

## DARI 'ĀBID AL-JĀBIRI TENTANG EPISTEMOLOGI ARAB ISLAM

Hasan Mahfudh\*

**Abstract:** *To deal with modernity, al-Jābirī offered an alternative reading methods which was then called Qirā'ah mua'şirah (contemporary readings) with its characteristics ja'lu al-maqrū' mu'āşir līnafsih wa mu'āşir lanā. The method is defined into two steps: first, faşl al-maqrū' 'an al-qārī (subject took distance from the object study to obtain objectivity), second, waşl al-qārī 'an al-maqrū' (the subject has a link himself with the object of study in order to actualize and measure the relevance of the present subject). Furthermore, al-Jābirī concluded that Arabic reasoning divided into three epistemological systems, first indication system (bayānī epistemology) is a system that first appeared in Arab thinking. Nevertheless, al-Jābirī considered that this epistemology is strongly influenced by Badui (a'rabī so that it is not excessive called as hegemony, thus allowing it to be criticized. Second, 'Irfānī system ('Irfānī's epistemology) in which knowledge is acquired through God exposure to His slaves (Kashf) after the spiritualists (riyāḍah). Departing from here, al-Jābirī actually scientific obtained in this way failing to provide a convincing conclusion. Third, the burhānī's system (burhānī epistemology) in which al-Jābirī is very skewed vision him- emphasized the innate potential source of knowledge is reasonable. Nevertheless, there are opposition who judge that al-Jābirī inconsistency against his own behavior, one hand he refused Marxist reading style of turāts, but on the other hand, the way he criticized 'Irfānī and prioritized Burhani, then it is considered to be Marxist models. However, there are some scientists who considered that the discovery of al-Jābirī is one form of methodological revolution in reading turāts, the readings epistemologically useful to articulate the gap tradition (turāts) and modernity.*

**Keywords:** *Tradisi (Turāth), Qirā'ah Mu'āşirah, Bayānī, Burhānī dan 'Irfānī.*

### PENDAHULUAN

Berbicara mengenai epistemologi Islam, tidak lengkap rasanya tanpa menelisik dan menelaah kajian yang telah dilakukan oleh M. 'Ābid al-Jābirī. Menurut Amin Abdullah, filsafat ilmu yang dikembangkan dunia barat seperti Rasionalisme, Empirisme dan Pragmatisme, tidak begitu cocok untuk dijadikan kerangka teori dan analisis terhadap pasang surut dan perkembangan *Islamic Studies*. Perdebatan, pergumulan, dan perhatian epistemologi keilmuan di Barat tersebut lebih terletak pada wilayah *natural sciences* dan sebagian pada wilayah *humanities* dan *social sciences*, sedangkan *Islamic studies* dan *ulumuddin*, khususnya shari'ah aqidah, tasawuf, 'ulūm al-Qur'ān dan 'ulūm al-Ḥadīth lebih terletak pada wilayah *classical humanities*.<sup>1</sup>

Apresiasi yang begitu besar terhadap terobosan al-Jābirī sesungguhnya bukan tanpa alasan. Setidaknya, keberanian al-Jābirī untuk melakukan kritik terhadap bangunan epistemologi filsafat Islam telah mendobrak diskusi-diskusi yang selama ini terkesan selalu mengarah pada

\* Dosen STAI Sunan Pandanaran Yogyakarta

<sup>1</sup> Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 200-210.

upaya mempertahankan dan bahkan menguatkan tiang-tiang keterkungkungan.<sup>2</sup> Dalam berbagai kajiannya, usaha yang hendak dilakukan oleh al-Jābirī mencakup pembacaan ulang atas Filsafat Islam secara kritis sesuai dengan kerangka metodologis yang dimilikinya. Tidak hanya itu, melalui berbagai tulisannya al-Jābirī bermaksud memberikan tawaran-tawaran epistemologis dalam membaca dan menelisik filsafat Islam, sebagai bentuk revitalisasi filsafat Islam.

Salah satu kontribusi terpenting yang kemudian mendapat respon –baik respon positif maupun negatif dari berbagai pemikir dan pegiat filsafat Islam adalah penemuannya tentang tiga macam epistemologi Arab-Islam; *bayānī*, *burhānī* dan *irfānī*. Meski kajian terhadap ketiga epistemologi tersebut seakan telah kusang, penulis merasa penting untuk meramaikan dan berpartisipasi dalam mengeksplorasi penemuan al-Jabiri tersebut sembari mencoba mengaitkannya dalam kajian-kajian keagamaan, khususnya kajian al-Qur’an dan al-Ḥadīth.

### SEKILAS TENTANG MUHAMMAD ‘ĀBID AL-JĀBIRI

Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (yang kemudian disebut al-Jābirī) dilahirkan di Figuig, sebelah Selatan Maroko pada 27 Desember 1936. Al-Jābirī tumbuh dalam lingkungan keluarga pendukung kemerdekaan Maroko dari kolonialisme Perancis dan sepanyol.<sup>3</sup> Jenjang pendidikannya dimulai dari pendidikan ibtidaiyahnya di *madrāsah ḥurrah waṭaniyyah*, sekolah agama swasta yang didirikan sebuah gerakan kemerdekaan ketika itu pada 1949. Pendidikan menengahnya dia tempuh dari 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic High School setelah Maroko merdeka.<sup>4</sup>

Sejak dari awal al-Jābirī telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya dia mulai pada tahun 1958 di Universitas Damaskus, Syria. Jabiri tidak lama bertahan di Universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke Universtas Rabat yang baru saja didirikan, dinegara asalnya. Dia menyelesaikan program masternya pada tahun 1967 dengan tesis *Falsafah al-Tarikh ‘inda Ibn Khaldun* (Filsafat Sejarah Ibn Khaldun), dibawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w. 1992), juga seorang pemikir Arab Maghrib yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sartre. Dia meraih gelar Doktor Falsafah pada tahun 1970 dibawah bimbingan Najib Baladi. Disertasi Dokornya juga berkisar seputar pemikiran Ibn Khaldun, "Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoretik Ibn Khaldun dalam Sejarah Islam" (*al-‘Aṣabiyyah wad Dawlah: Ma’ālim Naḍariyyah Khaldūniyyah fi Tārīkh al-Islāmī*). Disertasi tersebut dibukukan tahun 1971.

Al-Jābirī dikenal sebagai penulis prolific 1dan ensiklopedis, sebelum meninggal dunia pada hari Senin, 03 Mei 2010 pada usianya yang ke-75, ia sudah menyusun beberapa karya; 1)

<sup>2</sup> Menurut M. Zuhri, keterkungkungan filsafat Islam paling tidak berada pada empat persoalan; *pertama*, menyangkut aspek logosnya di mana filsafat Islam selalu dihadapkan pada persoalan-persoalan nalar teologis yang kerap jadi hamabatan. *Kedua*, menyangkut aspek objek materilnya di mana filsafat Islam selalu dihadapkan pada persoalan ketidak mampuan dirinya secara kontinyu untuk pengembangan wacana-wacana baru sesuai perkembangan zaman. *Ketiga*, menyangkut objek formilnya di mana filsafat Islam selalu dihadapkan pada ketidak mampuna dirinya untuk membangun suatu kerangka metodologi yang dapat mengurai objek materil. Dan *keempat*, menyangkut aspek kultur / tradisi berfikir di mana filsafat Islam selalu dan sampai sekarang masih terbelah menjadi dua madhhab; Baghdadi (*Ishraqi*/iluminatif) dan Kufi (Masy’i/Peripaterik). Lihat: M. Zuhri, “Revitalisasi Filsafat Islam”, dalam *Jurnal ilmu-ilmu Uṣuluddin Esensia*, Vol. 11, No. II, 2010. Fakultas Uṣuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>3</sup> Walid Harmaneh, “kata pengantar” dalam M. Abed al-Jabiri, Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), xiv.

<sup>4</sup> Muhammad Yahya, “Fahm al-Qur’an al-Ḥakim: al-Tafsir al-Waḍīh Ḥasba Tartīb al-Nuzul Karya al-Jabiri”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadīth*, Vol. 11, No. 1, Januari 2010. Jurusan Tafsir Ḥadīth . Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

al-'Aşabiyyah wa al-Dawlah: Ma'ālim Naḍariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārikh al-Islami (1971); 2) Adhwa` 'alā Mushkīl al-Ta'fīm bi al-Maghrib (1973); 3) Madkhal ila Falsafah al-'Ulūm (1976); 4) min Ajli Ru`yah Taqaddumiyyah li Ba'd Muskilātinā al-Fikriyyah wa al-Tarbawiyah (1977); 5) Nahnu wa Turāth: Qirā`ah Mu'āşirah fī Turāthinā al-Falsafī (1980); 6) al-Khiṭāb al-'Arabi al-Mu'āşir: Dirāsah Tahfīliyyah Naqḍiyyah (1982); 7) Takwīn al-'Aql al-'Arabi (1984); 8) Binyah al-'Aql al-'Arabi (1986); 9) al-Siyāsāt al-Ta'fīmiyyah fī al-Maghrib al-'Arabi (1988); 10) Iskaliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āşir (1988); 11) al-Maghrib al-Mu'āşir: al-Khuşūşiyah wa al-Ḥuwiyyah, al-Hadāthah wa al-Tanmiyyah; 12) al-'Aql al-Siyāsi al-'Arabī (1990); 13) Ḥiwār al-Maghrib wa al-Maşriq: Hiwār ma'a Ḥasan Ḥanafī (1990); 14) al-Turāth wa al-Hadāthah: Dirāsāt wa Munāqasāt (1991); 15) Muqadimah li Naqd al-'Aql al-'Arabī (1991/92); 16) al-Maş'alah al-Thaqāfiyyah (1994); 17) al-Muthaqqafūn fī al-Ḥadārah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah, Miḥnah Ibn Ḥanbal wa Nukbah Ibn Rushd (1995); 18) Maşalah al-Ḥuwiyyah: al-'Arubah wa al-Islām wa al-Gharb (1995); 19) al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī'ah (1996); 20) al-Mashrū' al-Nadhawi al-'Arabī (1996); 21) al-Dimokraṭiyyah wa Ḥuqūq al-Insān (1997); 22) Qaḍāyā fī al-Fikr al-Mu'āşir: al-'Aulamah, Sharā' al-Ḥadārah, al-'Awdah ila al-Akhlāq, al-Tasamūh, al-Dimokraṭiyyah, Nizām al-Qiyām, al-Falsafah al-Madaniyyah (1997); 23) al-Tanmiyyah al-Bashariyyah wa al-Khuşūşiyah al-Sosio-Thaqāfiyyah: al-'Alām al-'Arabī Namūzajan (1997); 24) Wijhat al-Naḍr: Nahwa I'adah al-Binā Qaḍāyā al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āşir (1997); 25) Ḥafriyyāt fī al-Dhākirah min Ba'īd: Sīrah Dhātiyyah min al-Şabā ila Sin al-'Isyryn (1997); 26) Komentari atas karya-karya Ibn Rushd yang terdiri dari Faşl al-Maqāl, al-Kashf 'an Manāhiḡ al-Adilah fī Aqāid al-Milah, Taḥāfut al-Falāsifah, Kitāb al-Kuliyyāt fī al-Ṭib, al-Ḍarūri fī al-Siyāsah (1997-1998); 27) Ibn Rushd: Sīrah wa al-Fikr (1998); 28) al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī: Dirāsah Tahfīliyyah Naqḍiyyah li Nuẓm al-Qiyām fī Thaqāfah al-'Arabiyyah (2001); 29) Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: fī Ta'rīf bi al-Qur'ān (2006); dan 30) Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḡ Ḥasba Tarṭīb al-Nuzūl (2008).

### **KEBANGKITAN ISLAM; KRITIK NALAR SEBAGAI GRAND CONCEPT**

Tema sentral ide pembaharuan pemikiran dalam Islam terletak pada kata kunci *I'adatul Islām*, yakni keinginan masyarakat Muslim untuk mengembalikan peran dunia Islam dalam percaturan global peradaban dunia. Jika Muhammad Abduh menjadikan *Tajdīd al-Fahm* (memperbarui pemahaman Islam) sebagai kata kunci dalam pola pemikirannya, Rashid Riḍa mempunyai konsep *Taṭbīq al-shari'ah*, atau *Taṭbīq qānūn al-Shari'ah*,<sup>5</sup> maka, para pemikir Islam kontemporer –Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad Arkoun dan 'Abid al-Jābirī misalnya- lebih memilih fokus dalam rekonstruksi terhadap pemahaman atas tradisi dan kritik terhadap nalar atau sistem berfikir umat Islam.

Keprihatinan al-Jābirī terhadap keterpurukan bangsa Arab dan gagalnya upaya kebangkitan Islam pada umumnya, mendorongnya meneliti sebab-sebab yang mengakibatkan kegagalan ini. Problem utama yang belum bisa terselesaikan adalah cara menyikapi dan mendudukkan warisan tradisi (*turāth*)<sup>6</sup> dengan arus modernisasi. Terdapat tipologi pembacaan *turāth* bagi al-Jābirī:

<sup>5</sup> Konsep tersebut disiapkan untuk menyembuhkan penyakit imperialisme-kolonialisme yang membelunggu umat Islam, yakni dengan cara mengaplikasikan kembali atau mempraktikkan kembali materi undang-undang dan tatacara kenegaraan yang pernah dilakukan oleh generasi Muslim terdahulu. Lihat: Ḥasan Mahfuz, *Rashid Riḍa: "Arah Baru Paradigma Kritik Ḥadith"*, dalam Muammar Zayn Qadafy, *Yang Membela dan Yang Menggugat* (Yogyakarta: Interpena, 2011), 41. Bandingkan: Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 250-251.

<sup>6</sup> *Turāts* secara literal berarti warisan atau peninggalan (heritage, patrimoine, legacy). Dalam ranah pemikiran kontemporer, *turāts* adalah kekayaan tradisi kebudayaan dan khazanah intelektual yang diwariskan oleh para

*pertama*, pembacaan tradisi dari kaca mata tradisional (*al-fahm al-turāthi li turāth*).<sup>7</sup> *Kedua*, pembacaan tradisi ala orientalis.<sup>8</sup> Dan *ketiga*, pendekatan Marxis yang mengandaikan adanya dialektika-historis-materialis antara gugusan ide-ide dengan realitas konkret.<sup>9</sup>

Ketiga tipologi pendekatan tersebut dikritik al-Jābirī. Tipe pembacaan tradisional dinilai terjerembab dalam romantisme dan regresivitas; pembacaan orientalisme sarat muatan kolonialisme, imperialisme, missionarisme, dan subjektivitas; sedangkan pembacaan Marxis kurang memadai dan minim produktivitas karena hanya berkuat pada analisis pertentangan kelas dan objek yang bersifat materiil. Menurut al-Jabiri persoalan kebangkitan pada dasarnya mencita-citakan dan mengarah pada masa depan, tidak mengingkari masa lalu secara keseluruhan. Bahkan sebaliknya, ketika ia bertolak dari kritik terhadap masa sekarang dan masa lalu yang dekat ia berlindung kepada masa lalu yang jauh “yang orisinal” agar berfungsi demi kepentingan, yaitu kepentingan proyek masa depannya.<sup>10</sup>

Untuk itu, al-Jābirī menawarkan model pembacaan alternatif yang kemudian disebut dengan *qirā’ah mu’āṣirah* (pembacaan kontemporer) dengan jargon *ja’lu al-maqrū’ mu’āṣiran li nafsih wa mu’āṣiran lanā*. Metode pembacaan tersebut meniscayakan dua langkah; *faṣl al-maqrū’ ‘an al-qārī* dan *waṣl al-qārī ‘an al-maqrū’*.<sup>11</sup>

*Pertama*, *faṣl al-maqrū’ ‘an al-qārī*. Pengkaji harus menjaga jarak (*distanciation*) antara dirinya (selaku subjek) dan materi yang menjadi objek kajian. Tahap ini merupakan langkah menuju objektivitas, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subjek pengkaji dan objek yang dikaji. Metode ini mengandaikan dua prinsip fenomenologis: 1) *epoche*, bahasa Yunani yang berarti “saya menahan diri”; 2) *eidetic vision*, yakni membiarkan fakta berbicara sendiri. Dengan prinsip ini, peneliti tidak boleh membuat “penilaian” (*value-judgement*) apapun terhadap objek kajian. Dalam kerangka pembacaan ini peneliti setidaknya harus membidik konteks historis

pendahulu. *Turāts* merupakan warisan tradisi masa lalu—baik masa lalu yang jauh atau dekat—yang hadir di tengah-tengah kita dan menyertai kekinian kita. Nomenklatur *turāts* merupakan asli produk wacana Arab kontemporer, dan tidak ada equivalent atau padanan yang tepat dalam literatur bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut. Lihat: M. ‘Abid al-Jābirī, *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah* (Beirūt: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyah, 1991), 23. Bandingkan: Ḥassan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd* cet. IV (Kairo: al-Mu’assasah al-Jami’iyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī’, 1992), 13.

<sup>7</sup> Karakteristik pembacaan tradisional adalah tautologis (*qirā’ah tīkrār*), tidak produktif (*ghayr muntijah*), ahistoris dan melulu mencomot pendapat-pendapat ulama klasik tanpa kritisisme. Ekses dari tipologi pembacaan tradisional adalah selalu menundukkan kompleksitas problem kekinian di bawah hegemoni nilai-nilai kuno. Dengan model pembacaan ini, kaum tradisional hendak menuai Islam otentik (*al-aṣalah*), tetapi, tanpa bisa dihindari, justru gagap menghadapi tantangan-tantangan modern (*hadātsah*) dan kontemporer (*mu’āṣirah*). Al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah*, 26.

<sup>8</sup> Pendekatan yang digunakan dan ditawarkan oleh orientalis adalah filologi dan historisisme. Teori-teori ini telah mengantarkan mereka pada konklusi—yang tentu masih debatable—bahwa khazanah intelektual Islam hanyalah copy paste dari tradisi pemikiran Yunani, Persia, India dan lain-lain. Al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah*, 26.

<sup>9</sup> Dalam pendekatan ini, tradisi pemikiran Islam dipandang sebagai produk dialektika antara teks-teks keagamaan dengan realitas sosio-historis yang terjejal oleh fenomena pertentangan ekonomi antara kelas borjuis vis a vis proletar. Al-Jābirī, *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah*, 27.

<sup>10</sup> Al-Jābirī, *Problem Peradaban; Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam, dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri (Yogyakarta: Belukar, 2004),. 63.

<sup>11</sup> Al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāth: Qirā’ah Mu’āṣirah fi Turāthina al-Falsafī* cet. VI (Beirūt: al-Markāz al-Thaqāfi al-Arabī, 1993), 12.

objek kajian, yakni dengan menelanjangi aspek sosio-kultural, politik dan fungsi ideologisnya. Dengan demikian, maka pembacaan menjadi objektif (*mauḍū'i*).<sup>12</sup>

*Kedua, waṣl al-qari' 'an al-maqrū'.* Metode ini mendorong peneliti menghubungkan dirinya dengan objek kajian. Metode ini diperlukan untuk mereaktualisasi dan mengukur relevansi turath dalam konteks dan kondisi kekinian kita. Melalui dua langkah ini maka turāth akan menjadi aktual untuk konteksnya sendiri di era klasik sekaligus modern dan kontemporer.<sup>13</sup>

### **KRITIK NALAR ARAB; BAYĀNĪ, BURHĀNĪ DAN 'IRFĀNĪ**

Kaitan kritik nalar Arab dengan kebangkitan Islam paling tidak dapat ditemukan pada dua tataran, pertama, kritik nalar Arab lahir dari refleksi atas Kegagalan kebangkitan Islam, dan kedua, sekaligus sebagai upaya awal untuk merealisasikan kebangkitan Islam. Artinya, kritik nalar Arab disatu sisi dilatari oleh keprihatinan atas kegagalan kebangkitan Islam dan di sisi lain ambisi untuk mewujudkannya.<sup>14</sup>

Di atas puing-puing reruntuhan kejumudan konstruksi pemikiran Arab-Islam, tetralogi "Kritik Nalar Arab" (*Naqd al-'Aql al-'Arabī*); *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (1984), *Binyat al-'Aql al-'Arabī* (1986), *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (1990), dan *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuẓm al-Qiyām fī Thaqaḥ al-'Arabiyyah* (2001), diproyeksikan oleh al-Jābirī, dalam rangka kebangkitan dan modernisasi. Kritik Nalar Arab diharapkan mampu dijadikan sebagai batu loncatan menuju rasionalisme kritis guna mengejar ketertinggalan peradaban Arab-Islam dari kemajuan pesat Eropa Modern pasca Renaissance. Kritik Nalar Arab diandaikan mampu mendialogkan kesenjangan antara tradisi (*turāth*) dan modernitas.

Istilah nalar, membatasi kajian dan bahasan al-Jābirīhanya pada wilayah epistemologis. Produk pemikiran Arab, pandangan, teori, madhhab atau dengan kata lain ideologi berada diluar kajian al-Jābirī. Sehingga, analisa al-Jābirīmenyangkut pemikiran Arab dalam posisinya sebagai perangkat untuk menelurkan produk-produk teoritis, dan bukan produk pemikiran itu sendiri.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Bersamaan dengan itu, Al-Jābirī, menawarkan tiga langkah analitik guna mencapai objektivitas: (1) Analisa struktural. Ciri analisa struktural adalah lebih *concern* pada aspek-aspek umum ketimbang aspek parsial. Kerja analisa struktural dimulai dari pemahaman terhadap teks-teks *turāth* yang dinilai sebagai sebuah unsur-unsur dalam jaringan relasi-relasi, bukan sebagai teks-teks independen yang terpisah satu sama lain. Peneliti diharuskan memposisikan varian perspektif—yang terdapat dalam teks-teks turāth—diantara dua poros. Misalnya, poros pertama mengakomodir teks-teks turats yang menunjukkan nilai-nilai universal baku, progresif, rasional dan berpotensi difungsikan sebagai stimulus kemajuan serta perangsang modernisasi kebudayaan Arab-Islam, sementara poros kedua mengakomodir teks-teks turats berisi nilai-nilai partikular, regresif, konservatif, irasional dan berpotensi menyebabkan kemunduran dan redupnya kebudayaan Arab-Islam. (2) Analisa historikal. Secara operasional, tugas peneliti difokuskan menghubungkan objek pemikiran dalam turāts dengan konteks sosio-historisnya. Langkah ini penting ditempuh guna memotret historisitas dan genealogi pemikiran yang tengah dikaji. Analisis ini juga bermanfaat sebagai instrumen klarifikasi historis tentang kemungkinan dan ketidakmungkinan sebuah pemikiran diucapkan/ditulis oleh sang empunya. (3) Analisa ideologikal (*al-tharh al-idyuluji*). Peneliti dituntut menyibak fungsi ideologis dan sosio-politis yang diusung oleh pemikiran yang dikaji, sebab setiap pemikiran sejatinya memiliki kandungan ideologis (*al-madhmun al-idyuluji, the ideological content*). Analisa ini diyakini menjadi perangkat untuk menjadikan sebuah pemikiran dalam turāts relevan dan aktual untuk konteksnya sendiri. Lihat: M. Abed al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turāth*, 21-24.

<sup>13</sup> Al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāth*, 25.

<sup>14</sup> Persoalan kegagalan Islam nampaknya memang menjadi latar belakang bagi lahirnya berbagai pemikiran dari pemikir (Arab) Islam pada waktu belakang waktu, paling tidak sejak abad ke-19, ketika budaya (Arab) Islam bertemu dengan kebudayaan Eropa modern dalam konteks hegemoni kolonial Barat yang disertai dengan penetrasi kultural secara gradual. Issa J Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University New York Press, 1990), 12.

<sup>15</sup> Al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* cet. VI, (Beirūt: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdat al-'Arabiyyah, 2001), 14.

Nomenklatur "nalar Arab" sengaja dipilih secara teknis untuk mengecualikan "nalar Islam" ciptaan pemikir Muslim non-Arab yang menulis karya-karya dengan bahasa non-Arab, di satu sisi, serta mengecualikan pemikiran Islam yang ditulis oleh kalangan orientalis dengan bekal metodologi dan *world-view* budaya Barat, di sisi lain. Di sini, al-Jābirī membedakan nalar Arab dengan nalar Yunani dan nalar Eropa. Secara otomatis, kedua nalar tersebut di akhir tidak menjadi objek kajian al-Jābirī.<sup>16</sup> Adapun yang dimaksud dengan orang-orang Arab adalah individu yang nalarnya terbentuk, mekar, tumbuh dan berkembang di dalamnya kebudayaan Arab, yang dengan itu membentuk kerangka refrensial pokok jika malah bukan satu-satunya.<sup>17</sup>

Sebagaimana diakui, untuk mendefinisikan nalar Arab, al-Jābirī meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*al-'aql al-mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al-'aql al-mukawwan*). *al-'aql al-mukawwin* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, *al-'aql al-mukawwan* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip—bentukan *al-'aql al-mukawwin*—yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu *al-'aql al-mukawwan* memiliki relativitas dan, oleh karenanya, ia dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Penggunaan istilah nalar Arab tak lain adalah *la al-'aql al-mukawwan*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam ditengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan. Nalar ini, dalam teori Michel Foucault, disebut dengan sistem kognitif (*niḍām ma'rifi*) atau sistem pemikiran (*episteme*).<sup>18</sup>

Al-Jābirī mengakui bahwa melakukan kritik nalar Arab bukanlah pekerjaan yang mudah. Nalar Arab hanya dapat diperbarui dengan jalan mempertanyakan sekaligus melakukan kritik global secara mendalam terhadap tradisi lama. Pembaharuan pemikiran Arab atau modernisasi nalar Arab hanya akan dilecehkan sebagai sekedar surat mati (*dead letter*) selama kita tidak memperhatikan beberapa hal; terutama dalam membongkar struktur nalar yang telah kita warisi dari abad kemunduran (*'aṣr al-inḥiṭāṭ*) ini. Objek pertama yang harus dikonstruksi—dengan kritik tajam dan keras—adalah struktur nalar yang telah mengendap serta praktik analogi mekanis.<sup>19</sup> Dengan pemahaman tersebut, al-Jābirī mulai melakukan pembongkaran atas nalar Arab dengan menelusuri dan melacak (genealogi) proses paling awal yang membentuknya. Hal ini ditulis oleh al-Jabiri dalam *Takwīn al-'Aql al-Arabī*.

Tidak sia-sia, pelacakan al-Jābirī membuahkan satu kesimpulan bahwa nalar Arab terbagi dalam tiga sistem epistemologis. Al-Jābirī menyebutnya dengan sistem indikasi atau eksplikasi

<sup>16</sup> Menurut al-Jabiri, fakta-fakta historis yang ada saat ini mengharuskan kita mengakui bahwa hanya Arab, Yunani, dan Eropa yang mempraktikkan pemikiran teoritis rasional dalam bentuk yang memungkinkan dibangunnya pengetahuan ilmiah atau filosofis atau tasyri'. Bukan bermaksud merendahkan capaian peradaban yang lain, Mesir, India, Cina, Babilonia dan sebagainya, akan tetapi—bagi al-Jabiri—, struktur yang membentuk peradaban-peradabannya lebih didominasi oleh *al-la ilmiyyah*. M. Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 35-36.

<sup>17</sup> al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-Arabī*, 70.

<sup>18</sup> Ibid., 15. Klasifikasi nalar yang digelontorkan oleh Lalande tersebut dituangkan dalam karyanya yang berjudul *La Raison et Les Normes* dengan bahasa Prancis dan telah diterjemahkan dalam bentuk bahasa Arab dengan judul *al-'Aql wa al-Ma'ayir*. Melalui karya tersebut, Lalande dengan apik mengeksplorasi secara sistematis mulai dari pergerakan nalar (*harakat al-aql*) sampai pada problematika nalar diantara doktrin-doktrin dan realitas. Baca: Andrea Lalande, *al-'Aql wa al-Ma'ayir* (T.tp: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1979).

<sup>19</sup> M. Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), 32.

(*epistemologi bayānī*), sistem iluminasi atau gnostitisme (*epistemologi 'irfānī*), serta sistem demonstrasi atau pembuktian inferensial (*epistemologi burhānī*).

Secara historis, epistemologi indikasi (*bayānī*) merupakan sistem yang paling awal muncul dalam pemikiran Arab. Ia menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok (*indiginus*), seperti filologi, yurisprudensi, ilmu hukum (*fiqh*) serat *ulūm al-Qur'ān* (interpretasi, hermeneutika, dan eksegesis), teologi dealektis (ilmu kalam) dan teori sastra nonfilosofis (*naḥwu*). Konsepsi dasar dari sistem ini berupaya mengkombinasikan pelbagai metode fikih – yang dikembangkan oleh al-Shafī'ī- dengan pelbagai metode retorika, yang dikembangkan oleh al-Ja'iz. Konsepsi itu terpusat pada relasi antara ujaran dan makna, disamping nantinya dikembangkan dengan menambahkan prasyarat kepastian dan analogi.<sup>20</sup> Dari sini, dapat dikatakan bahwa *bayānī* merupakan produk murni Arab yang muncul didorong oleh faktor kognitif guna menginterpretasikan teks-teks keagamaan.

Selanjutnya, al-Jābirī menyingkap bahwa epistemologi *bayānī* sangat terpengaruh dan bersumber dari nalar Badui (*a'rabī*) yang telah disalah pahami. Dalam konteks ini, diyakini bahwa satu-satunya referensi otoritatif itu tidak hanya al-Qur'an, tetapi juga pembacaannya melalui pandangan masyarakat Arab Nomadik pra-Islam, yaitu dengan media bahasa Arab. Bahasa Arab menjadi satu-satunya mediator sekaligus kerangka referensi, karena ia adalah bahasa al-Qur'an.<sup>21</sup> Bagi al-Jābirī, hal ini merupakan konstruksi pemikiran yang telah diciptakan pada masa kodifikasi, dan telah dipergunakan sebagai legitimasi terhadap berbagai prinsip pengetahuan.

Basis penalaran dalam sistem indikasi (*bayānī*), menurut al-Jābirī tumbuh subur diarahkan oleh tiga prinsip dasar; prinsip diskontinuitas atau keterputusan (*infiṣāl*), prinsip kontigensi atau kemungkinan (*tajwīz*), serta prinsip kedekatan/keserupaan (*qiyās*).<sup>22</sup> Ketiga prinsip inilah yang kemudian berkembang dan bekerja dalam berbagai studi keislaman; studi gramatika, filologi, teologi dan hukum Islam.

Adapun sistem nalar *irfānī* masuk dalam peta epistemologi pemikiran Arab-Islam sebagai alternatif episteme *bayānī* yang dianggap gagal memberikan kesimpulan-kesimpulan meyakinkan, di satu sisi, dan sebagai basis epistemologis gerakan oposisi melawan Dinasti Abasiyyah yang berbasis *bayānī*. Menurut al-Jābirī, epistemologi iluminasi atau gnostitisme (*irfānī*) berasal dari pemikiran Timur dan tradisi pemikiran Hermetisme.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Mengenai hubungan antara ujaran dan makna, al-Jābirī membahasnya secara panjang lebar pada bab tersendiri, al-Lafdz wa al-Ma'na; Mantiq al-Lughah wa Mushkilah al-Dilalah. al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabī*, 241-248.

<sup>21</sup> Al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabī*, 241.

<sup>22</sup> Mengenai ketiga prinsip ini, al-Jābirī menjelaskan secara detail pada bab tersendiri mengenai *al-Bayān; Uṣūluhu wa Fuṣūluhu*, lihat, *Ibid.*, 241-248.

<sup>23</sup> al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabī*, 252. Hermetisme dalam terminologi al-Jābirī disebut dengan "*al-'aql al-mustaqīl*" atau "*al-la ma'quūl al-dīnī*". Menurut Festugiere, dalam *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, Hermetisme mengajarkan doktrin bahwa manusia tersusun dari dua elemen; raga materiil yang tak suci dan jiwa. Dalam jiwa manusia terdapat elemen mulia yang senantiasa bertarung dengan hawa nafsu dan, oleh karena itu, Hermes datang menjadi mediator antara Tuhan Transenden dengan manusia imanen. Hermes menjadi petunjuk kepada manusia menuju jalan keselamatan melalui cara mistik penyatuan jiwa dengan Tuhan. Hermetisme membedakan antara *mystique par introversion* (al-tasawuf bi al-inkifa') dengan *mystique par extraversion* (al-tasawuf bi al-intishār). *Mystique par introversion* adalah langkah peleburan eksistensi manusia untuk menyatu dengan Tuhan, sementara *mystique par extraversion* adalah fenomena mistik "kerasukan Tuhan" dimana Tuhan sendiri yang berusaha menyatu dengan jiwa manusia. *Mystique par introversion* dalam tradisi sufisme Arab-Islam sama dengan al-fana, al-itihad, atau wihdat al-shuhūd, sedangkan *mystique par extraversion* sejajar dengan al-hulūl. Kalangan Baṭīniyyah menyebut eksperimen penyatuan mistik ini dengan istilah al-nikah, sementara al-Ghazālī memilih istilah al-zuwaj. Pengaruh Hermetisme terhadap kebudayaan Arab-Islam dapat ditelusuri dalam doktrin sufisme, sekte

Al-Jābirī kemudian menelisik pengaruh Hermetisme secara lebih detail ke dalam konstruksi pemikiran Jābir bin Ḥayyān, Abī Bakar bin Zakariya al-Rāzī, dan sekte Ismailiyyah seperti tercermin dalam Rasāil Ikhwān al-Ṣafā serta Raḥat al-'Aql karya al-Karmani (w. 441 H). Hermetisme pun kental mewarnai sufisme Abi Hāshim al-Kufi (w. 150 H), Dhu Nūn al-Maṣri (w. 245 H), al-Junayd (w. 297 H), al-Ḥalaj, Suḥrawardi, al-Ghazālī dan dalam filsafat Ibn Sīnā. Aliran Hermetisme semakin hegemonik di tengah-tengah kebudayaan Arab dan mapan sebagai basis epistemologis bagi kekuatan gerakan Manichaeisme dan aliran Baṭiniyyah seperti Qaramiṭah, Ismailiyyah dan lain-lain. Pada periode rezim al-Ma'mun, gerakan ini semakin kuat menjadi oposisi penentang Dinasti Abbasiyyah. Untuk melawannya, al-Makmun membutuhkan strategi politik yang ilmiah dengan cara mendapuk amukan-amukan rasionalitas Muktaẓilah sekaligus menggalakkan penerjemahan filsafat Yunani ke bahasa Arab. Al-Kindi (w. 252 H), filsuf pertama Arab, tampil atas panggilan penguasa untuk meruntuhkan basis epistemologis musuh-musuh negara di satu sisi, sekaligus menghantam fuqaha dan teolog yang memusuhi filsafat Yunani, di sisi lain. Selain meruntuhkan Hermetisme Manichaeisme serta Shiah Baṭiniyyah, al-Kindi mengharmonisasikan dan mensinergikan agama dan filsafat guna melawan eksklusivitas dan tekstualitas fuqaha.

Prinsip dikotomi antara *ẓāhir* (eksoterik atau kelihatan) dan *bāṭin* (esoterik atau laten), merupakan basis utama epistemologi “warisan” Hermetisme ini. Dari sisilah nantinya dikembangkan dengan pembedaan *Ḥaqīqī-majāzī*, *tanzīl-takwīn*, dan *nubuwwah-wilāyah*. Bagi al-Jābirī, kaum sufi menyadari bahwa pengetahuan terbagi menjadi dua; pengetahuan *ẓāhir* dan *bāṭin*. *Bāṭin* mempunyai status yang lebih tinggi dalam hirarki pengetahuan gnostik.<sup>24</sup> Analogi gnostik berbeda dengan analogi indikasi (*qiyās bayānī*), dan dengan logika silogisme. Jika kedua analogi terakhir –*bayānī* dan silogisme– didasarkan pada penyerupaan langsung (*direct similarities*), maka analogi gnostic didasarkan pada penyerupaan (similaritas), ia tidak terikat oleh aturan, serta dapat memperoleh jumlah bentuk dan tingkat tak terbatas. Bagi al-Jabiri, secara mendasar terdapat tiga tipe analogi dalam epistemologi *irfānī*; *pertama*, penyerupaan yang didasarkan pada korespondensi numeris. *Kedua*, penyerupaan berdasarkan pada suatu representasi, serta *ketiga*, penyerupaan retorik dan puitis.

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah bagaimana cara atau metode yang digunakan seseorang untuk mampu mencapai pengetahuan batin (*ḥaqīqah*)? Menanggapi hal ini, al-Jabiri mengulas bahwa kaum sufi, melakukan eksperien rohani (*al-Tajribah al-Baṭiniyyah*) –baik melalui *al-riyāzah*, *al-mujāhadah*, ataupun penghayatan– sebagai sarana dan cara untuk menemukan ilmu.<sup>25</sup> Penemuan (*wijdaniyyah*) inilah yang kemudian diistilahkan dalam berbagai teori; *al-ma'rifah*, *al-ittiḥād*, *al-fanā* dan *al-ḥulūl* sesuai dengan pengalaman masing-masing.

ekstrem Shiah, Rafidāh dan Jahmiyyah. Dalam konteks ini, al-Jabiri tampak terpengaruh statemen Louis Massignon bahwa sekte Syiah ekstrem yang berdomisili di Kufah telah menelaah teks-teks Hermetisme. Oleh karena itu, "bukan hal yang aneh jika sekte Syiah adalah golongan yang pertama kali terpengaruh oleh Hermetisme, dan Islam telah mengenal Hermetisme sebelum mengenal metafisika Aristoteles", tegas Henry Corbin. Hermetisme sengaja diadopsi oleh sekte ekstrem Syiah untuk melawan basis epistemologis Dinasti Umawi dan Abbasiyyah yang mendapuk episteme bayani. Hal ini dilakukan oleh Shiah demi tercapainya tujuan merongrong kekuasaan dua dinasti tersebut. Irwan Masduki, *Kritik Nalar Arab*, makalah, <http://facebook.profile/catatanpribadi>. Diakses pada 24 November 2011. Bandingkan: 'Al-Jābirī, *Takwīn al-Aql al-Arabī*, 174-175.

<sup>24</sup> Al-Jabiri sengaja merujuk pada pendapat Abū Nasr al-Sirāj al-Ṭūsī tentang pengakuan adanya ilmu *ẓāhir* dan *bāṭin*. Pendapat ini bagi al-Jabiri lebih tepat dan bertanggung jawab daripada pengakuan kaum Shi'ah yang menyatakan ilmunya dengan ilmu batin tanpa mengakui adanya ilmu *ẓāhir*. Lihat al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabī*, 276-277.

<sup>25</sup> Al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabi*, 315.



Secara umum, penemuan tersebut merupakan puncak pengetahuan dimana seseorang telah mencapai tingkatan *al-kashf wa al-Ishrāq*.<sup>26</sup> Dari sini jelas bahwa pendekatan yang digunakan bukanlah rasio atau bahasa teks-teks keagamaan, melainkan intuisi.<sup>27</sup>

Di tengah peradaban dan nalar Arab yang gandrung akan keterpengaruhan Hermetisme dan Gnostitisme, gerakan penghidupan kembali akal dan logika filsafat, khususnya logika Aristoteles mulai digalakkan. Al-Jābirī menganggap masa al-Makmun, dengan situasi politis dan sosiologis yang mengitarinya, merupakan embrio masa kebangkitan ini. Secara historis, pada masa inilah rasionalitas agama Arab mulai bertemu dengan rasionalitas Yunani Aristoteles. Sehingga, sistem pengetahuan *burhānī* Yunani mulai bersentuhan dan menjadi basis epistemologi *burhānī* Arab.<sup>28</sup>

Tesis al-Jābirī diatas menunjukkan bahwa epistemologi *burhānī* (demonstrasi), yang didasarkan pada pembuktian inferensial, berasal dari pemikiran Yunani, khususnya Aristoteles. Jika sumber epistemologi bayani adalah teks, sedang irfani adalah *direct experience* (pengalaman langsung), maka epistemologi burhani bersumber pada realitas atau al-waqi', baik realitas alam, social, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul disebut dengan *al-'ilm al-ḥuṣūlī*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *mantiq*.<sup>29</sup>

Dalam bukunya *Takwīn al-Aql al-Arabī*, al-Jābirī menelusuri secara genealogis bahwa corak nalar burhani berkembang pada wilayah Maghribi-Andalusia. Menurut al-Jābirī, Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd, Ibnu Khaldun, serta al-Shāṭibī merupakan deretan para filosof dan pegiat ilmu yang mulai menggunakan logika dan filsafat Aristoteles yang kemudian secara otomatis disejajarkan ke dalam bingkai pemikir Arab yang berlandaskan pada sistem epistemologi *burhānī*.<sup>30</sup>

### MEMPOSISIKAN AL-JĀBIRĪ: DIALEKTIKA EPISTEMOLOGIS?

Setelah melihat tiga varian epistemologi Arab Islam sebagaimana di atas, pertanyaan yang kemudian muncul adalah dimanakah letak al-Jābirī? serta tawaran apakah yang dipandang sesuai dalam mendapatkan pengetahuan? Tidak mudah memang menjawab pertanyaan diatas, pembacaan dan penelitian secara menyeluruh terhadap karya-karya al-Jabiri adalah sebuah keniscayaan. Meski demikian, penalaran terhadap *suratan* pendapat-pendapat al-Jābirī bagi penulis dapat diupayakan sebagai pengantar dalam memahami posisi dan sikap al-Jābirī terhadap ketiga epistemologi ini.

Pada prinsipnya, Modernitas dan kebangkitan kebudayaan dan pemikiran Arab bagi al-Jābirī hanya bisa diwujudkan dengan membumikan kontribusi pemikiran rasional-empirik Andalusia-Maghribi yang direpresentasikan oleh Ibn Hazm di bidang fikih berbasis sillogisme Aristotelian, al-Shāṭibī dengan epistemologie *juridique* yang menghiraukan spirit utilitarianistik maqāṣid sharī'ah, Ibn Bajjah serta Ibn Rushd di bidang filsafat Aristotelian murni, Ibn Khaldun di bidang sosiologi, Ibn Madha al-Qurṭubī di bidang pembaharuan gramatika Arab dan lain-lain.

<sup>26</sup> Al-Jābirī, *Takwin al-Aql al-Arabī*, 180.

<sup>27</sup> Ibid., 180.

<sup>28</sup> Ibid., 238.

<sup>29</sup> Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 213. Bandingkan dengan al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabī*, 315.

<sup>30</sup> Pensejajaran al-Jābirī terhadap model dan sistem berfikir tokoh-tokoh tersebut terkesan dipaksakan. Generalisasi bahwa mereka melakukan pendekan filsafat Aristotelian sangat bernuansa ideologis, yaitu ideology sentralisasi maghrib-Andalusia sebagai pusat kebangkitan Islam. Lihat, George al-Ṭarabīṣi, *Naḍariyat al-Aql* (Beirut: Dār al-Sāqī, 1999).

Rasionalisme empirik Andalusia-Maghribi adalah satu-satunya episteme yang mampu membangkitkan modernitas kebudayaan Arab, sebagaimana ia telah mampu menjadi inspirasi modernitas dan rasionalitas Eropa. Pemikiran Andalusia memiliki “integralitas” yang termanifestasikan dalam sejumlah prinsip dan konsep yang khas; berbasis pada observasi empirik dan inferensi rasional Aristotelian sebagai alternatif konsep analogi alam gaib dengan alam fisik (*qiyās al-ghaib 'alā al-shāhid*), berbasis *maqāṣid al-shar'ī* sebagai alternatif dari fikih yang terkungkung pada aksara, dan berbasis konsep kausalitas sebagai alternatif dari konsep fatalistik. Epistemologi rasional Andalusia juga dicirikan dengan upaya memposisikan filsafat dan shariat secara proporsional sesuai jalan masing-masing dalam mencari kebenaran. Epistemologi rasional Andalusia tidak mengharmonisasikan filsafat dan shariat secara eklektik. Rasionalitas epistemologi Andalusia dinilai murni Aristotelian, terhindar dari pengaruh neo-Platonisme dan Hermetisme, karena para filosof Andalusia langsung merujuk pada karya primer Aristo.

Keyakinan al-Jābirī di atas menunjukkan bahwa epistemologi *burhānī*, yang kemudian dialamatkan kepada para filosof Maghribi-Andalusia mendapatkan porsi yang cukup ideal dalam sikap dan antusias al-Jābirī. Tidak tanggung-tanggung, al-Jābirī meyakini bahwa sistem epistemologi yang seperti mereka itulah (baca: *burhānī*) yang harus ditumbuh kembangkan dalam dunia pemikiran dan peradaban Islam demi tercapainya kebangkitan Islam.

Secara khusus, al-Jābirī menawarkan semangat Ibn Rushd (*the Averrois spirit*) sebagai seruan dan langkah dalam menghidupkan kembali kesadaran akan universalitas dan historisitas pengetahuan. Dengan memasukkan kembali semangat Ibn Rushd-mendefinisikan pola hubungan kita dengan tradisi, serta pemikiran universal kontemporer-, maka sebenarnya ini sama halnya dengan merujuk pada spirit Cartesian di Prancis yang memberi ciri khas pada pemikiran Prancis, atau spirit empirisime di Inggris yang memberi ciri khas pada pemikiran Inggris. al-Jābirī menegaskan bahwa pemikiran Ibn Rushd dapat diadaptasi bahkan disesuaikan dengan dengan masa kita, karena ia sesuai dengan filsafat Barat dalam beberapa poin; rasionalisme, realism, metode aksiomatik, dan pendekatan kritis. Dengan demikian, mengadopsi spirit Ibn Rushd berarti memutuskan diri dari spirit “ketimuran” Ibn Sina, yaitu sebuah spirit gnostik yang menawarkan sebuah pemikiran gelap (*gloom thinking*).<sup>31</sup>

Dari berbagai sikap dan pernyataan di atas, penulis meyakini bahwa diantara tiga epistemologi Arab Islam -sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya-, al-Jābirī lebih condong kepada sistem epistemologi *burhānī*. Selain demi meraih pembaharuan dan kebangkitan peradaban Islam, bagi al-Jābirī epistemologi *burhānī* mampu memberikan kontribusi dan melakukan kritik konstruktif terhadap dua epistemologi lainnya. Inilah yang kemudian al-Jabiri menulis dalam kitabnya *binyah al-Aql al-Arabi* satu bab tersendiri tentang peran burhani dalam epistemologi bayani dan irfani.<sup>32</sup> Menurut penulis, catatan al-Jabiri tersebut memberikan ruang untuk melakukan kajian dan pendalaman akan kemungkinan terjadinya dialektika epistemologis diantara ketiga epistemologi Arab-Islam tersebut.

Jika diperhatikan, sikap al-Jābirī seperti diatas –mengkritik habis-habisan metode *irfānī* dengan kemudian menawarkan metode *burhānī alā* Ibnu Rushd- secara tidak langsung menunjukkan sikap inkonsistensi al-Jabiri. Artinya, penolakan al-Jābirī terhadap gaya Marxis dalam pembacaan turas tidak sepenuhnya diindahkan pada kritik nalar yang digagasnya. Tampak bahwa sikap al-Jābirī yang mengedepankan salah satu metode dengan menyingkirkan metode lainnya merupakan bentuk keterpengaruhannya terhadap pembacaan model Marxis.

<sup>31</sup> Al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, 182.

<sup>32</sup> Al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-Arabi*, 477.

## **FAHM AL-QUR'ĀN AL-KARĪM ḤASBA TARTĪB AL-NUZŪL, RELEVANSI ATAU UJI KONSISTENSI?**

Untuk mencari relevansi penemuan al-Jābirī dalam studi Islam, penulis mencatat bahwa paling tidak terdapat dua tawaran al-Jābirī; *pertama*, pembacaan secara epistemologis (*bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī*), dan *kedua*, pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'aṣirah*, *al-faṣl wa al-waṣl*).

Pada dasarnya, pembacaan epistemologis sebagaimana yang ditawarkan oleh al-Jābirī telah banyak menginspirasi pengembangan kajian ke-Islam-an. Amin Abdullah, dengan segala modifikasi dan pengembangannya kembali menawarkan pendekatan tiga macam epistemologi tersebut dalam pengembangan pemikiran Islam kontemporer, khususnya bagi kajian Islam diperguruan tinggi.<sup>33</sup>

Dalam lingkup yang lebih kecil, kajian al-Qur'an dan tafsir misalnya, pembacaan epistemologis juga dapat diterapkan dalam membaca kecenderungan dan karakter penafsiran. Setidaknya, pembacaan seperti ini akan memberikan kontribusi dalam memahami karakteristik penafsir untuk kemudian diposisikan sesuai kecenderungannya, apakah penafsir tersebut termasuk dalam kategori penafsir *bayānī*, *'irfānī*, *burhānī* atau seperti apa. Abdul Mustaqim misalnya, ketika ia menggunakan pembacaan epistemologis dalam mengkaji pemikiran Riffat Hasan tentang isu-isu Gender, ia menyimpulkan bahwa pemikiran Riffat Hasan tergolong dalam pemikir *bayani* berwajah *burhānī*.<sup>34</sup> Penulis meyakini bahwa diluar kedua penulis di atas, pembacaan epistemologis yang ditawarkan al-Jabiri banyak diapresiasi dan dijumpai pada berbagai karya sesuai objek dan bidang kajian tertentu.

Adapun relevansi pembacaan kontemporer dengan prinsip *al-faṣl wa al-waṣl*, al-Jābirī sebenarnya telah mencoba mengaplikasikan prinsip tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Penafsiran al-Jābirī kemudian dituangkan dalam tiga jilid buku tafsir dengan judul *Fahm al-Qur'ān al-Karīm; al-Tafsīr al-Ḥādīh Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Dengan demikian, patut kiranya mengkaji beberapa penafsiran al-Jabiri guna membuktikan konsistensi *al-faṣl wa al-waṣl* serta sebagai pembacaan dalam menguak kecenderungan epistemologi al-Jābirī.

Pada penafsiran surat al-Duhā misalnya, dalam mengawali penafsirannya, al-Jābirī terlebih dahulu mencantumkan riwayat-riwayat yang menyingkap historisitas ayat. Hal ini dilakukan untuk menelusuri hubungan antara teks yang diwahyukan dengan kondisi Muhammad dan realitas masyarakat Arab. Dalam penulusurannya, meski riwayat yang menunjukkan kesedihan Muhammad disebabkan *al-faṭrah* -berkualitas ṣahih- dianggap mayoritas penafsir sebagai konteks turunnya ayat, al-Jābirī menilai bahwa riwayat tersebut tidak sesuai dengan struktur, konteks dan logika ayat, khususnya hubungan ayat ke-4 (*wa lā al-akhiratu khair laka min al-ūlā*) dengan ayat sebelumnya.<sup>35</sup> Dalam tahapan ini, al-Jabiri tampak konsisten dalam mencari objektifitas ayat al-Qur'an dengan prinsip *al-faṣl*.

Selanjutnya, dalam rangka menjadikan ayat-ayat pada al-Duhā aktual dan sesuai perinsip *al-waṣl*, melalui *ta'liq* al-Jābirī menjelaskan secara filosofis hubungan waktu malam dan dhuha, disamping memaknai ulang ayat ke-4 dengan makna petunjuk diwaktu kecil dan remaja (*al-ūlā*), serta kenabian di masa kedewasaan dan kematangan (*al-ākhirah*). Pada tahapan selanjutnya, al-Jābirī memaknai surat ini sebagai pandangan dan sikap Allah dalam melihat realitas Arab yang

<sup>33</sup> Lihat selengkapnya dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 200-226.

<sup>34</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Yogyakarta: Logung, tt), 222-223.

<sup>35</sup> Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Karim; al-Tafsīr al-Waḍīh Ḥasba Tartīb al-Nuzul*, jilid I (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-Arabiyyah, 2008), 55.

penyempitan dengan ketimpangan sosial, penindasan ada dimana-mana, terlebih penindasan terhadap anak yatim.<sup>36</sup>

Gaya penafsiran al-Jābirī di atas, bagi penulis, merupakan suatu terobosan dan keberanian tersendiri. Penolakan al-Jābirī terhadap riwayat historitas (*sabab al-nuzūl*) surat al-Dūhā dengan lebih memilih logika struktur ayat merupakan cermin “ke-*burhānī-an*” pemikir asal Maroko ini. Rasionalitas teks harus lebih diperhatikan daripada keshahihan riwayat yang tidak mengindikasikan adanya hubungan teks dan konteks.

## SIMPULAN

Cita-cita al-Jābirī untuk membumikan pembacaan kontemporer (*qirā’ah mu’aṣirah*) terhadap *turāth* sebenarnya telah diwujudkan dalam penulisan berbagai karya dan penemuannya tentang variasi epistemologi Islam. Kritik nalar Arab, merupakan sebuah bentuk kajian al-Jābirī yang berupaya menggali kembali semangat filsafat Islam sesuai jargon yang selalu digaungkannya *ja’lu al-turāth mu’aṣiran li nafsihī wa mu’aṣiran lanā*. Akan tetapi, sungguh sangat disayangkan, ketidak berpihakannya terhadap nalar *irfānī* secara tidak langsung telah menodai salah satu semangat prinsip pembacaan kontemporer yang ia rumuskan, yakni anti Marxis.

Meski demikian, di luar kesan “narsisme” al-Jābirī dalam klasifikasi tokoh pendukung terkait bingkai *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*, dapat dipastikan bahwa banyak kalangan menganggap penemuan al-Jābirī merupakan salah satu bentuk revolusi metodologis dalam pembacaan turath, yaitu pembacaan secara epistemologis. Model pembacaan seperti ini dapat ditumbuh kembangkan dalam kajian-kajian Islam. Sebaliknya, kritik konstruktif serta penelitian lanjutan -dalam rangka verifikasi maupun falsifikasi- terhadap pembacaan epistemologis al-Jābirī juga dalam rangka pengembangan dan penemuan ilmiah dalam bingkai filsafat Islam, khususnya epistemologi Islam.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University New York Press, 1990.
- Ḥanafī, Ḥassan. *al-Turāth wa al-Tajdīd*. cet. IV. Kairo: al-Mu’assasah al-Jami’iyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī’, 1992.
- Harmaneh, Walid. “kata pengantar” dalam M. Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. terj. Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Jābirī (al), M. ‘Abid. *al-Turāth wa al-Ḥadathah*. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Binyah al-‘Aql al-Arabī; Dirāsah Taḥlīliyyah Naqḍiyyah li al-Nudzūm al-Ma’rifah fī al-Thaqāfah al-Arabiyyah*, cet. III. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Fahm al-Qur’ān al-Karīm; al-Tafsīr al-Ḥadīth Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, jilid I. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 2008.

<sup>36</sup> Ibid., 56-57.

- \_\_\_\_\_. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Nahnu wa al-Turāth: Qirā'ah Mu'aşirah fī Turāthinā al-Falsafī*. Cet. VI. Beirut: al-Markāz al-Tsaqāfi al-Arabī, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Problem Peradaban; Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam, dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri. Yogyakarta: Belukar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Takwīn al-'Aql al-Arabī*. Cet. VI. Beirut: Markāz Dirāsat al-Wiḥdat al-'Arabiyyah, 2001.
- Jurnal *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadith*. Vol. 11, No. 1, Januari 2010.
- Jurnal *Esensia*, Vol. 11, No. II, 2010.
- Lalande, Andrea. *al-'Aql wa al-Ma'ayir*. T.tp: al-Hai'ah al-Mişriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1979.
- Masduki, Irwan. *Kritik Nalar Arab*, makalah, <http://facebook.profile/catatanpribadi>.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung, tt.
- Ṭarabishi (al), George. *Nażariyat al-Aql*. Beirut: Dār al-Sāqī, 1999.
- Qadafy, Muammar Zayn. *Yang Membela dan Yang Menggugat*. Yogyakarta: Interpena, 2011.