

KRITIK NALAR *IRFĀNĪ* PERSPEKTIF MUHAMMAD ‘ABID AL-JĀBIRĪ

Fahmy Farid Purnama

Alumni Prodi Filsafat Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email; fahmy.farid@yahoo.co.id

Abstract: *'Irfānī criticism is motivated by al-Jābirī's anxiety that claims superiority intuition of human rationality. It means that 'irfānī does not realize sense authority in the process of knowledge construction, to be questioned, and even sued. Al-Jābirī assumes that 'irfānī actually does not represent the highest reasoning models that are able to enrich truthful. Mystics claim that 'irfānī is unreasonable because the level of its reasoning is higher than human brain. Furthermore, it could not be proven by scientific objectively, just imaginative intuition. Moreover, its reasoning is irrationality and consists of mythological elements and fantasy. In hence, 'irfānī is the lowest rungs of Arabian Islamic epistemology which has lost its critical dimension.*

المخلص: خلفية النقد على العقل العرفاني من الجابري بسبب النظر بأن الحدس والحواس أعلى من العقل. وهذا بمعنى أن العقل العرفاني شك في صدق العقل في تنظيم مجموعة المعرفة، ولهذا يحتاج إلى إعادة النظر والسؤال. ورأى الجابري أن العقل العرفاني ليس يعترض على المصدر الأساسي للحصول على أعلى الحقيقة. قول الصوفيين أن العقل العرفاني أعلى من العقل لا أساس له لأنه جاء من مجرد الخيال الذي لا يمكن أن يثبت بحقائق علمية بل كان العقل العرفاني هو صورة من اللاعقلانية المليئة بالعناصر الأسطورية والخيال. وهكذا، في الحقيقة يقع العقل العرفاني أدنى درجات في نظرية معرفية العربية الإسلامية التي فقد من مجال نقده.

Abstrak: Kritik atas nalar *'irfānī* dilatarbelakangi oleh kegelisahan al-Jābirī atas klaim superioritas intuisi atas rasionalitas manusia. Artinya, nalar *'irfānī* tengah mencurigai otoritas akal dalam proses konstruksi pengetahuan, dipertanyakan ulang, bahkan digugat. Menurut al-Jābirī, nalar *'irfānī* sejatinya tidak merepresentasikan model nalar tertinggi yang mampu mencapai puncak kebenaran. Klaim para mistikus atau gnostikus bahwa tingkatan nalar *'irfānī* berada di atas akal tidaklah berdasar, karena pijakannya hanyalah intuisi-imaginatif yang tidak bisa dibuktikan secara objektif-ilmiah. Bahkan nalar *'irfānī* merupakan citra irrasionalitas manusia yang dipenuhi unsur mitologi dan khayalan belaka. Dengan demikian, sejatinya nalar

'*irfānī* berada pada tingkatan terendah dari epistemologi nalar Arab-Islam yang telah kehilangan dimensi kritisnya.

Kata Kunci; *Turāth*, '*Aṣr al-Tadwīn*, *al-Zamān al-Ṭaqāfī*, *la raison constituante* (*al-'Aql al-Mukawwin*), *La Raison Constituée* (*al-'Aql al-Mukawwan*)

PENDAHULUAN

Keterpurukan bangsa Arab di tengah hegemoni peradaban Barat modern, baik pada aspek pemikiran, sosial, politik, hingga ekonomi, memantik banyak intelektual Arab untuk meneliti sebab-sebab dan solusi pemecahannya. Pelbagai proyek kebangkitan diwacanakan, namun selalu saja mengalami kebuntuan. Bangsa Arab seolah kebingungan untuk menemukan jalan terbaik agar keluar dari keterpurukan peradaban; apakah dengan memutus total tradisi lalu beralih pada paradigma modernisme Barat, ataukah kembali kepada nilai-nilai tradisi bangsa Arab-Islam perdana sebagai paradigma alternatif dan orisinil. Dua perspektif inilah yang menjadi lahan sengketa wacana intelektual Arab kontemporer.

Mengacu pada pemetaan al-Jābirī, kecenderungan dikotomik wacana intelektual Arab dalam upaya keluar dari keterpurukannya terejawantahkan ke dalam tiga tipologi dasar. *Pertama*, sikap modernis (*al-'aṣrāniyyah*) yang menjadikan capaian Barat modern sebagai model paradigma peradaban masa kini dan masa depan peradaban Arab. *Kedua*, sikap tradisional (*salafīyyah*) yang menganggap bahwa capaian peradaban Arab-Islam perdana, sebelum terjadi—sebagaimana diasumsikan mereka—pelbagai penyimpangan dan kemunduran, dianggap sebagai model paling relevan dalam menghadapi dominasi modernitas Barat. *Ketiga*, sikap ekletis (*intiḡāiyyah*) yang berusaha mencari unsur-unsur terbaik dari paradigma Barat modern dan capaian peradaban Arab-Islam klasik, kemudian memadukan keduanya dalam sebuah paradigma baru.¹

Al-Jābirī melihat gagalnya proyek kebangkitan bangsa Arab bukan sekedar persoalan pilihan atau harmonisasi dua paradigma belaka, sebagaimana terpetakan dalam tiga wacana di atas. Poros persoalannya lebih pada sikap bangsa Arab yang hanya menduplikasi (*al-izdiwājiyyah*) peradaban modern pada tataran realitas material semata, seperti ekonomi, sosial, politik dan pendidikan, tanpa memperhatikan aspek spirit peradabannya. Artinya, pengembangan peradaban bangsa Arab hanya sebatas mengadopsi sektor-sektor material peradaban Barat modern saja. Sedangkan pada tataran pemikiran dan spirit modernitas, bangsa Arab masih terkungkung dalam kebingungan paradigmatik, lalu terjebak dalam perseteruan paradigma antara

¹ Menurut al-Jābirī, kemunculan tiga model paradigma intelektual Arab ini merupakan dampak langsung perseteruan ideologis antara fundamentalisme dengan modernisme, liberalisme dengan sosialisme, hingga regionalisme dengan nasionalisme, yang berusaha mengukuhkan diri di tengah arus modernitas. Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Ishkāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir* (Markāz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiah: Beirut, 2010), cet. VI, 15-17

modernis, tradisional, dan ekletis.² Dengan demikian, perlu suatu wacana proyek kebangkitan yang lebih fundamental, karena pada dasarnya polemik pemikiran Arab kontemporer semacam ini masih hanya berkutat pada persoalan pilihan, belum menyentuh aspek paling mendasarnya.

Jika banyak pemikir yang masih larut dalam perseteruan ideologis yang menjadi konsekuensi langsung dari persoalan pilihan tadi, penekanan proyek al-Jābirī lebih tertuju pada kritik nalar (*naqd al-‘aqli*). Baginya kritik nalar—baik kritik atas sejarah formasi ataupun struktur epistemologi nalar Arab—merupakan permulaan terpenting dalam setiap proyek kebangkitan karena menyentuh aspek paling fundamental.³ Proyek kebangkitan al-Jābirī dengan titik tolak kritik nalar ini dilakukan agar peradaban Arab keluar dari kebingungannya.

Dalam proyek kritik nalar Arab, al-Jābirī menjadikan *turāth* (tradisi) Arab-Islam yang terformulasikan pada era kodifikasi (*‘asr al-tadwīn*) sebagai acuan paradigmatis kritik nalar Arab. Era kodifikasi sangatlah penting mengingat seluruh gambaran tentang era jahiliah, era Islam, dan sebagian besar era Dinasti Umayyah tertentun rapi pada era tersebut, bahkan membentang hingga masa setelahnya, kemudian membentuk realitas pemikiran dan kebudayaan peradaban Arab secara umum.⁴ Dalam arti lain, implikasi era kodifikasi tidak hanya membentuk gambaran masa lalu, namun sekaligus menjadi acuan dan titik tolak proyeksi masa kini dan masa depan.

Melalui kajian mendalam atas *turāth* yang terformulasi secara sistematis pada era kodifikasi ini, al-Jābirī berhasil memetakan corak nalar Arab-Islam secara umum ke dalam tiga tipologi: *bayāni*, *‘irfānī*, dan *burhānī*. Makalah ini sendiri berusaha menjelaskan proyek kritik nalar *‘irfānī* (gnostik) dalam perspektif al-Jābirī. Kritik nalar *‘irfānī* penting, mengingat nalar *‘irfānī* merepresentasikan aspek irrasionalitas manusia dalam memahami agama (*al-lā māqūl al-dīnī*) dengan metode intuitifnya (*kashf*). Hal ini ditengarai menjadi awal mula perkembangan pemahaman keagamaan yang sarat unsur mitologi dan khayalan belaka, sekaligus memicu stagnasi kebudayaan dan peradaban Arab itu sendiri.

RUMUSAN MASALAH

Berbeda dengan peradaban Yunani yang merepresentasikan peradaban filsafat, atau Eropa modern sebagai peradaban Ilmu pengetahuan dan teknik, maka capaian puncak peradaban Arab-Islam merupakan representasi dari peradaban fikih. Baik secara kuantitas maupun kualitas, fikih menjadi cerminan paling original dan jernih dari perkembangan kebudayaan Arab-Islam. Bingkai peradaban yang dikonstruksi oleh tradisi fikih ini telah membentuk sebuah pertautan realitas dengan kesadaran

² Ibid., 19

³ Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Markāz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiah: Beirut, 2009), cet. X, 5.

⁴ Ibid., 62

berbangsa Arab-Islam yang tidak hanya mempengaruhi perilaku, namun juga cara berfikirnya.⁵ Pengaruh fikih yang sangat mengakar dalam peradaban Arab-Islam inilah yang membentuk struktur nalar *bayānī*.

Hanya saja, dominasi nalar *bayānī* dalam kebudayaan Arab-Islam⁶ tidak serta-merta menafikan corak nalar lainnya. Seperti halnya nalar *bayānī* yang tersistematisasikan pada era kodifikasi, irrasionalitas agama (*al-lā ma'qūl al-dīnī*) juga mengalami geliat yang sama. Jika nalar *bayānī* mendasarkan pengetahuannya pada interpretasi *naṣ* (al-Qur'an dan Sunnah) yang tidak pernah keluar dari pertautan antara 'asal-cabang,' 'kata-makna,' dan '*naṣ/substansi-qiyās/aksidensi*,' maka potret irrasionalitas agama ini direpresentasikan oleh corak nalar yang mendasarkan teori pengetahuannya pada ilham (*al-kashf*). Dengan demikian, penekanan pada aspek batin (spiritual) atas segala sesuatu akan lebih diutamakan daripada aspek zahir (material). Nalar '*irfānī*' tidak pernah keluar dari pertautan antara 'zahir-batin' dan '*al-wilāyah-al-nubuwwah*.'

Bagi al-Jābirī, geliat nalar '*irfānī*' dalam peradaban Arab-Islam telah mengukuhkan aspek irrasionalitas agama yang memicu stagnasi kebudayaan dan peradaban Arab itu sendiri. Artinya, wacana keagamaan yang berkembang dari epistemologi '*irfānī*' cenderung mengarah pada upaya mitologisasi agama. Tak ayal, kritik atas nalar '*irfānī*' menjadi keniscayaan untuk mengeluarkan dari keterpurukan bangsa Arab.

Upaya pembacaan kritis terhadap konstruksi nalar '*irfānī*' ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan al-Jābirī atas klaim superioritas intuisi atas rasionalitas manusia. Otoritas nalar '*irfānī*' tengah mencurigai kapasitas akal, mempertanyakan ulang, bahkan menggugatinya. Dalam konfigurasi nalar Arab, akal telah dianaktirikan dan tidak diberikan ruang untuk menemukan kreatifitasnya dalam membangun peradaban Arab.

Kritik atas nalar '*irfānī*'—baik sebagai metode pengetahuan (*al-manhaj*) maupun sebagai wacana keagamaan (*al-ru'yah*)—ditelisik dari dua sudut pandang; analisa formatif (*al-tahlīl al-takwīnī*) dan analisa strukturasi (*al-tahlīl al-binyawī*). Pada aspek formatif, al-Jābirī berusaha melacak originalitas dan alur kesejarahan nalar '*irfānī*'. Dengan menjadikan era kodifikasi sebagai pijakan awal analisa, sebagaimana dijelaskan dalam buku berjudul *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, al-Jābirī berusaha mencari pertautan antara *al-'irfānī* dengan ilmu-ilmu tradisional (*'ilm al-awāil*) yang berakar

⁵ Ibid., 96

⁶ Jika melacak pada motif awal adanya dominasi nalar *bayānī*, harus dipahami terlebih dahulu bahwa Islam memosisikan al-Qur'an sebagai sumber doktrinal agama. Di dalamnya terkandung seluruh wacana keagamaan (*al-khithāb ad-dīnī*), baik dalam konteks teologi (*uluhiyyat*), ekskatologi (*ma'ād*), propetik (*nubuwwah*), hingga manusia (*insāniyāt*). Tak ayal, Islam perdana sangat berkelindan dengan upaya umat muslim mengejawantahkan pesan Tuhan melalui aktifitas penafsiran Al-Qur'an. Hal ini sangat berbeda dengan peradaban Yunani yang dicirikan sebagai peradaban akal, ataupun Mesir kuno sebagai peradaban setelah kemitian, keterikatan peradaban Islam dengan *naṣ* Al-Qur'an menjadikannya dicirikan sebagai peradaban teks (*hadlārah al-nash*). Lihat Naṣr Ḥamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Nāṣ; Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān* (al-Markāz al-Tsaqafī: Beirut, 2005), cet. VI, 24-25

dari tradisi Hermes. Lain pada itu, al-Jābirī mencoba mengurai proses enkulturasi (pembudayaan) nalar ‘*irfānī*’ ke dalam tradisi Islam. Adapun dalam aspek struktural, al-Jābirī berusaha mengurai pengertian dan mekanisme nalar ‘*irfānī*’. Melalui buku *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī*, pertautan antara ‘zahir-batin’ ataupun ‘*al-wilāyah-al-nubuwwah*’ didedah sedemikian rupa sehingga tampil dalam strukturnya yang khas.

KERANGKA UMUM PROYEK KRITIK NALAR AL-JĀBIRĪ

Secara umum, kritik al-Jābirī ditujukan pada nalar Arab-Islam yang menubuh dalam *turāth*. Tidak seperti pemikir modernis yang memandang bahwa *turāth* hanyalah warisan peradaban klasik yang harus tetap didudukkan dalam kerangka masa lalu dan melakukan pemutusan total dengannya, al-Jābirī justru kukuh dengan *turāth*. Baginya, *turāth* bukan sekedar objek akademis *an sich*, atau dipahami sebatas kajian tambahan dalam proyek modernisasi. *Turāth* justru merupakan akar kesadaran, kebudayaan, dan identitas paling otentik dari peradaban Arab, sekaligus yang membedakannya dari peradaban lain.

Pengertian *turāth* sendiri merupakan warisan pemikiran, filsafat, kebudayaan, pemahaman keagamaan, kesenian hingga kesusastraan Arab klasik. *Turāth* dibentuk oleh pelbagai pengalaman komunal masyarakat Arab, lalu menubuh dan mengejawantah dalam setiap perilaku maupun penanda budaya, seperti legenda, pepatah, sindiran, ironi, puisi, bahkan ideologi. Sebagai tempat menyimpan endapan-endapan ingatan kolektif bangsa Arab, *turāth* menjadi cara khas keberadaan mereka, baik secara sadar ataupun tidak. Dengan kehadiran-penghadiran secara berulang, *turāth* menjadi momen perjumpaan kesadaran tiap elemen masyarakat yang terikat oleh ingatan kolektif tersebut. Tak ayal, *turāth* sangat mempengaruhi perilaku dan cara mereka memahami apa yang dimaksud dengan diri, masyarakat, kebudayaan, hingga keyakinan beserta pelbagai proyeksi dan manifestasinya.

Dalam proyek kritik nalar al-Jābirī inilah *turāth* menjadi titik tolak proyek kebangkitan Arab. Karena bagi al-Jābirī, persoalan keterpurukan bangsa Arab sejatinya berkuat pada cara mereka memahami dan memperlakukan *turāth*-nya yang cenderung bergerak sirkular (*al-fahm al-turāthi li al-turāth*), tidak bergerak ke arah pembaharuan (*al-fahm al-hadāthi li al-turāth*).⁷

Untuk memahami kerangka umum proyek kritik nalar Arab al-Jābirī, khususnya terkait nalar ‘*irfānī*’ dan pelbagai warisan *turāth*-nya, penguraian terkait titik tolak pemikirannya menjadi penting dijadikan permulaan analisa. Dalam hal ini, kritik nalar Arab al-Jābirī selalu berpijak pada tiga asumsi dasar, (1) Nalar (*al-‘aql*) dan proyeksi kebudayaan Arab. (2) Era kultural (*al-zaman al-thaqāfi*) sebagai era ketidaksadaran kognitif bangsa Arab. (3) Era kodifikasi (*‘aṣr al-tadwīn*) sebagai frame referensial kritik nalar Arab.

⁷ Muḥammad ‘Abid Al-Jābirī, *Al-Turāth wa Al-Hadātsah* (Markāz Dirāsāt Al-Waḥdah Al-‘Arabiah: Beirut, 1991), Cet. I, 15.

a. Nalar (*al-`aql*) dan Proyeksi Kebudayaan Arab-Islam

Untuk menganalisa proses keterbentukan nalar Arab dan proyeksi kebudayaannya, al-Jābirī terlebih dahulu menjernihkan pengertian kata *al-`aql*.⁸ Ia sengaja menggunakan kata *al-`aql* (nalar), bukan *al-fikr* (pemikiran), sebagai strategi awal untuk menghindari kesalahpahaman mendasar yang malah akan melencengkan dari maksud proyek kritisnya. Menurutnya, penggunaan kata *al-fikr* yang berkembang cenderung hanya mengacu pada muatan atau isi suatu pandangan tertentu, baik dalam konteks pandangan ideal-moral, doktrin sektarian/madzhab, hasrat sosial-politik, ataupun muatan lainnya.⁹

Bagi Al-Jābirī, jika pengertian kata *al-fikr* hanya dimaknai sebatas muatan pemikiran, maka *al-fikr* sama sekali tidak berbeda dengan ‘ideologi.’ Sedangkan pengertian dasar kata *al-fikr* bukan hanya tertuju pada muatan pemikiran (*majmu` al-afkār dhātuhā*) *an sich*, namun juga pada perangkat yang memproduksi pemikiran (*‘adāt li intāj al-afkār*). Sederhananya, kata *al-fikr* memuat dua aspek mendasar, yaitu ideologi (produk dari model berfikir yang dibentuk oleh realitas khususnya) dan epistemologi (pandangan dan teori kebenaran yang mencerminkan realitas suatu peradaban semata).¹⁰ Dengan demikian, batasan awal kata *al-`aql* sejatinya adalah makna *al-fikr* ditinjau dari dua aspeknya tersebut. Namun mengingat fokus kritik al-Jābirī tertuju pada kritik epistemologi, maka pengertian *al-`aql* di sini lebih pada perangkat berfikir, bukan produk pemikiran.

Untuk mendukung analisisnya, al-Jābirī meminjam konsep Andre Lalande yang membagi *al-`aql* menjadi dua macam. *Pertama*, ‘nalar pembentuk’ (*la raison constituante/al-`aql al-mukawwin aw al-fā’il*), yaitu kapasitas kognitif atau bakat intelektual (*al-malakah*) manusia yang mampu mencari dan menemukan prinsip-prinsip umum dan niscaya dari pelbagai hubungan segala sesuatu. Dalam pengertian lain, ‘nalar pembentuk’ atau ‘akal murni’ merupakan aktifitas intelektual manusia yang mampu mengkaji, menelaah, dan merumuskan pelbagai konsep dan prinsip dasar segala sesuatu. *Kedua*, ‘nalar terbentuk’ (*la raison constituée/al-`aql al-mukawwan aw al-sā’id*), yaitu kumpulan prinsip dan kaidah dasar yang dijadikan pijakan awal setiap proses berfikir dan berargumentasi. Atau semacam ‘akal budaya’ yang berkerja dalam kerangka epistemologis untuk memperoleh suatu pengetahuan.¹¹

Adapun yang dimaksudkan al-Jābirī dengan ‘nalar Arab’ dalam kritiknya adalah ‘nalar terbentuk’ (*al-`aql al-mukawwan*). Karena pada prinsipnya, ‘nalar pembentuk’—atau biasa diistilahkan sebagai *al-quwwah al-nātiqah*—lebih sebagai

⁸ Dalam hal ini, proyek al-Jābirī berbeda dengan Arkoun. Dalam analisa Ali Harb, Arkoun cenderung membincang identitas Islam secara umum karena ia melihat postulat awal yang digunakannya terkait keislaman. Tak ayal, proyek kritiknya adalah ‘Kritik Nalar Islam’ (*Naqd al-`Aql al-Islāmī*). Sedangkan postulat awal al-Jābirī lebih didorong oleh spirit nasionalisme bangsa Arab. Sehingga proyek kritiknya adalah ‘Kritik Nalar Arab’ (*Naqd al-`Aql al-`Arabī*). Selengkapnya lihat: ‘Alī Harb, *Naqd al-Naṣ*, (Al-Markāz al-Tsaqāfi al-`Arabī: Beirūt-Libanon, 2005), 115-116

⁹ Al-Jābirī, *Takwīn al-`Aql al-`Arabī*, 11.

¹⁰ Ibid., 12-14.

¹¹ Ibid., 15.

pembeda antara manusia dan binatang secara umum. Sedangkan ‘nalar terbentuk’ selalu berbeda pada setiap masa, bahkan berbeda antara satu individu dengan individu lainnya. Dalam pengertian lain, ‘nalar terbentuk’ selalu menerima dan mengalami perubahan.¹² Terlepas dari kritik George Tharabishi yang menilai al-Jābirī keliru dalam menisbatkan pengertian *la raison constituante* dan *la raison constituée* kepada Lalande, ataupun pelbagai kerancuan-kerancuan konsepsinya,¹³ proyek kritik nalar Arab al-Jābirī selalu bermula dari pemahaman *al-`aql* tersebut.

Sebagai kumpulan kaidah dasar yang dijadikan pijakan awal proses berfikir, nalar Arab tentunya memiliki pengertian dan mekanisme yang khas. Untuk mengurai kekhasan ini, al-Jābirī melakukan analisa perbandingan dengan kebudayaan Yunani dan Eropa modern. Walaupun terdapat peradaban besar lain, seperti Mesir, India, Babilonia, maupun Cina, yang bisa dijadikan analisa pembanding, namun konfigurasi nalar dari peradaban-peradaban tersebut cenderung bekerja dalam kerangka mitologi ataupun sihir. Hal ini tentu bertolak belakang dengan spirit rasional Rusyidian yang memang diusung al-Jābirī sejak awal.

Menurut al-Jābirī, kenyataan sejarah menegaskan bahwa hanya peradaban Arab-Islam, Yunani klasik, dan Eropa modern yang memiliki kapasitas berfikir teoritis dan rasional dalam mengembangkan pengetahuan objektif, ilmiah, dan filosofis. Mekanisme nalar yang berkembang pada ketiga peradaban tersebut tidak hanya memiliki kemampuan untuk memproduksi ilmu menggunakan kemampuan akalanya (*al-tafkīr bi al-`aql*), tapi juga mampu menghasilkan teori-teori epistemologi pengetahuan, atau diistilahkan dengan berfikir tentang akal (*al-tafkīr fī al-`aql*).¹⁴

Walaupun memiliki potensi yang sama, tapi sejatinya mekanisme *al-`aql* dalam peradaban Arab-Islam sangatlah berbeda. Tidak seperti cara kerja *al-`aql* di Yunani dan Eropa modern yang berfungsi untuk menyingkap sebab-sebab segala sesuatu sebagai pengetahuan, pemaknaan *al-`aql* dalam kebudayaan Arab-Islam lebih memprioritaskan pada muatan praksisnya. Artinya, mekanisme *al-`aql* di sini berkelindan erat dengan tata nilai dan akhlak/etika suatu pengetahuan. Tak ayal titik tolak epistemologi Arab-Islam sangat jauh berbeda dengan peradaban Yunani dan Eropa modern.

Dalam kebudayaan Yunani dan Eropa modern, akhlak berpijak pada pengetahuan (*ta'sīs al-akhlāq `ala al-ma'rifah*). Sedangkan dalam kebudayaan Arab, pengetahuan justru dikonstruksi berdasarkan akhlak (*ta'sīs al-ma'rifah `ala al-akhlāq*). Sehingga aspek baik dan benar selalu menjadi pertimbangan pertama dan utama, bukan upaya menyingkap pelbagai sebab dan pertautan fenomena alam

¹² Ibid., 16.

¹³ Menurut Tharabishi, Lalande tidak pernah memberikan pengertian seperti diartikan al-Jābirī. Makna *la raison constituante* dan *la raison constituée* yang diungkapkan Al-Jābirī justru ditemukan dari pengertian Paul Foulquié. Walaupun demikian, penerjemahannya menurut Tharabishi sangat rancu dan problematis. Kritik ini selengkapnya lihat: George Tharabishi, *Naqd Naqd al-`Aql al-`Arabī; Nadzriyyat al-`Aql* (Dār al-Saqi: London, 1996), cet. I, 14.

¹⁴ Al-Jābirī, *Takwīn al-`Aql al-`Arabī*, 17-18.

semesta secara objektif dan ilmiah.¹⁵ Pada titik ini al-Jābirī menarik satu kesimpulan mendasar bahwa *al-`aql* dalam kebudayaan Arab bersifat normatif (*al-naẓarah al-mi`yāriyyah*), karena cenderung memahami sesuatu dari sudut pandang nilai terlebih dahulu.¹⁶ Tak ayal, konsepsi *al-`aql* dalam peradaban Arab cenderung sangat emosional-subjektif, bukan rasional-objektif sebagaimana dipahami dalam kebudayaan Yunani dan Eropa modern.¹⁷

b. Era Kultural sebagai Proyeksi Nalar Tak Sadar

Titik tolak kedua terkait proyek kritik epistemologi nalar Arab al-Jābirī adalah upayanya menganalisa era kultural bangsa Arab. Hal ini penting dilakukan untuk menjernihkan dan mengurai lebih dalam mekanisme dan perkembangan rancangan-bangun struktur epistemologi (*al-niẓām al-ma`rifī*)¹⁸ masyarakat Arab dalam memperoleh pengetahuan pada era kulturalnya.

Pengertian epistemologi dalam terminologi al-Jābirī diartikan sebagai kumpulan pemahaman, prinsip dasar, dan mekanisme nalar untuk memperoleh suatu pengetahuan dalam rentang masa tertentu yang memijak pada struktur bawah sadarnya. Sederhananya, epistemologi suatu kebudayaan tertentu tidak lain merupakan ‘struktur bawah sadarnya’. Sedangkan kata ‘struktur’ sendiri mengacu pada dua hal mendasar; elemen-elemen kebudayaan yang bersifat tetap (*al-thawābit*) dan berubah (*al-mutaghayyirāt*). Jika kebudayaan Arab dipahami dalam kerangka elemen-elemen tetapnya, kemudian melupakan elemen-elemen yang senantiasa berubah, maka nalar Arab (*al-`aql al-`arabi*) dan kebudayaan Arab (*al-thaqāfah al-`arabiah*) bisa dipahami sebagai dua fenomena dengan satu struktur dasar.

Menurut al-Jābirī, yang tersisa dari peradaban Arab hanyalah elemen-elemen tetap dalam kebudayaan. Sedangkan apa yang diajarkan oleh kebudayaan (dalam aspek historisitasnya) tengah mengalami ‘pelupaan’ secara tidak sadar. Bangsa Arab tidak sadar bahwa banyak hal yang tidak berubah dalam kebudayaan Arab dan menjadi dasar bagi struktur nalar Arab hingga sekarang. Padahal watak kemewaktuan/temporalitas tersebut merupakan aspek kebudayaan yang mengalami dan menerima perubahan.¹⁹ Tak ayal konstruksi nalar Arab terjebak dalam stagnasi

¹⁵ Ibid., 30.

¹⁶ Dalam kamus *Lisān al-`Arab*, Ibn Mandzur menjelaskan bahwa *al-`aql* memiliki makna *al-hajr* (penghalang) dan *al-nahy* (larangan). Orang yang berakal (*al-`āqil*) berarti orang yang mampu berfikir secara menyeluruh atas suatu perkara. Dimaknai pula sebagai orang yang mampu mengendalikan hawa nafsunya. Dari sini, makna *al-`aql* lebih berkaitan dengan prilaku dan tata nilai, bukan aspek epistemologi. Lain pada itu, Al-Qur`an juga tidak pernah menggunakan kata *al-`aql* dalam bentuk kata benda, namun selalu menggunakan bentuk kata kerja yang merepresentasikan tata nilai, sebagaimana dalam surat Al-Anfal: 36. Lihat: *Ibid.*, 30. Lihat juga: Abū al-Fadl ibn Manẓūr, *Lisān al-`Arab* (Dār Sader: Beirut-Libanon, tt.), vol. XI, 458.

¹⁷ Ibid., 31-32.

¹⁸ Epistemologi adalah cabang filsafat yang menyelidiki asal-mula, susunan, metode-metode, dan sahnya pengetahuan. lihat: Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, alih bahasa Indonesia oleh Soejono Soemargono (Tiara Wacana: Yogyakarta, 1996), cet. VII, 76.

¹⁹ Al-Jābirī, *Takwīn al-`Aql al-`Arabī*, 37-39

yang dipicu oleh ‘pelupaan’ tak sadar tadi. Kondisi ini mengandaikan adanya geliat era kultural nalar Arab yang terjadi di masa kontemporer. Elemen kebudayaan yang sejatinya menerima perubahan justru telah menjadi sesuatu yang normatif dan permanen, kemudian menghegemoni bangsa Arab secara kuat dan—seolah—tak tergugat.

Dalam menganalisa struktur nalar Arab pada era kultural ini, al-Jābirī meminjam konsep psikologi struktural Piaget tentang ‘ketidaksadaran kognitif’ (*l’inconsien cognitif/al-lā syu`ūr al-ma`rifī*). Terinspirasi oleh pengertian istilah ‘bawah sadar’ Freud, Piaget melihat adanya kemungkinan sekaligus legitimasi penggunaan istilah ‘ketidaksadaran kognitif’ dalam menunjukkan sejumlah aktifitas kognitif yang samar dan tersembunyi, namun berperan dalam menuntun proses mengetahui seseorang. Sebagaimana ekspresi-ekspresi yang didorong oleh rasa cinta, seseorang tidak pernah tahu (di luar batas sadar) alasan ataupun mekanisme yang mengarahkan tindakan tersebut. Dengan demikian, ‘ketidaksadaran kognitif’ Arab adalah sejumlah pemahaman, perspektif, dan aktifitas kognitif masyarakat Arab yang mengendap dan membatasi cara pandang mereka atas alam, manusia, masyarakat, sejarah, dan unsur kebudayaan lainnya.²⁰

Era kultural telah merepresentasikan era ‘ketidaksadaran kognitif’ masyarakat Arab; semacam era yang masih kabur, silih tumpang-tindih, bergelombang, dan berputar-putar. Era kultural nalar Arab sama sekali tidak mencerminkan satu konstruk epistemologi yang jelas, baik sebagai epistemologi yang ‘integratif’ ataupun yang ‘terpengal-penggal.’ Pelbagai pemikiran pada fase kultural bisa jadi silih mendahului, berdampingan, atau bahkan tertinggal. Tak ayal, era kultural nalar Arab cenderung bergerak statis (*harakat i`timād*), bukan dinamis (*harakah naqlah*), karena senantiasa terjebak dalam sejumlah aktifitas kognitif yang sebenarnya tumpang tindih dan telah mengalami ‘pelupaan’ tadi.²¹

Bagi al-Jābirī, apa yang terlupakan bangsa Arab sejatinya tidak sepenuhnya lenyap, namun tetap mengendap dalam ‘ketidaksadaran kognitif,’ kemudian membatasi cara pandang mereka. Maka tidak jarang masa lalu bersaing ketat dengan masa sekarang—bahkan pada titik tertentu citra masa lalu dipahami seolah merupakan realitas kekinian. Untuk itu, perlu adanya upaya-upaya pemugaran cara pandang bangsa Arab terhadap masa lalunya, semata agar peradaban Arab tidak terjebak dalam gerak statis. Al-Jābirī sendiri menjadikan era kodifikasi (*`aṣr al-tadwīn*) sebagai titik tolak dan frame referensial proyek kritik nalar Arab dalam upayanya memugar ketidaksadaran kognitif bangsa Arab. Karena era kodifikasi merupakan acuan awal seluruh proyeksi dan konfigurasi kebudayaan peradaban Arab.

c. Era Kodifikasi sebagai Frame Referensial

Frame referensial (*al-ithār al-marjī`ī*) memiliki posisi yang sangat signifikan dalam menguraikan seluruh proses konstruksi nalar Arab-Islam serta pelbagai proyeksi

²⁰ Ibid., 40.

²¹ Ibid., 41-42.

kebudayaannya. Frame referensial berfungsi sebagai gambaran awal sekaligus paradigma dasar yang membatasi pemahaman seseorang ketika berhubungan dengan alam, manusia, masyarakat, sejarah, dan pelbagai unsur kebudayaan lainnya. Al-Jābirī sendiri menjadikan era kodifikasi yang dimulai sekitar pertengahan Abad ke-2 (akhir Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah) sebagai *al-ithār al-marjī`ī* konstruksi nalar Arab.

Era kodifikasi sangatlah penting dalam proyek kritik nalar Arab, karena menurut al-Jābirī seluruh gambaran tentang era jahiliah, era Islam, dan sebagian besar era Dinasti Umayyah tertentun rapi pada era kodifikasi. Tidak hanya itu, semua gambaran tersebut membentang hingga masa setelahnya, kemudian membentuk realitas pemikiran dan kebudayaan peradaban Arab secara umum.²² Dalam arti lain, implikasi era kodifikasi tidak hanya membentuk gambaran masa lalu, namun sekaligus menjadi acuan dan titik tolak proyeksi masa kini dan masa depan.

Pada dasarnya kodifikasi tidak mengandung pemaknaan produksi ilmu. Kodifikasi hanyalah sebatas proses pemungutan (*al-iltiqhāt*) penghimpunan (*al-jam`u*) dan sistematisasi (*al-tabwīb*) atas warisan pengetahuan yang telah ada dan berkembang sebelumnya. Hanya saja, proses tersebut pasti melibatkan penalaran (*ra`yu*) untuk menyeleksi, mengeliminasi, mengkoreksi, hingga menentukan batas awal dan akhir suatu pengetahuan. Dengan demikian, proses kodifikasi sejatinya bukan sebatas upaya memelihara warisan kultural kebudayaan Arab-Islam, namun sekaligus proses konstruksi dan kulturisasi (proses pembentukan dan pengukuhan tradisi) warisan kebudayaan Arab yang dijadikan frame referensial ketika memahami peradaban Arab-Islam.²³ Pada titik inilah era kodifikasi menjadi awal terbentuknya *la raison constituée* dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam.

Al-Jābirīmencontohkan proses terbentuknya *la raison constituée* ini dalam ilmu hadits. Mengutip satu ungkapan:

'Ketika kami mengatakan bahwa sebuah hadits itu sahih secara pasti, maksudnya adalah hadits tersebut sahih sesuai syarat-syarat yang telah kami tetapkan. Hal ini juga berlaku ketika kami mengatakan bahwa sebuah hadits tidak sahih, bukan berarti ketidaksahihannya itu telah pasti. Boleh jadi kenyataannya memang sahih, tetapi tidak sahih menurut syarat-syarat yang telah kami tetapkan. Wallahu a`lam.'

Dari ungkapan ini Al-Jābirī menarik satu kesimpulan bahwa, ulama hadits telah membangun sebuah struktur epistemologis yang dijadikan acuan dasar atas kesahihan sebuah hadits. Cara pandang ini juga diterapkan dalam diskursus lainnya,

²² Ibid., 62..

²³ Ibid., 63-64.

seperti tafsir, fikih, tashawuf, linguistik, ataupun sejarah, saat terjadi gerakan kodifikasi ilmu pengetahuan dalam peradaban Arab-Islam.²⁴

KRITIK ATAS NALAR ‘IRFĀNĪ (GNOSTISISME)

Walaupun upaya strukturasi nalar *bayānī*—sebagai representasi paling genial dari nalar Arab-Islam—cukup dominan pada era kodifikasi, tapi tidak berarti nalar ‘*irfānī*’ serta-merta termarginalkan. Artinya pelbagai aktifitas formatif ataupun strukturasi nalar ‘*irfānī*’ turut menggeliat, bahkan membentuk wilayahnya tersendiri yang khas. Untuk mengurai proses strukturasi nalar ‘*irfānī*’ ini, al-Jābirī menganalisisnya dari dua sudut pandang; analisa formatif (*al-tahlīl al-takwīnī*) dan analisa struktural (*al-tahlīl al-binyawī*).

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, penekanan analisa formatif tertuju pada pelacakan originalitas dan alur kesejarahan nalar ‘*irfānī*’, sekaligus mendedah proses enkulturasi yang terjadi dalam peradaban Arab-Islam. Adapun analisa struktural lebih menekankan pada pengertian dan mekanisme nalar ‘*irfānī*’, baik sebagai teori pengetahuan (*al-manhaj*) ataupun cara pandang (*al-ru’yah*).

a. Pengertian *al-‘Irfānī*

Sebagai pijakan awal uraian nalar ‘*irfānī*’ yang berkembang dalam peradaban Arab-Islam, penting kiranya menjelaskan *al-‘irfānī*’ secara definitif untuk memberikan gambaran umum terlebih dahulu. Secara etimologis, istilah *al-‘irfānī*’ merupakan bentuk derivatif dari ‘*a-ra-fa*’ yang artinya mengetahui (*al-‘ilm*).²⁵ Kata ini sering digunakan oleh kalangan Shi’ah dan juga dalam diskursus tasawuf, sebagai istilah khas untuk menunjukkan suatu bentuk pengetahuan intuitif yang didasarkan pada *al-kashf* (penyingkapan) atau *al-ilhām* (ilham) secara langsung.

Pengertian *al-‘irfānī*’ secara terminologis—meminjam uraian al-Qushairi dalam kitab *al-Risālah al-Qushairiyyah*, digambarkan sebagai:

‘Ilm al-yaqīn, sebagaimana dipahami menurut istilah mereka, adalah pengetahuan yang didapat melalui al-burhān (logika demonstratif). ‘Ain al-yaqīn adalah pengetahuan yang diperoleh dengan al-bayān (penjelasan literal nash). Dan haqq al-yaqīn adalah pengetahuan yang diperoleh melalui al-‘iyān (persaksian langsung). Maka ‘ilm al-yaqīn bagi mereka yang memiliki akal, ‘ain al-yaqīn bagi para pemilik ilmu, dan haqq al-yaqīn bagi mereka yang ahli makrifat.’²⁶

²⁴ Ibid., 64.

²⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. IX, 236.

²⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, , Ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf (Muassasah Dār al-Syu‘b: Cairo, 1989), 171.

Menurut al-Jābirī, walaupun istilah *al-ʿirfānī* baru digunakan dalam tradisi sufistik pada akhir masa perkembangannya, tapi di awal pertumbuhannya sudah memilah antara pengetahuan indrawi (empiris) ataupun logis (rasional), dengan pengetahuan intuitif yang berpijak pada *al-kashf*. Pengertian *al-ʿirfānī* ini kemudian menemukan makna konseptualnya melalui filsuf-filsuf iluminatif, seperti Suhrawardi, sebagai sebuah istilah teknis yang menunjukkan bentuk pengetahuan intuitif dalam kebudayaan Arab-Islam.²⁷ Dan karena pertautan epistemologi *ʿirfānī* dengan intuisi lebih ditekankan daripada rasionalitas, al-Jābirī kemudian mengistilahkan konstruksi epistemologis semacam ini dengan *al-ʿaql al-mustaqīl*, semacam ketersingkiran nalar logis-empiris dalam nalar Arab-Islam.

b. Formasi Nalar ʿIrfānī

Geliat irrasionalitas dalam peradaban Arab-Islam bertautan langsung dengan perkembangan nalar *bayānī*.²⁸ Al-Jābirī sendiri menjadikan nalar *bayānī* sebagai corak paling genial dari nalar Arab-Islam. Sedangkan nalar *ʿirfānī* merepresentasikan aspek irrasionalitas agama yang dinegasikan secara tegas dalam al-Qurʿan. Perseteruan rasionalitas *bayānī* (*al-maʿqūl al-dīnī*) dengan irrasionalitas agama (*al-lā maʿqūl al-dīnī*) ini menjadi wacana fundamental Arab-Islam perdana yang menggambarkan dialektika antara tauhid dengan syirik. Untuk membatasi pemahaman dan alur formatif irrasionalitas agama, al-Jābirī memulai dari bagaimana rasionalitas *bayānī* merespon geliat irrasionalitas pada awal perkembangan Islam.

Terdapat tiga wacana mendasar yang menggambarkan perseteruan rasionalitas dan irrasionalitas agama pada masa Islam perdana. *Pertama*, kemungkinan—bahkan keniscayaan—mengetahui Tuhan melalui permenungan-permenungan atas ciptaan-Nya. *Kedua*, penegasan ke-Esa-an Tuhan yang berarti menegasikan syirik. *Ketiga*, pernyataan tentang kenabian. Dalam arti bahwa mengetahui hubungan manusia dengan hakikat Tuhan bukan sebuah kemampuan inheren yang ada dalam setiap kuasa manusia, namun merupakan kehendak prerogratif Tuhan untuk memilih di antara hambanya. Sehingga hubungan dengan hakikat kebenaran tertinggi, yakni Allah, sama sekali tidak mungkin. Ketiga wacana ini mengacu pertautan antara pertautan antara *āyāt Allāh al-kauniyyah* (tatanan alam semesta) dan *āyātullāh al-qauiyyah* (penjelasan al-Qurʿan) yang menjadi fondasi dasar rasionalitas agama.²⁹

²⁷ Muḥammad ʿAbid Al-Jābirī, *Bunyat al-ʿAql al-ʿArabī* (Markāz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiah: Beirut, 2009), cet. IX, 251-252.

²⁸ Secara etimologi, *al-bayānī* yang tersusun dari unsur kata *bāʿ-ya-nā* memiliki banyak pengertian. Namun pengertian yang berkaitan langsung dengan objek kajian al-Jābirī adalah makna *al-fashl/infishāl* (pemisahan/keterpisahan) dan *al-dzuhūr/al-idzhār* (kejelasan/penjelasan). Sebagai sebuah metodologi, *bayān* berarti ‘pemisahan dan penjelasan.’ Sedangkan *bayān* sebagai sebuah cara pandang bermakna ‘keterpisahan dan kejelasan.’ Adapun pengertian *bayānī* secara terminologi memuat dua pengertian. *Pertama* sebagai kaidah-kaidah penafsiran suatu wacana. *Kedua* sebagai syarat-syarat pemunculan (produksi) wacana. Selengkapnya lihat Al-Jābirī, *Bunyat al-ʿAql al-ʿArabī*, 18-20.

²⁹ Dalam menegaskan hal ini, al-Jābirī mengutip beberapa ayat al-Qurʿan, seperti surat al-Anʿam: 74-78, dan beberapa ayat lainnya. Selengkapnya lihat al-Jābirī, *Takwīn al-ʿAql*, 139-140.

Adanya konfrontasi wacana-wacana yang berkembang dalam rasionalitas *bayāni* dengan irrasionalitas agama, secara niscaya turut menentukan batas irrasionalitas agama yang diwariskan dari tradisi kuno pra-Islam (*al-maurūth al-qadīm*); yaitu sejumlah doktrin agama, mitos, hingga filsafat, yang masuk pada wacana Arab-Islam pada saat terjadi gerakan penaklukan (*futuḥat*). Meluasnya wilayah kekuasaan Arab-Islam ini membuka peluang irrasionalitas agama mengembangkan wacana, bahkan melakukan upaya-upaya formasi dan strukturasi. Hanya saja pengetahuan Arab-Islam pada dasarnya bersifat keagamaan dan ditentukan oleh otoritas al-Qur'an. Sehingga upaya-upaya formasi dan strukturasi irrasionalitas agama ini akan mendapatkan resistensi kuat jika tidak melibatkan otoritas al-Qur'an.

Menurut al-Jābirī, masuknya irrasionalitas agama ke dalam wilayah normatif Arab-Islam mengambil cara penyisipan (*al-taḍmīn*). Dengan menggunakan metode takwil '*irfānī*' (gnostik), pelbagai wacana tradisi kuno pra-Islam disipkan sedemikian rupa ke dalam wacana al-Qur'an. Metode takwil '*irfānī*' ini memberikan penekanan khusus pada lokus esoterik (*al-bāṭin*) daripada lokus eksoterik (*al-zāhir*) al-Qur'an, bahkan cenderung mengabaikannya.³⁰ Pemalingan dari lokus eksoterik kepada lokus esoterik al-Qur'an ini merupakan upaya-upaya gnostikus merasionalkan yang irrasional, kemudian ditampilkan dalam strukturnya yang khas dalam wilayah normatif Arab-Islam.

Pelbagai wacana tradisi kuno pra-Islam yang dijadikan basis interpretasi esoteris (*al-ta'wīl*) banyak mengacu pada tiga gelombang irrasionalitas agama, yaitu (1) Majusi dan Manikheism. (2) Sabean. (3) Filsafat. Tumbuh-kembangnya doktrin-doktrin yang muncul dari tradisi pra-Islam ini telah membuka jalan bagi irrasionalitas agama untuk menempati posisi-posisi baru dalam wilayah kebudayaan Arab-Islam dan filsafat. Bahkan pada tahapan akhir perkembangannya, gelombang irrasionalitas ini berusaha mengkonstruksi basis struktur 'irrasionalitas yang rasional' (*al-lā ma`qūl al-'aql*).³¹ Dalam ungkapan lain, ketiga tradisi kuno pra-Islam, khususnya filsafat, berusaha mengukuhkan ketidakmampuan akal dalam memahami hakikat Tuhan melalui permenungan atas alam semesta. Ironisnya, pengukuhan kelemahan akal ini dilakukan dengan berpijak pada argumentasi-argumentasi rasional.

Dalam menelusuri sejarah irrasionalitas agama, al-Jābirī memijak pada analisa seorang filsuf Prancis, Festugière, yang meneliti teks-teks Hermes dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Prancis. Menurut Festugière, keruntuhan rasionalitas Yunani mulai terjadi sejak Abad ke-1 Masehi. Hal ini dilatarbelakangi oleh maraknya pelbagai gesekan sosial dan goncangan kejiwaan yang menyebabkan peperangan berkepanjangan, yaitu sejak penaklukan Alexandria (abad ke-4 SM.) sampai berdirinya imperium Romawi (abad ke-1 SM.). Situasi ini memicu kemunculan pelbagai aliran filsafat yang mulai mempertanyakan ulang hingga mendestruksi rasionalisme Aristoteles. Sejak saat itu, peradaban Yunani mulai

³⁰ Ibid., 141-142.

³¹ Ibid., 155.

menyingkirkan pengalaman empiris yang dicerap secara indrawi, kemudian memijakan pengetahuannya pada dialektika internal (spirit).³²

Menurut Festugière, latar belakang munculnya kecenderungan irrasional yang rasional ini terjadi di wilayah filsafat itu sendiri. Geliat ini merupakan upaya-upaya membangkitkan kembali (reaktualisasi) pemikiran Phytagoras yang telah mengalami pembaharuan (neo-Phytagoras). Tapi upaya ini justru memicu kebangkitan nalar irrasionalitas, sebagaimana terrefleksikan dalam ungkapan *'keimanan pada Phytagoras akan semakin kukuh (bertambah) seiring berkurangnya otoritas akal.'* Hal ini mengandaikan bahwa Phytagoras tengah dinobatkan sebagai nabi, karena esensi neo-Phytagoras sendiri adalah pembacaan terhadap pemikiran Plato melalui Phytagoras. Dengan demikian, filsafat bukan lagi sekumpulan konsepsi pemikiran yang saling melengkapi dan silih bertautan untuk menjelaskan setiap fenomena ketuhanan, alam, dan manusia. Filsafat dilepaskan dari kekuatan nalar demonstratifnya, kemudian tunduk pada sistem kependetaan yang menekankan totalitas penghambaan secara buta.³³

Peradaban Arab-Islam sendiri banyak melakukan penaklukan ke berbagai wilayah yang kental dengan nuansa irrasionalitasnya, seperti Apamee, Haran, Alexandria, Persia, dan pelbagai wilayah lainnya. Salah satunya wilayah taklukannya yang memiliki pengaruh paling kuat dalam proses enkulturasi nalar gnostik ke dalam peradaban Arab-Islam adalah Alexandria.³⁴ Melalui jalur transmisi Alexandria, irrasionalitas Hermetisme yang berakar dari pemikiran Phytagoras dalam tradisi filsafat terserap dalam tradisi Arab-Islam.³⁵

Muatan Hermetisme dalam pengertian filsafat keagamaan sendiri berkaitan dengan teori penciptaan alam dan pelbagai tautannya. Dalam pemetaan sederhana—sebagaimana dijelaskan Massignon—bahwa Hermetisme memuat tiga ajaran umum. *Pertama* bahwa Tuhan tidak mungkin dijangkau oleh akal. Dalam arti, Tuhan hanya bisa dijangkau dengan cara asketisme (*zuhd*), penyucian jiwa, doa-doa, dan laku membujang (*tabatul*). *Kedua*, pernyataan tentang adanya relasi-ontologis antara realitas transendental (*al-`ālam al-`ulyā*) dengan realitas fenomenal atau empiris (*al-`ālam al-sufilā*). Hal ini sekaligus mengandaikan tidak adanya pemisah antara langit

³² Ibid., 166-167.

³³ Ibid., 168.

³⁴ Dalam analisa Ibn Nadim, sebagaimana dikutip al-Jābirī, khalifah Khalid ibn Yazid ibn Muawiyah (w. 85 H.) adalah orang pertama yang tertarik dengan ilmu-ilmu kuno (*al-`ilm al-awāil*). Ia memerintahkan filsuf-filsuf Yunani yang tinggal di Mesir dan fasih berbahasa Arab untuk menterjemahkan pelbagai literatur filsafat yang ditulis menggunakan bahasa Yunani ataupun bahasa Kristen Koptik ke dalam bahasa Arab. Ibid., 194.

³⁵ Dalam wacana kuno, Hermetisme sering dinisbatkan kepada Hermes yang menjadi nama salah satu Dewa Yunani kuno. Dalam mitologi Yunani kuno ini, Hermes diagunggak karena merupakan anak dari Dewa Zeus. Ada pula yang mengaitkan Hermes dengan Dewa Mesir kuno, yaitu Dewa Thot. Sebagian orang Yahudi mempersamakan Hermes Thoth dengan nabi Musa. Mitologi Mesir kuno menganggap Hermes Thoth sebagai juru tulis dewa Osiris yang bertanggung jawab atas kematian dan takdir manusia. Sedangka dalam literatur Arab, Hermes dianggap sebagai nabi Idris. Selengkapnya lihat Ibid., 174.

dan bumi. *Ketiga*, penegasan tentang adanya hubungan sebab-akibat yang tidak teratur (*séries causales anomalisques*); yaitu kemungkinan terjadinya penyimpangan-penyimpangan hubungan sebab-akibat, di luar hukum keteraturan dan keniscayaan-keniscayaan rasional dan empiris.³⁶

Masuknya Hermetisme ke dalam kebudayaan Arab-Islam menandai sebuah ‘patahan-patahan’ epistemik yang tampil dalam struktur nalar khususnya pada era kodifikasi. Dalam konteks ilmu pengetahuan, pengaruh Hermetisme dalam kebudayaan Arab-Islam direpresentasikan oleh kimia Jābir ibn Ḥayyān dan Abū Bakar ibn Zakaria al-Rāzī.³⁷ Sedangkan Hermetisme sebagai sistem pengetahuan agama dan filsafat, Shi‘ah dan tasawuf yang merupakan representasi paling genial dari geliat irrasionalitas agama. Keduanya mengembangkan suatu sistem epistemologi yang diistilahkan al-Jābirī dengan nalar ‘*irfānī*’ (gnostisisme).³⁸

c. Struktur Nalar ‘*irfānī*’

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, istilah *al-‘irfānī* digunakan untuk menunjukan suatu bentuk pengetahuan intuitif yang didasarkan pada *al-kashf* (penyingkapan) atau *al-ilhām* (ilham) secara langsung. Adapun perkembangannya dalam peradaban Arab-Islam terejawantahkan dalam dua tipologi. *Pertama*, *al-‘irfānī* sebagai sikap seorang mistikus yang melepaskan diri (lari) dari jerat-jerat realitas kehidupan duniawi, lalu berusaha berhubungan langsung dengan hakikat ketuhanan, bahkan mengandaikan terjadinya moment kesatuan wujud dengan-Nya (*al-wahdah*). *Kedua*, *al-‘irfānī* sebagai suatu cara pandang atau ideologi (*al-nadriyyah*), yaitu interpretasi filosofis (*al-ta‘wīl*) seorang mistikus atas makrokosmos (*al-‘ālam*) dan mikrokosmos (*al-insān*), serta pertautannya dengan penciptaan.

Bertolak dari pengertian *al-‘irfānī* sebagai sebuah sikap, seorang mistikus membangun kesadaran eksistensialnya melalui pengasingan diri dari kehidupan duniawi (asketis). Pengasingan ini dilakukan sebagai upaya seorang mistikus untuk menemukan makna kesejatian eksistensial dirinya (*al-Anā/al-Anāniyyah*). Seorang

³⁶ Ibid., 193.

³⁷ Salah satu filsafat Hermetisme yang mempengaruhi cara pandang pengetahuan Arab-Islam berkaitan dengan perspektif Jabir ibn Hayyan mengenai *al-qidām* (tanpa permulaan) dan *al-hudūts* (baru/ada permulaan). Menurutnya, persoalan *al-qidām* dan *al-hudūts* tidak mungkin bisa diketahui menggunakan argumentasi inferensial (*al-istidlāl*), logika analogis (*al-qiyās al-bayānī*), ataupun perumpamaan-perumpamaan (*tamtsīl*). Pengetahuan (*ma‘rifah*) atas Tuhan hanya bisa dilakukan dengan persaksian (*al-mushāhadah*) melalui ilham (*al-kashf*) secara langsung. Hal ini tentu bertentangan dengan mekanisme nalar *bayānī* yang menjadi corak paling genial dari nalar Arab-Islam. Selengkapnya lihat: *Ibid.*, 197.

³⁸ Konstruksi nalar ‘*irfānī*’ memberikan penekanan khusus pada lokus esoterik (*al-bāṭin*) daripada lokus eksoterik (*al-dzāhir*). Dengan menggunakan metode *al-‘irfānī*, gagasan *imāmah*, *al-wilāyah*, *al-nubuwwah*, *ittihād*, *waḥdat al-shuhūd*, hingga *waḥdat al-wujūd*, menemukan bentuk konseptualnya. Untuk selengkapnya, terma-terma kunci ini akan di bahas lebih lanjut dalam analisa struktur nalar ‘*irfānī*’.

mistikus melihat dirinya sebagai eksistensi yang mengalami keterlemparan/kejatuhan ke dunia (*al-suqūt*), kemudian terjatuh dalam tubuh yang fana dan hina.

Bagi seorang mistikus, dunia penuh dengan kepalsuan, sandiwara, dan sarat tipu *muslihat* sehingga harus dijauhkan dari kesadaran eksistensialnya. Pada titik inilah, seorang mistikus menemukan dirinya sedang terasing di dalam dunia (*al-gharīb fī al-‘ālam*), sebagai manusia asing (*étranger*) yang terjebak dalam kebertubuhannya yang hina. Kesadaran semacam ini meniscayakan keharusan bersegera memutuskan relasi diri dengan kehidupan duniawi, lalu bergerak menuju lokus spiritualnya. Upaya pemutusan ini ditempuh dengan melakukan pelbagai akifitas olah jiwa agar menemukan kembali kesejatan dan otentisitas eksistensialnya.³⁹

Meminjam pemaparan al-Talmasani, pijakan awal seorang mistikus dalam menapaki lorong-lorong mistisisme adalah mempertanyakan ulang eksistensi dirinya; *siapa saya? dari mana saya datang? di mana saya sekarang? dan ke mana akan kembali?* Hal ini sesuai dengan ungkapan sebuah hadits yang masyhur di kalangan mistikus bahwa, *‘Barangsiapa memahami dirinya, niscaya memahami Tuhannya’*.⁴⁰

Dari pertanyaan-pertanyaan eksistensial semacam ini, seorang mistikus berusaha membangun suatu kesadaran diri yang melampaui ruang-waktu; bahwa hakikat dirinya bukan berada pada realitas duniawi, melainkan berasal dari realitas abadi yang terlepas dari kungkungan ruang-waktu. Melalui kesadaran tersebut, ia berusaha melucuti selubung ‘daging’ dan pelbagai tautan duniawi agar terlahir kembali (*al-nash’ah al-ukhrā/régénération*) sebagaimana realitas asalnya. Setelah itu, seorang mistikus mulai menata ulang (*récollection*) kesadaran eksistensial paling primordialnya untuk menegaskan bahwa pada awalnya ia adalah kenyataan yang ‘satu/menyatu’ dengan realitas transendental.⁴¹ Dengan demikian, mempertanyakan hakikat ekistensi diri merupakan pra-kondisi bersatunya seorang mistikus dengan Tuhan. Dalam tradisi sufistik, moment penyatuan ini dikenal dengan istilah *al-fanā (annihilation)*, sedangkan ungkapan-ungkapan yang muncul dari kondisi ini dinamakan *al-shaṭāḥ* (ekstase).

Jika penekana *al-‘irfānī* sebagai sikap terletak pada aspek olah jiwa, maka ruang lingkup *al-‘irfānī* sebagai sebuah ideologi lebih tertuju pada pandangan-pandangan teoritis.⁴² Dalam hal ini terdapat dua wacana mendasar yang berkembang dalam mistisisme kebudayaan Arab-Islam: (1) Terkait permasalahan awal mula

³⁹ Al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi*, 255-256.

⁴⁰ Afifuddin al-Talmasani, *Sharh Mawāqif al-Nifārī* (Markāz al-Mahrusah, diedit oleh: Jamal al-Marzuqi, 1997), cet. I, 60.

⁴¹ Menurut al-Jābirī, sikap seorang mistikus semacam ini merupakan ego subjektif yang hanya mencari kebebasan bagi dirinya sendiri belaka, bahkan terbatas hanya bagi kalangan sufi saja. Selengkapnya lihat al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi*, 256-258.

⁴² Al-Jābirī sendiri memandang bahwa *al-‘irfānī* sebagai cara pandang atau ideologi sejatinya hanyalah pengejawantahan ulang dari gnostisisme Hermes. Penggunaan otoritas agama oleh para mistikus hanya sebatas perangkat untuk untuk menjustifikasi asumsi-asumsi filosofis mereka sekaligus menabir kepentingan-kepentingan politik-kekuasaannya. Lihat *Ibid.*, 270.

penciptaan alam (kosmologi) dan relasi ontologis antara alam (makrokosmos dan mikrokosmos) dengan Tuhan. (2) persoalan sumber keburukan di dunia.

Mengacu pada penelusuran al-Jābirī, persoalan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam sejatinya telah diuraikan epistemologi *'irfānī* klasik pra-Islam melalui pada tiga asumsi dasar. (1) Tuhan sebagai realitas transendental (*al-muta`ālī*) yang tidak memiliki relasi apapun dengan alam. Artinya, Tuhan adalah Maha Suci (*al-munazzah*) dari setiap imajinasi dan abstraksi penalaran manusia. Kondisi ini mengandaikan sebuah sikap agnostic dari seorang mistikus. (2) Materi yang bersifat kekal (*al-mādah al-azaliyyah*). (3) Tuhan sebagai Pencipta atau sering juga diistilahkan dengan Akal Universal (*al-`Aql al-Kullī*). Akal universal ini berfungsi sebagai penengah (*al-wasīt/middle term*) yang merelasikan hubungan realitas transendental Tuhan dan realitas material dunia.

Adapun terkait permasalahan sumber keburukan di dunia, epistemologi *'irfānī* klasik cenderung mengacu pada mitologi, khususnya mitos-mitos yang berkembang dalam peradaban Babilonia, Iran, hingga Yunani. Seorang mistikus cenderung melihat keburukan sebagai proses keterpisahan makrokosmos/mikrokosmos dengan Tuhan. Keburukan diandaikan sebagai sisi 'gelap' yang terpisah diri dari 'cahaya' karena terjerembab dalam sisi materialnya. Maka dengan melakukan olah jiwa dan sikap-sikap asketis, seorang mistikus menggali kembali endapan-endapan ingatan spiritual paling primordialnya, seraya berharap kembali kepada realitas eksistensial paling otentiknya; ada-mengada bersama Tuhan.⁴³

Mengingat nalar *'irfānī* tumbuh-kembang dalam peradaban Arab-Islam, seorang mistikus selalu memfungsikan wacana keagamaan untuk menemukan pelbagai jawabannya, sekaligus menjadikan otoritas agama sebagai basis kesadaran dan justifikasi sikapnya. Pada titik ini, upaya-upaya takwil esoteris al-Qur'an menjadi sangat marak di kalangan mistikus. Mereka mengklaim bahwa hanya seorang mistikus yang mampu sampai pada hakikat kandungan wicara Tuhan yang tersembunyi di pebatinan al-Qur'an.⁴⁴

Adapun penekanannya pada aspek batin (spiritual) atas segala sesuatu daripada aspek zahir (material), menjadikan epistemologi nalar *'irfānī* lebih bersifat intuitif dari pada esplikatif ataupun rasional-demostratif. Hal ini tentunya sangat mempengaruhi teori kebenaran nalar *'irfānī* yang bertumpu pada pertautan-pertautan antara antara 'zahir-batin' dan '*al-wilāyah-al-nubuwwah*.' Maka untuk mengetahui mekanisme nalar *'irfānī* yang berpijak pada *al-kashf* (penyingkapan) atau *al-ilhām*

⁴³ Ibid., 260-261.

⁴⁴ Klaim ini tidak terlepas dari asumsi dasar bahwa setiap *al-wujūd* memiliki empat lapis eksistensial, *zāhir* (eksoteris), *bāḥin* (esoteris), *hādd* (diferensia), dan *maṭla`* (tujuan awal). Sisi eksoteris merupakan wujud paling material; sebagai suatu kenyataan empiris dan indrawi. Sisi esoteris merupakan jiwa yang bisa diproyeksikan ke dalam bentuk indrawi melalui pelbagai simbol dan metafor. Diferensia sebagai jeda pembeda antara satu hal dengan lainnya. Dan *maṭla`* merupakan tujuan awal atas setiap eksistensi yang ada. Lihat Naṣr Ḥamd Abū Zayd, *Falsafah al-Ta`wīl* (al-Markaz al-Tsaqafiy al-`Arabiyy, cet. VI, 2007), 276.

(ilham) secara langsung, penelusuran *al-irfānī*—baik sebagai sistem berfikir maupun pandangan filosofis dalam kebudayaan Arab-Islam—penting untuk diuraikan secara lebih mendalam.

d. *Al-ʿIrfān* sebagai Sistem Berfikir

Menurut al-Jābirī, nalar *ʿirfānī* yang berkembang di luar kebudayaan Arab-Islam difungsikan sebagai sistem berfikir/kesadaran ketika mempersepsi makrokosmos/mikrokosmos dan menentukan cara keterlibatan seorang mistikus di dalam dunia. Sedangkan perkembangan gnostisisme dalam kebudayaan Arab-Islam tidak hanya dikembangkan sebagai metode interpretasi al-Qurʿan, tapi bersinggungan langsung dengan realitas politik. Hal ini menjadikan fungsi nalar *ʿirfānī* juga terlibat dalam upaya-upaya pengukuhan ideologi-sektarian ataupun sikap politik tertentu. Representasi paling jernih dari kecenderungan gnostisisme Arab-Islam adalah sekte Syiʿah dan gerakan tasawuf.⁴⁵ Untuk itu, sistem nalar *ʿirfānī* yang berkembang dalam kebudayaan Arab-Islam harus ditinjau dari dua aspek yang silih bertautan: teori pengetahuan dan realitas politik.

Tidak seperti sistem nalar *bayānī* yang mendasarkan teori pengetahuannya pada pertautan antara asal-cabang ketika menafsirkan pelbagai wacana al-Qurʿan, teori pengetahuan dalam sistem nalar *ʿirfānī* berpijak pada relasi antara zahir dan batin. Perbedaan kedua sistem ini terletak pada landasan teoritis nalar *bayānī* yang memberikan penekanan pada aspek eksoteris. Sedangkan nalar *ʿirfānī* sangat menekankan pada takwil esoterik al-Qurʿan. Untuk mengakses dimensi esoteris al-Qurʿan ini, para mistikus Arab-Islam mengembangkan model interpretasi al-Qurʿan yang dikenal dalam tradisi tafsir dengan *al-tafsīr al-ishārī*.⁴⁶

Sebagai metode interpretasi, nalar *ʿirfānī* bertolak pemahaman bahwa al-Qurʿan memiliki dua lapis makna, yaitu makna literal (*al-dalālah al-lughawiyah*) yang menjadi aspek zahir al-Qurʿan dan makna metaforal-simbolis (*al-dalālah al-isyāriyyah/al-rumziyyah*) sebagai aspek batinnya. Pertautan keduanya ini merupakan upaya seorang mistikus memperluas kandungan makna al-Qurʿan. Menariknya, walaupun takwil juga digunakan dalam tradisi penafsiran *bayānī*, takwil *ʿirfānī* memiliki mekanisme yang khas. Jika model takwil *bayānī* sangat ketat berpegang

⁴⁵ Al-Jābirī, *Bunyat al-ʿAql al-ʿArabi*, 271.

⁴⁶ Dalam literatur tafsir, terdapat beberapa model penafsiran al-Qurʿan klasik. (1) *Tafsīr bi al-maʿtsūr* merupakan model penafsiran al-Qurʿan yang berpijak pada ayat lain dalam al-Qurʿan, hadits, dan perkataan para sahabat (*al-atsar*) dalam menjelaskan maksud wicara Tuhan. (2) *Tafsīr bi al-raʿyi* adalah model tafsir yang menggunakan piranti rasionalitas manusia (*ijtihād*). (3) *al-Tafsīr al-isyārī* merupakan model penafsiran esotersis, dengan memalingkan interpretasi dari makna dzahir menuju makna batin, untuk menunjukkan rahasia dibalikinya. Keharusan adanya relasi antara makna dzahir dan makna batin menjadi syarat dasar dari *al-tafsīr al-isyāriyy*. Model *al-tafsīr al-isyāri* inilah yang berkembang dalam lokus mistisisme Arab-Islam. Selengkapnya lihat Muḥammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Dar al-Hadits: Cairo, 2005), vol. I, 221. Lihat juga Muḥammad ʿAbd. al-ʿAdzim al-Zarqānī, *Manāhij al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qurʿān* (Dār al-Kutub al-ʿArabi: Beirut, 1995), cet. I, vol. II, 12 dan 66.

pada wilayah normatif bahasa Arab (pengembangan maknanya tidak pernah keluar dari batas-batas bahasa), maka takwil *'irfānī* cenderung mendestruksi batas-batas bahasa tersebut, bahkan meradikalkan pemaknaannya. Model takwil *'irfānī* berusaha menyingkap hakikat sesuatu yang diisyaratkan makna literalnya.⁴⁷

Bagi al-Jābirī, metode tafsir *isyārī* semacam ini justru telah membuka peluang politisasi wacana al-Qur'an, upaya-upaya pengukuhan ideologi-sektarian, bahkan menjadi acuan sistem metafisika tertentu. Peluang-peluang ini banyak berkembang dikalangan sekte Syi'ah, sekte Bathiniyah-Isma'iliyah, hingga madzhab filsafat iluminatif. Sebagai contoh takwil *'irfānī* yang digunakan untuk kepentingan politik Syi'ah adalah:

مرج البحرين يلتقيان * بينهما برزخ لا يبغيان * فبأي آلاء ربكما تكذبان * يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان

Artinya: Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu. Di antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui masing-masing. Maka nikmat Tuhan manakah yang kamu dustakan? Dari keduanya keluar mutiara dan marjan.⁴⁸

Dalam perspektif takwil *'irfānī* Shi'ah, kata *al-bahrain* (dua lautan) merupakan simbol/isyarat yang merepresentasikan sahabat 'Ālī ibn Abi Ṭālib dan Fāṭimah binti Muḥammad. Kata *al-barzakh* (batas) menjadi representasi nabi Muḥammad saw yang menjadi penghubung pertemuan sahabat 'Ālī dan Fāṭimah. Sedangkan *al-lu'lu* dan *al-marjān* (mutiara dan batu marjan) merupakan simbol dari Ḥasan dan Ḥusain ibn 'Ālī ibn Abi Ṭālib. Bagi al-Jābirī, motif politis yang dimunculkan lewat model takwil semacam ini sangatlah jelas. Sekte Shi'ah berusaha mencari justifikasi teologis atas sikap politis mereka, bahwa sahabat 'Ālī ibn Abi Ṭālib dan keturunannya dari garis keturunan Fatimah merupakan pewaris sah kekhalifahan setelah Nabi Muḥammad saw, sebagaimana diisyaratkan al-Qur'an.⁴⁹

Selain mengejawantah dalam bentuk takwil esoteris yang mengarah pada upaya personifikasi ayat-ayat al-Qur'an, nalar *'irfānī* juga terejawantahkan dalam sebuah sistem yang diistilahkan dengan *al-syathath* (ekstase). Jika takwil *'irfānī* mengandaikan suatu alur pemaknaan dari bentuk literal al-Qur'an menuju makna metaforal-simbolis, maka *al-shaṭaṭ* mengambil alur sebaliknya.

Secara definitif, *al-shaṭaṭ* merupakan istilah untuk menunjukkan sebuah ungkapan yang muncul di luar kesadaran disertai adanya pengakuan.⁵⁰ Dari definisi ini, hal terpenting dari ungkapan-ungkapan ekstase yang membedakannya dari ungkapan di luar kesadaran lainnya adalah adanya *al-da'wā* (pendakuan). Dalam arti, kondisi ekstase seorang mistikus selalu disertai pendakuan menyatu dengan Tuhan

⁴⁷ Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, 274.

⁴⁸ QS. Al-Waqi'ah, 19-22.

⁴⁹ Ibid., 281.

⁵⁰ Muḥammad al-Sharif al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Maktabah Lubnan: Beirut, 1985), 133.

(*al-ittihād*), sebagaimana dalam ungkapan Abū Yaʿzid al-Buṣṭāmī yang mengatakan ‘Maha Suci Aku, Betapa Mulianya diri-Ku.’ Moment *al-shaṭaṭ* ini juga dinamakan dengan kondisi ‘mabuk,’ semacam kondisi hilangnya eksistensi diri, kemudian larut bersama-dalam-realitas ketuhanan.⁵¹

Menurut al-Jābirī, ungkapan *al-shaṭaṭ* telah banyak menimbulkan polemik, khususnya di kalangan muslim ortodoks yang kukuh dengan nalar *bayāni* seperti Ibn Shalah. Pemicunya, ungkapan yang keluar dari lisan seorang mistikus yang mengalami moment ekstase cenderung ‘aneh’ dan keluar batas-batas logika formal maupun syari’at. Walaupun muncul pembelaan-pembelaan dari kalangan tasawuf-Sunni yang mengharuskan adanya pentakwilan yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, namun polemik tersebut tidak pernah mereda.⁵²

Usaha-usaha menjembatani ajaran eksoteris dan esoteris agama semenjak pertengahan abad ke-3 H yang dilakukan oleh tokoh-tokoh tasawuf Sunni ortodoks—semisal—al-Kharrāz (w. 286 H), al-Junaydī (w. 298 H), al-Ṭūsī (w. 378 H), al-Kalabadzī (w. 385 H), al-Qushayrī (w. 465 H), hingga al-Ghazālī (w. 505 H). Menurut al-Jābirī, upaya rekonsiliasi (*al-muṣlālahāt*) lokus eksoteris dan esoteris akan berhasil hanya jika keduanya menemukan basis epistemologi yang identik.

Terkait hal ini, al-Ṭūsī termasuk generasi pertama dari kalangan Sunni yang berusaha melakukan pembasisan tersebut. Dalam kitab *al-Lumā`* menjelaskan bahwa:

... إذا قالوا: ما معنى المستنبطات؟ فيقال: المستنبطات ما استنبط أهل الفهم من المحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظاهرا وباطنا والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا والعمل بها بطواهرهم وبواطنهم ...

Artinya:... Jika mereka berkata: *Apa makna al-mustanbiṭāt (penggalian pengetahuan)?* Maka katakanalah: *Yang dimaksud al-mustanbiṭāt adalah sesuatu (pengetahuan) yang digali oleh seorang ahli ilmu hakikat (muḥaqqiq) yang sesuai dengan Kitabullah (al-Qur’an), zahir dan batinnya, dan mengikuti Rasulullah saw, zahir dan batinnya, serta mengamalkan—sesuai dengan—makna zahir dan batinnya*
⁵³
 ...

Menilik dari penjelasan al-Ṭūsī, baik nalar *bayāni* maupun ‘*irfānī*’ sejatinya memiliki basis epistemologi yang sama, yaitu al-Qur’an dan Hadits sebagai sumber pengetahuan otoritatif dan acuan doktrinal bagi para mistikus (*al-muḥaqqiqīn*). Perbedaannya hanya terletak pada mekanisme penggalian pengetahuan dari al-Qur’an dan Hadits. Menurut al-Jābirī, epistemologi *bayānī* hanya memperhatikan lokus eksoteris yang melingkupi aspek kebahasaan dan *asbāb al-nuzūl*, sedangkan epistemologi ‘*irfānī*’ lebih pada olah jiwa seorang mistikus yang menjadi pra-syarat

⁵¹ Al-Jābirī, *Bunyat al-`Aql al-`Arabi*, 288.

⁵² Ibid., 290.

⁵³ Abu Naṣr al-Sarāj al-Ṭūsī, *al-Lumā`*, ed ‘Abd al-Ḥalim Mahmūd dan Ṭahā ‘Abd al-Qādir (Dār al-Mutub al-Hadītsah: Cairo, 1960), 147.

terjadinya moment ketersingkapan makna terdalam al-Qur'an dan Hadits bagi dirinya.⁵⁴ Dengan demikian, jarak yang membenggang antara eksoterisme dan esoterisme agama terjembatani; melalui pengembangan epistemologi 'irfānī yang dikonstruksi sama persis dengan konfigurasi epistemologi bayāni. Epistemologi nalar 'irfānī ini diistilahkan al-Jābirī sebagai *al-qiyās al-'irfānī (al-mumāthalah)*.

Walaupun memiliki basis epistemologi yang identik dengan nalar bayāni, cara kerja *al-qiyās al-'irfānī (al-mumāthalah)* sangatlah berbeda. Jika pertautan (*al-'alāqah*) antara *al-aṣl* (asal) dan *al-far'* (cabang) dalam nalar bayāni dilihat sebagai *'alāqah al-mushābahah* (hubungan keserupaan), maka pertautan dalam nalar 'irfānī merupakan *al-mushābahah fī al-'alāqah* (keserupaan dalam hubungan). Dalam *al-qiyās al-bayāni*, misalnya, keharaman mengkonsumsi ganja disamakan dengan hukum *khamr* (arak) karena ada keserupaan alasan (*'illat*) dalam hal memabukan (*al-sakrān*).

Adapun mekanisme *al-'qiyās al-'irfānī* lebih pada keserupaan dalam hubungan yang ada. Misalnya hubungan *al-bahrain* (dua lautan) merepresentasikan hubungan 'Ālī ibn Abi Ṭālib dan Faṭimah binti Muḥammad. Dalam arti, metode *al-'qiyās al-'irfānī* sama sekali tidak memperhatikan hubungan antara laut dengan personal tertentu, namun pada keserupaan dalam hubungan dua laut dengan hubungan 'Ālī ibn Abi Ṭālib dan Faṭimah binti Muḥammad.⁵⁵ Dampak dari cara kerja *al-'qiyās al-'irfānī* ini menjadikan satu kata akan memiliki banyak makna, sesuai dengan kondisi kejiwaan seseorang yang menilik dan memahami suatu hubungan. Hal ini juga memiliki dampak yang cukup mendasar terkait konsep waktu dan wujud dalam perspektif Imamologi dan mistisisme yang jauh berbeda dengan para *fuqahā'* dan *mutakallimūn*.

PENUTUP

Terkait epistemologi 'irfānī dengan metode *kashf*-nya, al-Jābirī berpendapat bahwa nalar 'irfānī sama sekali tidak merepresentasikan model nalar tertinggi yang mampu mencapai puncak kebenaran. Klaim para mistikus/gnostikus bahwa tingkatan nalar 'irfānī berada di atas akal tidaklah berdasar, karena pijakannya hanyalah intuisi-imaginatif yang tidak bisa dibuktikan secara logis. Bahkan nalar 'irfānī merupakan citra irrasionalitas manusia yang dipenuhi unsur mitologi dan khayalan belaka. Dengan demikian, sejatinya nalar 'irfānī berada pada tingkatan terendah dari epistemologi nalar Arab yang telah kehilangan dimensi kritisnya.

⁵⁴ Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*, 295.

⁵⁵ Ibid., 306.

DAFTAR RUJUKAN

- Abū Zaid, Naṣr Ḥamid, *Mafhum al-Nas; Dirāsah fi 'Ulum al-Qur'an*. Al-Markāz al-Tsaqāfi: Beirut. 2005. Cet. Edisi VI.
- _____. *Falsafah al-Ta'wīl*. Al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabī. 2007. cet. Edisi VI.
- Zahabī (al), Muḥammad Husain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Dār al-Hadits: Cairo, 2005.
- Harb, 'Alī. *Naqd al-Naṣ*. Al-Markāz al-Tsaqafī al-'Arabi: Beirut, 2005.
- Ibn Manzūr, Abū Al-Fadl. *Lisān Al-'Arab* (Dār Sader: Beirut-Libanon, tt.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Abid, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Markāz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiah: Beirut, 2009. Cet. Edisi IX.
- _____. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah: Beirut. 2009. Cet. Edisi X.
- _____. *Ishkālīyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āsīr*. Markāz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiah: Beirut, 2010. Cet. Edisi VI.
- _____. *Al-Turāthwa al-Hadātsah*. Cet. Edisi I. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiah: Beirut, 1991.
- Jurjānī (al), Muḥammad al-Sharif. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Maktabah Lubnan: Beirut, 1985.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono. Tiara Wacana: Yogyakarta, 1996. Cet. Edisi VII.
- Qushairī (al), Abū al-Qāsim. *Al-Risālah al-Qushairiyyah*. Ed. 'Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud ibn al-Syarif (ed.). Muassasah Dar al-Syū'b: Cairo. 1989.
- Ṭūsī (al), Abū Naṣr al-Sarāj. *al-Lumā'*. Ed. 'Abd al-Halim Maḥmūd dan Ṭahā 'Abd al-Qadīr. Dār al-Mutub al-Haditsah: Cairo, 1960.
- Talmasanī (al), Afif al-Dīn. *Sharh Mawāqif al-Nifārī*. Ed. Jamal al-Marzuqi. Markaz al-Mahrusah, 1997. Cet. Edisi I.
- Tharabisi, George. *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabi; Nazriyyat al-'Aql*. Dār al-Sāqi: London, 1996. Cet. Edisi I.
- Zarqanī (al), Muḥammad 'Abd. al-'Aḍīm. *Manāhij al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-'Arabī: Beirut, 1995. Cet. Edisi I.