaan” syarat-syarat keabsahan” tersebut, yaitu episteme bahasa yang berasal dari kebudayaan Arab (nalar *bayani*), episteme gnosis yang berasal dari tradisi Persia dan Hermetis

¹⁰ M. Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Araby*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991), cet. V, Ibid., 332.

¹¹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Ibid., 15.

(nalar *'irfani*) dan episteme rasionalis (*burhani*) yang berasal dari Yunani (nalar *Burhani*).¹²

1. Nalar Bayani

Salah satu episteme pembentuk pemikiran Arab-Islam adalah episteme bahasa atau disebut juga nalar Bayani (*nizam ma'rifi bayani*, *'aql bayani*). Nalar *bayani* ini mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya seperti balaghah, nahwu, fiqh, ushul fiqh dan kalam. Masing masing disiplin ini menurut al-Jabiri terbentuk dari satu system kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya dan itu oleh al-Jabiri dilihat pada faktor bahasa. Nalar ini terbentuk pertama-tama melalui system bahasa Arab yang dibentuk pada masa *tadwin* (masa kodifikasi). Masa *tadwin* ini dilihat al-Jabiri bukan sekedar proses pembakuan dan pembakuan disiplin-disiplin keilmuan, yang sebenarnya sudah muncul pada masa sebelumnya, tapi sebagai sebuah rekonstruksi kebudayaan secara menyeluruh, dengan segenap yang dikandung proses itu, baik berupa eliminasi, suplementasi, dominasi, pembungkaman, manipulasi, dan penafsiran, yang semuanya itu dipengaruhi oleh factor-faktor idiologis dan faktor-faktor sosial-kultural yang beragam.

Proses kodifikasi bahasa Arab, sebagai dasar nalar *bayani*, dimulai pada masa *tadwin* oleh al-Khalil Ibn Ahmad al-Farahidi (170 H) dan Sibawaih. Dalam hal ini al-Jabiri melihat bahwa pembakuan bahasa Arab pada masa *tadwin* ini adalah pengukuhan bahasa Arab badui (primitive), yang saat itu dianggap murni dan asli sebagai standar absah proses kodifikasi dan leksikografi. Karena sebuah system bahasa (dalam arti kosa kata system gramatika dan semantiknya) punya pengaruh yang cukup signifikan dalam cara pandang penuturnya terhadap dunia, termasuk cara menafsirkan dan menguraikannya, yang pada

¹²Lihat al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Araby*, (Beirut, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991).

akhirnya mempengaruhi cara dan metode berfikir mereka.¹³ Maka menurut al-Jabiri dapat disimpulkan bahwa kaum Arab badui sebenarnya adalah pencipta dunia orang Arab. Suatu dunia yang dihayati bangsa Arab hingga kini pada level kata-kata, ungkapan, persepsi dan imajinasi dan juga pada level pemikiran dan perasaan. Dunia semacam ini menurut al-Jabiri adalah dunia yang sangat terbatas, sempit kering, dan miskin.

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.¹⁴ Padahal pembakuan bahasa dari sumber tersebut justru kontra-produktif bagi pengembangan keilmuan Islam. Karena karakter a-historis dan fisik dari masyarakat Badui menurun pada bahasanya. Hal itu bisa dilihat dari karakteristik metodologi *bayān* bahasa Arab, yaitu aspek *balaghah* dari bahasa Arab. Aspek *balaghah* merupakan logika dari bahasa Arab itu sendiri, ia berfungsi seperti model penalaran deduktif (*istidlal*) dalam wacana mantiq. Menurut al-Sakkaki, sebagaimana dikutip oleh al-Jabiri, mengatakan bahwa barang siapa menguasai salah satu konsep dari ilmu bayan (*balaghah*), seperti konsep *Tashbih*, *kinayah* dan *isti'arah* dan mampu menggunakannya dalam rangka mencari pengetahuan maka tersingkap baginya jalan menggunakan sistem penalaran yang sistematis.¹⁵

Di antara ketiga konsep tersebut, *tashbih* merupakan konsep inti dalam *balaghah* bahasa Arab. Masih menurut al-Sakkaki, ia mengatakan bahwa siapapun menguasai konsep *tashbih* maka ia pun bakal menguasai berbagai aspek sihir ilmu *bayani*.¹⁶ Begitu

¹³ Muhammad Abed al-Jabiri, dalam Ahmad Baso, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 59.

¹⁴ Al-Jabiri, *Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat wa Munaqashat*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 143.

¹⁵ al-Jabiri, *Takwin*, Ibid., 150

¹⁶ Ibid., 152.

dominannya *tashbih* dalam bahasa budaya Arab, pada gilirannya menjadikan analogi sebagai sebuah sistem penalaran dalam tradisi *bayani*. Al-Jurjani, sebagaimana dikutip oleh al-Jabiri mengatakan bahwa *tashbih* adalah *qiyas* itu sendiri. Sebaliknya, menurut al-Jabiri sendiri, *al-qiyas tashbih*. Itu artinya, *qiyas* yang sejak dulu hingga sekarang memproduksi pengetahuan (menjadi kerangka teori) dalam kebudayaan Arab pada hakikatnya merupakan fungsi yang sama dengan metode penalaran *tashbih* dalam disiplin *balaghah*,¹⁷ yakni fungsi menyamakan dan mendekatkan (*al-muqarabah*) antara dua hal.

Berangkat dari pengkajian atas aspek material bahasa Arab, bentuk-bentuk gramatikal dan karakter logisnya, unsur-unsur keindahan bahasa dan bentuk penalarannya maka, dalam rangka menjelaskan hubungan bahasa dan pemikiran, al-Jabiri mengungkap metodologi “*bayan*” bahasa Arab dan model penalarannya pengkajian metodologi kajian ilmiah dan mekanisme rasionalitasnya,

Bayan merupakan metode pemikiran khas Arab yang didasarkan atas otoritas teks (*nas*), secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.¹⁸ Dengan demikian, sumber pengetahuan *bayani* adalah teks (*nas*), yakni al-Qur’an dan hadith. Karena itulah, epistemologi *bayani* menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi.¹⁹ Ini penting bagi *bayani*, karena – sebagai sumber pengetahuan-- benar tidaknya

¹⁷ Ibid., 155.

¹⁸ Ibid, 38.

¹⁹ Al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 116.

transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisi teks bisa di pertanggung-jawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika transmisinya diragukan, maka kebenaran teks tidak bisa dipertanggung jawabkan dan itu berarti ia tidak bisa dijadikan landasan hukum. Karena itu pula, mengapa pada masa tadwin (kodifikasi), khususnya kodifikasi hadith, para ilmuwan begitu ketat dalam menyeleksi sebuah teks yang diterima.

Berdasarkan hal tersebut, bahwa *bayani* berkaitan dengan teks, maka persoalan pokoknya adalah sekitar lafadh- makna dan *usul-furu'* (pokok dan cabang). Misalnya, apakah suatu teks dimaknai sesuai konteksnya atau makna aslinya (*tauqif*), bagaimana menganalogikan kata-kata atau istilah yang tidak disinggung dalam teks suci, bagaimana memaknai istilah-istilah khusus dalam al- asma' al-syar'iyah, seperti kata shalat, puasa, dan zakat.²⁰

Selanjutnya, untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, metode *bayani* menempuh dua jalan. Pertama, berpegang pada redaksi (*lafadh*) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti nahwu dan sharaf. Kedua, berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai sarana analisa.²¹ Pada jalan yang kedua, penggunaan logika dilakukan dengan empat macam cara. Pertama, berpegang pada tujuan pokok (*al-maqasid al-daruriyah*) yang mencakup lima kepentingan pokok, yakni menjaga keselamatan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Caranya dengan menggunakan induksi tematis (*al-istiqra' al-maw'i*) dan disitulah tempat penalaran rasional.²²

Kedua, berpegang pada '*illah*' teks. Untuk menemukan dan mengetahui adanya '*illah*' suatu teks ini digunakan sebuah sarana yang memerlukan penalaran yang disebut 'jalan '*illah*' (*masalik al-*

²⁰ Ibid, 58-62.

²¹ Ibid, 530.

²² Lihat al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, III, (Beirut, Dar al-Fikir, tt), 62-4.

'illah) yang terdiri atas tiga hal, (1) *'illat* yang telah ditetapkan oleh nas, seperti *'illah*' tentang kewajiban mengambil 20% harta fai' (rampasan) untuk fakir miskin agar harta tersebut tidak beredar di kalangan orang kaya saja (QS. Al-Hasyr, 7). (2) *'illah*' yang telah disepakati oleh para mujtahid, misalnya *'illah* menguasai harta anak yang masih kecil adalah karena kecilnya. (3) *al-Sibr wa al-taqsim* (trial) dengan cara merangkum sifat-sifat baik untuk dijadikan *'illah* pada asal (nas), kemudian *'illat* itu dikembalikan kepada sifat-sifat tersebut agar bisa dikatakan bahwa *'illah* itu bersifat begitu atau begini.²³ Cara kedua ini lebih lanjut memunculkan metode *qiyas* (analogi) dan *istibsan*, yakni beralih dari sesuatu yang jelas kepada sesuatu yang masih samar, karena adanya alasan yang kuat untuk pengalihan itu.²⁴

Ketiga, berpegang pada tujuan sekunder teks. Tujuan sekunder adalah tujuan yang mendukung terlaksananya tujuan pokok. Misalnya, tujuan pokok adalah memberikan pemahaman materi kuliah pada mahasiswa, tujuan sekunder memberikan tugas. Adanya tugas akan mendukung pemahaman kuliah yang diberikan. Sarana yang digunakan untuk menemukan tujuan sekunder teks adalah *istidlal*, yakni mencari dalil dari luar teks; berbeda dengan *istimbat* yang berarti mencari dalil pada teks.

Keempat, berpegang pada diamnya *Syari'* (Allah dan Rasul saw). Ini untuk masalah-masalah yang sama sekali tidak ada ketetapanannya dalam teks dan tidak bisa dilakukan dengan cara qiyas. Caranya dengan kembali pada hukum pokok (asal) yang telah diketahui. Misalnya, hukum asal muamalah adalah boleh (*al-asl fi al-mu'amalah al-ibahah*), maka jual beli lewat internet yang tidak ada ketentuannya berarti boleh, tinggal bagaimana mengemasnya agar tidak dilarang. Metode ini melahirkan teori *istishab*, yakni menetapkan sesuatu berdasar keadaan yang berlaku

²³ Abd Wahab Khalaf, *Ilm Usul Fiqh*, 127-35

²⁴ Fathur Rahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta, Logos, 1997), 139-141.

sebelumnya selama tidak ditemui dasar/dalil yang menunjukkan perubahannya.²⁵

2. Nalar 'Irfani.

Irfan dalam terma bahasa Arab bermakna *al-'ilm* sebagaimana makna kata *al-ma'rifah* dari akar kata yang sama. Kata ini dalam konteks tasawwuf dipakai untuk menunjukkan model pengetahuan yang tertinggi yang ditiupkan ke dalam sanubari (intuisi) seseorang dengan mekanisme *kashf* / *ilham* sebagai sumber otoritatif pengetahuan.²⁶ Sementara *al-'irfan* dalam bahasa Yunani adalah gnosis yang juga berarti *al-ma'rifah* (pengetahuan), *al-'ilm* dan *al-bikmah*.²⁷

Al-'irfan adalah fenomena system pengetahuan yang dikenal oleh agama-agama besar (Yahudi, Kristen dan Islam) bahkan oleh kelompok agama-agama pagan. Karenanya, *al-'irfaniyyah* (gnosticisme) menunjuk pada pola madzab yang plural.²⁸ Konsep *al-'irfan* dalam keilmuan Islam menurut al-Jabiri bisa dilacak sejak pra Islam. Imlikh Jamlichus pada abad II atau III M, seorang Filosof keturunan Syiria beraliran Neo-Platonis, sejak awal lebih memilih tradisi filsafat Hermes dari pada filsafat Aristoteles dalam menyelesaikan persoalan. Dan sosok ini cukup populer dalam karya terjemahan dan penulis-penulis Arab. Sejak akhir era Yunani sampai pada pertengahan abad ke-7 M, bersamaan dengan kemunculan Islam bahkan penyebarannya, tradisi *'irfan* merupakan mazhab pemikiran yang berkembang dan bersifat oposan terhadap tradisi rasionalisme Yunani.²⁹ Sejak awal dalam dunia tasawuf, telah dibedakan derajat pengetahuan menjadi tiga sistem pengetahuan, kemudian dicari rujukannya dari teks al-Qur'an. Teks tersebut adalah : *إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ*, *haq al-yaqin*

²⁵ Abd Wahab Khalaf, *Ilm Usul Fiqh*, Ibid., 154

²⁶ al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 251.

²⁷ Ibid., 253.

²⁸ Ibid., 254.

²⁹ Ibid., 252.

adalah pengetahuan *'irfani*, كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ, *'ilm al-yaqin* adalah pengetahuan *burhani* dan اَيْنَ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ, *'ayn al-yaqin* untuk pengetahuan *bayani*, demikian al-Qushayri menjelaskan.³⁰

Al-'irfani adalah tradisi yang dikembangkan dalam dunia tasawwuf, Syi'ah dan filsafat iluminasi serta penafsiran esoteris terhadap al-Qur'an. *Al-'Irfani* menurut al-Jabiri mempunyai dua sisi yang berkaitan. Satu sisi sebagai *world view* penganutnya yang bersifat pribadi dalam mengatur segenap tingkah laku bahkan cara berpikir yang intinya bermuara pada pelarian diri dari realitas. Di sisi yang lain *al-'irfani* juga menelorkan referensi teoritis untuk menafsirkan alam dan manusia serta realitas lainnya.

Dalam epistem *'irfani* pasangan zahir-batin dan wilayah-nubuwwah cukup strategis dalam membentuk metode dan pola pandang mereka terhadap realitas. Pasangan pertama menunjuk pada proses penalaran yang berangkat dari yang batin menuju yang zahir, atau dari lafaz menuju makna. Sementara hubungan antara keduanya bukan hubungan yang dibangun berdasar asas kemestian dan universalitas, akan tetapi hanya bersifat individual dan parsial.³¹ Sementara itu metode untuk mengkaitkan pasangan batin sebagai *al-asl* dan zahir sebagai *al-far'* tersebut adalah *riyadah* dan *mujahadah* dengan *qiyas* sebagai kerangka teoritiknya. *Qiyas 'irfani* ini berbeda dengan *qiyas bayani*, apalagi dengan *qiyas burhani*. Al-Jabiri menggambarkan sebagai berikut:

A	seperti.	C	seperti.	E	seperti.	G
dst.						
B		D		F		H

Maknanya adalah bahwa keterkaitan antara A dan B adalah seperti keterkaitan antara C dan D dan seterusnya. Contohnya

³⁰ Berturut-turut teks di atas adalah surat al-Waqi'ah : 95 dan al-Takathur : 5, 7. Lihat al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid.

³¹ al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 290

dalam hal ini adalah tafsiran syi'ah terhadap surat al-Rahman : 19-22.

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا (20) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (19) مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ
(22) يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (21) تُكْذِّبَانِ

Kaum Syi'ah menafsirkan *al-bahrayn* sebagai 'Ali dan Fatimah, *barzakb* 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 (*al-asl*) adalah seperti keterkaitan antara *barzakb* dengan *bahrayn* (*al-far*). Terlihat bahwa penyerupaan di atas lebih pada penyerupaan relasi bukan pada relasi keserupaan.³²

Pengetahuan *'irfan* tidak terutama didasarkan atas teks seperti *bayani*, tetapi pada *kashf* (tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan). Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi dengan olah ruhani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Dengan demikian pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.

Tahap pertama, persiapan. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kashf*), seseorang harus menempuh jenjang-jenjang kehidupan spiritual. Setidaknya, ada tujuh tahapan yang harus dijalani, mulai dari bawah menuju puncak (1) Taubat, (2) Wara', menjauhkan diri dari segala sesuatu yang subhat, (3) Zuhud, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia. (4) Faqir, mengosongkan seluruh fikiran dan harapan masa depan, dan tidak menghendaki apapun kecuali Tuhan swt, (5) Sabar, menerima segala bencana dengan laku sopan dan rela. (6) Tawakkal, percaya atas segala apa yang ditentukan-Nya. (7) Ridla,

³² al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 305, 306.

hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan sukacita.³³

Kedua, tahap penerimaan. Jika telah mencapai tingkat tertentu dalam sufisme, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif. Pada tahap ini seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*easyf*), sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyabadah*) sebagai objek yang diketahui. Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, keduanya bukan sesuatu yang berbeda tetapi merupakan eksistensi yang sama, sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri, begitu pula sebaliknya (*ittihad*)³⁴ yang dalam kajian Mehdi Yazdi disebut ‘ilmu huduri’ atau pengetahuan swaobjek (*self-object-knowledge*).

Ketiga, pengungkapan, yakni pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, lewat ucapan atau tulisan. Namun, karena pengetahuan irfani bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi tetapi terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, sehingga tidak bisa dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini bisa diungkapkan.³⁵

Persoalannya, bagaimana makna atau dimensi batin yang diperoleh dari kasyf tersebut diungkapkan? Pertama, diungkapkan dengan cara *i'tibar* atau *qiyas 'irfani*. Yakni analogi makna batin

³³Al-Qusyairi (w. 1072 M) mencatat ada 49 tahapan yang harus dilalui, Abu Said ibn Abu al-Khair mencatat 40 tahapan, Abu Nasr al-Tusi mencatat 7 tingkatan, sedang Thabathabai menulis 24 jenjang. Lihat, al-Qusyairi, al-Risalah, (Beirut, Dar al-Khair, tt), 89-350; Husein Nasr, Tasawuf Dulu & Sekarang, terj. Abd Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 89-96; Muthahhari, Menapak Jalan Spiritual, terj. Nasrullah, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997), 120-155.

³⁴Mehdi Hairi Yazdi, Ilmu Hudhuri, terj. Ahsin Muhamd, (Bandung, Mizan, 1994), 51-53. Uraian tentang kasyf, lihat al-Qusyairi, al-Risalah, 75.

³⁵ Mehdi Yazdi, Ilmu Hudhuri, 245-268; William James, *The Verieivities of Religious Experience*, (New York, 1936), 271-72; Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, (London, Seldon Press, 1998), 23;

yang ditangkap dalam kasyf kepada makna zahir yang ada dalam teks.³⁶ Ke dua, diungkapkan lewat *satabat*, suatu ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdan*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan ‘Maha Besar Aku’ dari Abu Yazid Bustami (w. 877 M), atau *Ana al-Haqq* dari al-Hallaj (w. 913 M).³⁷

3. Epistemologi Burhani

Al-Burhan dalam terma bahasa Arab bermakna “*al-bujjah al-fasilah al-bayyinah*” (argumentasi yang definitif dan jelas). Dalam bahasa Eropa *al-burhan* disebut *demonstration* yang pemaknaannya merujuk pada bahasa Latin *demonstratio*; isyarat, sifat, penjelasan dan menampakkan. Sedang dalam istilah epistemologis, *al-burhan* 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.³⁸

Sumber keilmuan yang otoritatif dalam epistem *burhani* adalah eksperimentasi dan penalaran akal dengan kerangka teoritis dalil-dalil logika yang dalam epistem *burhani* ini dikenal dengan silogisme atau *al-qiyas al-jami*’ dalam bahasa al-Jabiri. Nalar dan eksperimentasi adalah dua hal yang saling menguatkan. Tatkala eksperimentasi tidak mampu menembus realitas karena keterbatasan indera manusia, maka nalar akan menguraikannya. Disiplin yang bisa disentuh epistem ini adalah logika, matematika, fisika (semua cabang ilmu-ilmu alam), bahkan metafisika serta ilmu-ilmu sosial. Validitas kebenaran dalam epistem ini adalah tidak saja pemakaian logika secara absah akan tetapi juga kesesuaian antara nalar dengan realitas dan hukum-hukum alam.

Peran nalar antara lain dalam melihat realitas adalah memproduksi pengetahuan dengan menyingkap sebab (*idrak al-*

³⁶ Jabiri, Bunyah..., Ibid., 295-6.

³⁷ Ibid, 288.

³⁸ al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 383.

sabab) atau menemukan hukum kausalitas di balik sesuatu. Karena pada dasarnya makna “eksistensi sesuatu” adalah kehadirannya yang didahului oleh sebab, baik *sabab fa'il* (aktif) atau *sabab gha'iy* (tujuan akhir). Karenanya “menalar sesuatu” maksudnya adalah menemukan kedua sebab tersebut.³⁹

Al-Burhan sebagai sebuah epistem hadir sejak awal mula muncul disiplin filsafat dan aktivitas ilmiah di Yunani tiga abad sebelum Aristoteles. Sumbangsih Aristoteles kemudian adalah mensistematisasi dan menjadikan disiplin ini sebagai mahkota keilmuan. Pengaruh Aristoteles terhadap pemikiran *burhan* dalam konteks peradaban Arab tidak disangsikan lagi. Epistem *Burhani* masuk dalam tradisi pemikiran Arab pada abad-abad pertengahan melengkapi dua tradisi pemikiran sebelumnya yang lebih dulu eksis, epistem *bayani* dan *'irfani*. Wajar bila kemudian, kehadiran epistem burhani berbenturan keras dengan tradisi pemikiran yang telah mengakar sebelumnya, utamanya tradisi pemikiran “tuan rumah” (*sahib al-dar*) dalam istilah al-Jabiri. Hal tersebut dibuktikan oleh al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Rushd dalam usahanya membumikan tradisi *burhani* dalam ranah peradaban Arab.

Berbeda dengan *bayani* dan *'irfani* yang masih berkaitan dengan teks suci, *burhani* terutama menyandarkan diri pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Perbandingan ketiga epistemologi ini adalah bahwa *bayani* menghasilkan pengetahuan lewat analogi *furu'* (cabang) kepada yang asal (asal/pokok pangkal); *'irfani* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani pada Tuhan, burhani menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan

³⁹ Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Ibid., 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). Lihat, al-Jabiri, *Bunyah*, 398.

sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.⁴⁰ Dengan demikian, sumber pengetahuan burhani adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indera.⁴¹

Selanjutnya, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, *burhani* menggunakan aturan silogisme.⁴² Mengikuti Aristoteles, penarikan kesimpulan dengan silogisme ini harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.⁴³

Al-Farabi mempersyaratkan bahwa premis-premis burhani harus merupakan premis-premis yang benar, primer dan diperlukan. Premis yang benar adalah premis yang memberi keyakinan, menyakinkan.⁴⁴ Suatu premis bisa dianggap menyakinkan bila memenuhi tiga syarat; (1) kepercayaan bahwa sesuatu (premis) itu berada atau tidak dalam kondisi spesifik, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin merupakan sesuatu yang lain selain darinya, (3) kepercayaan bahwa kepercayaan kedua tidak mungkin sebaliknya. Selain itu, burhani bisa juga menggunakan sebagian dari jenis-jenis pengetahuan indera, dengan syarat bahwa objek- objek pengetahuan indera tersebut

⁴⁰ Al-Jabiri, *Isykaliyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, (Beirut, Markaz Dirasah al-Arabiyah, 1989), 59.

⁴¹ Lihat Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal Fima Bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittisal*, edit. M. Imarah, (Mesir, Dar al-Ma'arif, tt), 56.

⁴² Al-Jabiri, *Bunyah*, 385 dan seterusnya.

⁴³ *Ibid*, 433-436.

⁴⁴ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung, Mizan, 1997), 106.

harus senantiasa sama (konstan) saat diamati, dimanapun dan kapanpun, dan tidak ada yang menyimpulkan sebaliknya.⁴⁵

Derajat di bawah silogisme burhani adalah ‘silogisme dialektika’, yang banyak dipakai dalam penyusunan konsep teologis. Silogisme dialektik adalah bentuk silogisme yang tersusun atas premis-premis yang hanya bertarap mendekati keyakinan, tidak sampai derajat menyakinkan seperti dalam silogisme demonstratif. Materi premis silogisme dialektik berupa opini-opini yang secara umum diterima (masyhurat), tanpa diuji secara rasional. Karena itu, nilai pengetahuan dari silogisme dialektika tidak bisa menyamai pengetahuan yang dihasilkan dari metode silogisme demonstratif. Ia berada dibawah pengetahuan demonstratif.⁴⁶

Dalam interaksinya, tiga epistem dalam peradaban Arab mengalami tiga fase interaktif. Fase I, *al-tadakhul al-takwini* dengan ditandai masing-masing epistem mencari eksistensi dan memberikan pengaruh secara independent terhadap peradaban Arab yang akhirnya pada abad ke-5 H terjadi benturan antar epistem. Selanjutnya pada fase II, *al-tadakhul al-talfiqi*, terjadi rekonsiliasi antar epistem. Rekonsiliasi pertama terjadi antara epistem *bayani* dan *‘irfani* di tangan al-Harith al-Muhasibi, antara *bayan* dan *burhan* di tangan al-Kindi dan antara burhani dan *‘irfani* di tangan Ikhwan al-Safa dan Filosof Isma’ili.⁴⁷ 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 epistem. Ini terlihat umpamanya pada epistemologi al-Ghazali – epistem yang kemudian menjadi mainstream – yang menjadikan *al-burhan* sebagai alat untuk mentahtakan *al-bayan* dan menyerang *al-burhan* itu sendiri. Fase

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Sebagai perbandingan, lihat Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*, 56-67.

⁴⁷ al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 486.

yang terakhir menurut al-Jabiri adalah fase *T'adab al-ta'sis*, penyusunan ulang relasi antar epistem.

Menuju Rekontruksi Nalar Arab

Problem rekontruksi nalar Arab, menurut al-Jabiri, adalah bagaimana membangun kembali relasi antar epistem. Relasi antar epistem tersebut seharusnya juga harus bisa dipertanggungjawabkan secara akademis, dan bukan bangunan relasi yang dimaksudkan untuk kepentingan ideologis. Dalam kasus seperti ini sering kali epistem burhani menjadi korban, sebagaimana yang telah dilakukan al-Ghazali, Ibn Sina, Filosof Isma'ili dan Ibn 'Arabi.

Relasi antar epistem tersebut, menurut al-Jabiri, hendaknya dibangun baik dalam tataran *manhaj* (bahasa dan logika) maupun tataran *world view* (teologi dan filsafat). Dalam membangun relasi antar epistem, al-Jabiri mengeluarkan epistem *'irfani* karena dianggap justru telah menyerang epistem bayani dari dalam. Al-Jabiri menginginkan membangun prinsip-prinsip epistem *bayani* di atas pondasi epistem *burhani* (*T'adab ta'sis al-bayan 'ala al-burhan*).⁴⁸ Epistem *burhani* adalah sistem pengetahuan yang mendasarkan diri pada metode *burhan* 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*).⁴⁹ 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 (*al-waqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas atau keagamaan.⁵⁰

Untuk memahami realitas-realitas tersebut akan lebih memadai bila dipergunakan pendekatan-pendekatan semisal sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah. Dengan model penalaran *burhani*

⁴⁸ Dalam hal ini al-Jabiri mengambil semangat dari proyek pemikiran Ibn Hazm. Menurutnya, secara epistemologis rekontruksi yang dilakukan Ibn Hazm hanya dengan memberi landasan *burhani* atas epistem *bayani* dan sama sekali tidak melibatkan epistem *'irfani* dari tradisi Syi'ah maupun tasawuf. lihat. Al-Jabiri, *al-Turath wa al-Hadathah*, Ibid., 188.

⁴⁹ Lihat Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 149.

⁵⁰ M. Amin Abdullah dalam tulisannya "Al-Ta'wil al-'Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah*, 39 (Juli-Desember 2001), 378.

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,⁵¹ dengan demikian model epistem ini lebih berorientasi pada otoritas akal (*sultat al-'aql*) semata. Dalam hal ini perangkat metodologis yang dikedepankan adalah deduksi (*qiyas al-jami'*/silogisme) induksi⁵² (*al-istigra'*), inferensia⁵³ (*al-istintaj*), dengan mempertimbangkan sepenuhnya tujuan-tujuan (*al-maqasid*), universalia-universalia (*al-kulliyat*), dan pendekatan kesejarahan (*al-nazrah al-tarikhiyah*).⁵⁴ Rekonstruksi nalar Arab mensyaratkan pemakaian logika⁵⁵ dalam bernalar. *Mutabaqah bayn al-'aql wa al-waqi* harus juga didukung oleh adanya konsistensi logik dalam bentuk *form* berpikir.⁵⁶ Selain itu dengan tetap mempertimbangkan *al-maqasid al-shari'ah* yang substansinya adalah kemaslahatan, maka aspek *practical life* juga menjadi tolak ukur.

Al-Jabiri mengutip al-Farabi menunjukkan perbedaan signifikan antara logika dan tata bahasa. Logika bersifat universal. Ia berkaitan dengan nalar, sementara nalar tersebut satu bagi semua manusia. Sedangkan tata bahasa adalah sangat bervariasi. Tiap-tiap bahasa mempunyai tata bahasa.⁵⁷ Dari sini dapat diperbandingkan antara kebenaran berdasar tata/logika bahasa dengan logika/mantik. Dari relasi logika dan bahasa ini dapat diturunkan pada persoalan

⁵¹M. Amin Abdullah dalam tulisannya "Al-Ta'wil al-'Ilmi, Ibid., 379.

⁵² Induksi sebagai piranti metode keilmuan pada dasarnya mensyaratkan determinasi analitis dari relasi sebab-akibat dalam sejumlah fenomena, kemudian diiringi dengan proses generalisasi dari hasil relasi tersebut. Lihat, John Grier Hibben, *Logic; Deductive and Inductive* (New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905), 195.

⁵³ Inferensia secara esensial adalah proses yang memfasilitasi pemikiran kita untuk mengkombinasikan elemen-elemen yang didapat dengan cara tertentu di mana konklusinya berisi sesuatu yang tak mungkin disingkap bila elemen-elemen tersebut dalam keadaan terisolir satu dengan yang lain. Lihat John Grier Hibben, *Logic*, 9.

⁵⁴ Al-Jabiri, *Bunyah*, Ibid., 567.

⁵⁵ Logika adalah disiplin yang mengkaji metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipakai untuk membedakan yang benar dari yang salah dari proses penalaran. Lihat, Irving M. Copi, *Introduction to Logic* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978), 3.

⁵⁶ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 33.

⁵⁷ Al-Jabiri, *al-Bunyah*, Ibid., 427.

relasi antara *al-lafẓ* dan *al-ma'qulat* (ide dan gagasan). Menurut al-Farabi, ide dan makna hadir lebih dahulu dari pada kata/lafz, bukan kata/lafz kemudian ide. Kata, lafz dan bahasa hanyalah sarana untuk mengekspresikan ide, bukan ide itu sendiri.⁵⁸

Catatan Akhir

Rekonstruksi tradisi dalam rangka membangun modernitas yang lahir dari dalam, bukan modernitas imitatif dan konsumtif bagi al-Jabiri merupakan keniscayaan bagi wacana kebangkitan Arab-Islam. Tradisi tidak bisa diabaikan karena ia adalah identitas substansial, ia adalah benih dasar peradaban. Modernitas tidak bisa diadopsi dari luar dan dikonsumsi dari pemasoknya (peradaban Luar). Modernitas sejati tidak bisa lahir tanpa tradisi yang dikembangkan. Rekonstruksi tradisi ini tentu mensyaratkan unsur-unsur yang mengandung kemungkinan perubahan dan pengembangan. Dari syarat mutlak modernitas ini tampaknya al-Jabiri tidak bisa menyandarkan kemungkinan modernitas pada tradisi epistem 'irfani karena ia tidak tunduk pada kemungkinan kritik dan pengembangan. Rekonstruksi tradisi dalam rangka wacana kebangkitan Arab dengan demikian dapat didasarkan upaya membangun relasi dua epistem yaitu epistem bayani dan epistem burhani. Dengan tesisnya ini al-Jabiri dapat digolongkan sebagai kelompok reformis dalam menyikapi relasi tradisi dan modernitas sebagaimana Mohammad Arkoun dan Hassan Hanafi.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. dalam tulisannya “*Al-Ta'wil al-Ilmi; Ke Arab Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*,” *Al-Jami'ah*, 39, Juli-Desember 2001
- Abied Sah, Muhammad Aunul dan Sulaiman Mappiase. “*Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri*”, Aunul abide Sah (ed.), *Islam Garda Depan*, Bandung: Mizan, 2001.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991), cet. V
-, *Al-Turath wa al-Hadathab; Dirasat wa Munaqashat* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999

⁵⁸ Al-Jabiri, *al-Bunyah*, Ibid., 431.

-, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000
-, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, Beirut, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi
-, *Isykalīyat al-Fikr al-Arabi al-Mu`asir*, Beirut, Markaz Dirasah al-Arabiyyah, 1989
-, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000), 59
-, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003
- al-Qusyairi, *al-Risalah*, Beirut, Dar al-Khair, tt,
- al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Abkam*, III, Beirut, Dar al-Fikir, tt
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung, Mizan, 1997.
- Copy, Irving M. *Introduction to Logic* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978
- Hibben, John Grier. *Logic; Deductive and Inductive* (New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905
- Ibn Rushd. *Fasl al-Maqal Fima Bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittisal*, edit. M. Imarah, Mesir, Dar al-Ma`arif, tt
- Jamil, Fathur Rahman. *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta, Logos, 1997
- Katz, Steven K. *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, Seldon Press, 1998
- Muthahhari. *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, Bandung, Pustaka Hidayah, 1997.
- Muwaffiqillah, Moch. "Agama dan Negara dalam Rajutan Turath Analisis terhadap Pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri", *Akademika*, Vol. 16, No. 2, Maret 2005
- Nasr Sayyid Husein. *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd Hadi, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994
- Syafrin, Nirwan. "Kritik terhadap 'Kritik Akal Islam' Al-Jabiri", dalam *Jurnal ISLAMIA*, Edisi kedua, tahun 1, Juni-Agustus 2004.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001)

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004)

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