

## REFORMULASI EPISTEMOLOGI AL-JABIRI (Sebuah Tawaran Model Integratif-Interkonektif)

Fathurrosyid

INSTIK Annuqayah  
Guluk-Guluk Sumenep  
email: rasyid@yahoo.com

### Abstrak

*Kehidupan keagamaan kontemporer menawarkan dua pilihan kepada kita: islamis dan sekuler. Memilih sebagai islamis membawa kita kepada pada posisi sebagai "mahluk asing" dalam kehidupan saat ini dan (berpeluang) tergerus zaman, sedangkan pilihan satunya, "sekuler" memang memungkinkan membuat kita secara sosial relevan dengan zaman kontemporer, tetapi pada saat yang sama, timbul konflik batin, goncangan iman, dan kian merasa berjarak dari Islam, sebagai jalan dan keyakinan. Kondisi ini menyebabkan beberapa pemikir Muslim kontemporer terus berusaha dan mencoba menawarkan solusi alternatif. Salah satunya, memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Filsafat Ilmu ala Barat (Rasionalisme, Empirisme, dan Pragmatisme) dianggap kurang relevan untuk dijadikan sebagai kerangka teori dan analisis terhadap pasang-surut dan perkembangan studi Islam, sehingga diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas untuk pemikiran Islam. Konsep epistemologi filsafat ilmu yang ditawarkan oleh M. Abid al-Jabiri; episteme Bayani, Irfani dan Burhani menjadi sebuah keniscayaan untuk didesakkan, diterjemahkan, dan diaplikasikan dalam dunia nyata.*

**Kata Kunci:** Epistemologi, Integratif-Interkonektif, Bayani, Burhani, Irfani

### Pendahuluan

Dalam kehidupan keagamaan –dan dihadapan berbagai perubahan sosial, politik dan budaya, global maupun lokal–, kita sering terbelah dalam dua pilihan yang sama-sama ekstrim dan simplistik; menjadi "islamis" atau "sekuler". Dua-duanya jelas menorehkan dilema dan kebimbangan. Menjadi Islamis, dengan rujukan pada masa lalu Islam, mungkin membuat kita merasa seolah makhluk masa silam yang asing dalam arus perubahan zaman, yang eksklusif di tengah-tengah pluralisme nilai dan budaya, dan karena eksklusifisme dan asingnya itu mungkin terus merasa "terancam" dari maupun terhadap "orang lain". Sementara menjadi "sekuler", dengan referensi pada masa kini Barat, memang memungkinkan membuat kita secara sosial relevan dengan zaman kontemporer, tetapi pada saat yang sama, barangkali kita juga terus mengalami konflik batin, goncangan iman, dan kian merasa berjarak dari Islam, sebagai jalan dan keyakinan.<sup>1</sup> Tentu saja, menjadi Islamis di sini dimaksudkan sebagai representasi sikap seseorang (baca muslim) yang merasa *at home* dengan tradisi (*al-turats*) yang ada, sementara menjadi sekuler adalah sikap sebaliknya; yaitu menjadi *at home* dengan modernitas (*al-hadatsab*) yang sedang dihadapinya.

Pengantar di atas, bukan sekedar slogan gombal, tetapi betul-betul menyayat

<sup>1</sup> Pengantar redaksi dari buku *Post Tradisionalisme Islam* (Jogjakarta: LKiS, 2000).

dan menghegemoni hampir di seluruh sendi-sendi kehidupan kita. Benturan dua peradaban besar antara tradisi (*al-turats*) dan modernitas (*al-hadatsab*)<sup>2</sup> pada klimaksnya tidak saja menjadi diskursus di kalangan para akademisi *an-sich*, tetapi justru menjadi penyakit mental dan tekanan psikologis tersendiri yang sangat mendesak untuk dicarikan solusinya. Kedua istilah tersebut, meminjam terminologi M. Amin Abdullah, tidak lebih merupakan adagium dari “*act locally and think globally*” (bertindak dan berbuatlah di lingkungan masyarakat sendiri menurut aturan-aturan dan norma-norma tradisi lokal; serta berpikir, berhubungan dan berkomunikasi dengan kelompok lain menurut cita rasa dan standar aturan etika global) yang sudah mulai muncul ke permukaan sejak dekade delapan puluhan, namun hingga sekarang, seperempat abad kemudian, belum juga kunjung ketemu formula yang jitu tentang hal tersebut.<sup>3</sup>

Dalam konteks “kegelisahan” yang demikian akut ini, tidak heran jika kemudian beberapa pemikir Muslim kontemporer terus berusaha dan mencoba menawarkan solusi alternatif dengan cara memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Ini semua dilakukan dalam rangka untuk “merebut” kembali masa kejayaan Islam yang telah hilang ditelan peradaban dengan cara mengakomodir<sup>4</sup> semua entitas dan identitas yang terdapat dalam dua peradaban tersebut, tanpa membuang dan menghilangkan salah-satunya.

Hanya saja, ilmu apa pun yang disusun, dikonsep, ditulis secara sistematis kemudian dikonsumsi, diajarkan dan disebarluaskan baik lewat lisan maupun tulisan tidak bisa tidak mempunyai paradigma kefilosofatan. Asumsi dasar seorang ilmuwan berikut metode yang diikuti, kerangka teori, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subjek dan objek adalah merupakan beberapa hal pokok yang terkait dengan struktur fundamental yang melekat pada bangunan sebuah bangunan keilmuan, tanpa terkecuali baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial, humaniora, ilmu-ilmu agama (*ulumuddin*), studi agama (*religious studies*) maupun ilmu-ilmu keislaman. Struktur fundamental yang mendasari, melatarbelakangi dan mendorong kegiatan praksis keilmuan adalah yang dimaksud

---

<sup>2</sup> Terminologi tradisi (*al-turats*) adalah sekumpulan warisan peninggalan (*heritage, legacy*) berupa kekayaan dan khazanah ilmiah yang ditinggalkan oleh para pendahulu kita (*al-qudama*). Adapun maksud dari modernitas (*al-hadatsab*) adalah merujuk pada era modern yang dilewati bangsa Arab sejak masa kebangkitan dengan dua agenda besarnya; *pertama*, kontinuitas dan perubahan. *Kedua*, revolusi dan aksi sosial. Lihat selengkapnya, A. Luthfi Assyaikane, “Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, Juli-Desember 1998, 62-63. Sedangkan Aksin Wijaya mengartikan *tradisi* sebagai produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu. Lihat, Aksin Wijaya, *Mengganggu Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tajir Gender* (Yogyakarta: Safina Insania Press, 2004), 109.

<sup>3</sup> aminabd.wordpress.com. Diakses pada tanggal 2 Desember 2011.

<sup>4</sup> Dalam menyikapi dua “ketegangan” antara tuntutan tradisi dan tantangan modernitas, terdapat tipologi pemikiran yang mewarnai wacana pemikiran Arab kontemporer. *Pertama*, tipologi transformatik yang direpresentasikan oleh pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat dari budaya tradisional-patriarkhal ke budaya rasional-ilmiah, semisal Abdullah Laroui dan Adonis. *Kedua*, tipologi reformistik yang rekonstruktif dan dekonstruktif yang direpresentasikan oleh pemikir Arab yang mereformulasi penafsiran baru agar lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman, semisal al-Afghani, M. Abduh, Hasan Hanafi. *Ketiga*, tipologi ideal-totalistik yang direpresentasikan oleh kelompok yang mempunyai sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang totalistik, semisal M. Ghazali, Sayyid Qutb dan Saïd Hawa. Lihat Selengkapnya, A. Luthfi Assyaikane, “Tipologi Pemikiran Arab”, 64-65.

dengan filsafat ilmu.<sup>5</sup>

Filsafat Ilmu yang berkembang di dunia Barat seperti Rasionalisme, Empirisisme dan Pragmatisme disinyalir M. Amin Abdullah kurang begitu cocok untuk dijadikan kerangka teori dan analisis terhadap pasang-surut dan perkembangan *Islamic Studies* (*dirasah islamiyyah*). Hal ini disebabkan ilmu-ilmu keislaman tersebut lebih terletak pada wilayah *classical humanities*, sehingga kiranya diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas untuk pemikiran Islam.<sup>6</sup> Dalam kasus semacam ini, konsep epistemologi filsafat ilmu yang ditawarkan oleh M. Abid al-Jabiri<sup>7</sup>—seorang pemikir kontemporer asal Maroko—meliputi epsiteme *Bayani*, *Irfani* dan *Burbani* menjadi sebuah keniscayaan dan kebutuhan mendesak yang harus diterjemahkan dan diaplikasikan dalam dunia nyata. Semua ini, tiada lain hanyalah untuk menyegarkan kembali pemikiran Islam.

#### M. Abid al-Jabiri; *Sekilas Biografi dan Perjalanan Karier Intelektual*

Muhammad Abid al-Jabiri lahir pada tanggal 27 Desember 1953 di Fighuig, Maroko Tenggara. Ia tumbuh dan berkembang dalam sebuah keluarga yang mendukung Partai *Istiqlal*, sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko yang pada waktu itu berada dalam koloni Prancis dan Spanyol. Ia mengenyam pendidikan secara formal untuk pertama kalinya di madrasah *Hurrah al-Wathaniyah* (sekolah swasta nasionalis) yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan. Dari tahun 1951-1953, ia belajar di sekolah lanjutan milik pemerintah di Casablanca. Kemudian setelah Maroko merdeka, ia melanjutkan studinya pada pendidikan tinggi setingkat diploma pada sekolah tinggi Arab dalam bidang ilmu pengetahuan.<sup>8</sup>

Sebelum bergelut dalam dunia akademis, al-Jabiri terlibat aktif dalam bidang percaturan politik nasional negaranya. Ia bergabung dengan seorang politikus ulung bernama Mehdi B. Barka, pemimpin partai sayap kiri partai *Istiqlal* yang kemudian mendirikan *Union National Des Forces Populaires* (UNFP) dan kemudian berubah nama menjadi *Union Sosialete Des Forces Populaires* (USFP). Di tengah-tengah padatnya aktifitas politik yang dijalaninya, pada tahun 1959 ia memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syria. Setahun kemudian ia masuk di Universitas Rabat yang baru didirikan.<sup>9</sup> Ia dan kawan-kawannya di UNFP dijebloskan ke penjara pada bulan Juli 1964 atas tuduhan konspirasi melawan negara. Namun pada tahun itu juga, ia dikeluarkan dari penjara. Pasca keluar dari penjara, ia mengajar di sekolah lanjutan atas dan aktif di bidang perencanaan dan evaluasi pendidikan.<sup>10</sup> Pada tahun 1967, ia menyelesaikan ujian negaranya dan selanjutnya mengajar di University of Muhammad V Rabat. Seluruh pendidikan formalnya diakhiri pada tahun 1970 dengan

<sup>5</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 191-192.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Dalam konteks ini, al-Jabiri tergolong sebagai tokoh reformistik yang dekonstruktif. Hal ini dikarenakan gagasannya dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Prancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Straus, Lacan, Foucault, Derrida dan Gadamer. Lihat Selengkapnya, A. Luthfi Assyaikanie, "Tipologi Pemikiran Arab, 64-65.

<sup>8</sup> Wahid Hanmaneh, "Pengantar" dalam *al-Jabiri: Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moh. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), xii-viii

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

menyandang gelar doktor.<sup>11</sup>

Kondisi sosial politik dunia Arab pada tahun-tahun di mana al-Jabiri sedang bergulat dengan dinamika pemikiran intelektual, sedang berada dalam guncangan oleh pelbagai persoalan yang dimunculkan oleh kaum modernitas. Wacana modernitas dipicu oleh daya tarik dan superioritas Barat dalam berbagai bidang kehidupan. Kekalahan Arab atas Israel semakin mempertegas keraguan mereka untuk mempertanyakan ulang tentang masa keemasan kerajaan Islam-Arab klasik. Problematika tersebut menjadikan para pemikir Arab terpolarisasi pada dua sisi ekstrim dalam menyikapinya. Dan kebanyakan mereka mengambil sikap eklektisme, yaitu menggabungkan apa yang kelihatan positif dalam dua bentuk pilihan tersebut.<sup>12</sup>

M. al-Jabiri termasuk dalam golongan pemikir Arab yang melakukan eklektisme dalam mensikapi modernitas. Artinya, ia menggabungkan antara modernitas dan otentisitas tradisi yang bersumber dari Islam sehingga ia tidak dimasukkan sebagai tokoh revolusioner pemikiran Arab. Namun lebih cocok disebut sebagai pemikir reformistik.<sup>13</sup>

#### M. Abid al-Jabiri; *Latar Mega Proyeknya*

Dalam penulisan ini, penulis hanya ingin memfokuskan pada tiga buku karya al-Jabiri, yaitu *Formasi Nalar Arab (Takwin al-'Aql al-Arabi)*,<sup>14</sup> *Struktur Nalar Arab: Studi Kritis Analitik atas Sistem-sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab (Bunyah al-'Aql al-Arabi; Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nudhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah)*<sup>15</sup> dan *Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu dan Manifestasinya (al-'Aql al-Siyasi al-Arabi; Mu'addidatuh wa Tajalliyatuh)*.<sup>16</sup> Ketiga buku tersebut, sebenarnya merupakan karya tetralogi al-Jabiri yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-Arabi* atau populer dengan terminologi "Kritik Nalar Arab".

Dalam tetralogi tersebut, proyek metodologis pemikiran Al-Jabiri yang terkenal dengan istilah "Kritik Nalar Arab", terbagi atas dua model, yaitu; *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif-tentatif, yang mengkaji arkeologi<sup>17</sup> dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, maka sejatinya seri Kritik Nalar Arab I dan II adalah model nalar epistemologis, sedangkan yang terakhir adalah model nalar praktis atau

<sup>11</sup> Ibid., xix

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Dwi Haryono, "Hermeunetika Muhammad Abid al-Jabiri", dalam *Hermeunetika al-Qur'an dan Hadits* (Jogyakarta: eLSAQ Press, 210), 87-88.

<sup>14</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

<sup>15</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi; Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nudhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

<sup>16</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-Arabi; Mu'addidatuh wa Tajalliyatuh* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1995).

<sup>17</sup> Istilah arkeologi ini, penulis meminjam istilah yang sering digunakan oleh Michel Foucault yang berarti metode untuk mengeksplorasi dasar dan sumber ilmu pengetahuan. Lihat selengkapnya; Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A.M. Sheridan Smith (New York: Harper Colophon Books, 1972), 128.

nalar politik.<sup>18</sup>

Nalar epistemologis dan nalar praktis-politis di atas, lebih lanjut bisa dijabarkan bahwa jika dua buku pertama merupakan gugusan pemikiran al-Jabiri dalam melihat struktur fundamental kefilosofan ilmu kajian-kajian keislaman dalam tataran humanities, maka pada buku ketiga, al-Jabiri lebih menitikberatkan pada persoalan realisasi konsep-konsep dan paradigma humanities dalam pemikiran keislaman dalam wilayah kehidupan sosial-politik yang konkrit dalam masyarakat muslim.<sup>19</sup> Tawaran nalar epistemologis dan praktis ini diharapkan dapat memberikan kontribusi besar ke arah pengembangan *Islamic Studies* pada masa mendatang.

Dari mega proyek ini, tepat dua hal yang ditawarkan dari proyeknya: kritik nalar epistemologis dan kritik nalar politik. Kritik nalar epistemologis disebut juga "nalar spekulatif", mengambil bentuk arkeologi yang meneliti persoalan cara-cara dan mekanisme reproduksi pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam hingga kini. Dalam konteks ini yang ditelaah misalnya, bagaimana ushul fiqh membentuk pola pikir umat Islam dengan metodologi *qiyas*-nya (analogi) yang cenderung mengarah pada sakralisasi, bukan hanya pada soal hukum-hukum agama, tapi juga dalam segenap spektrum kebudayaan manusia, mulai dari bahasa, sastra, teologi, filsafat, hingga politik (misalnya kalau berbicara tentang sosialisme yang "Islami"). Sementara kritik nalar politik, yang dikenal dalam kategori "nalar praktis", al-Jabiri menekankan sebuah tindakan praksis, dengan fokus kritik kepada cara-cara berkuasa dan menguasai, sehingga yang dibedah misalnya, adalah persoalan keterkaitan munculnya disiplin *siyasah syar'iyah* atau *fiqh al-siyasah* dengan strategi militeristik kekuasaan khalifah untuk menundukkan masyarakatnya.<sup>20</sup>

### M. Abid al-Jabiri; *Potret Setting Kegelisahan Nalar Arab*

Inisiatif al-Jabiri dalam menuangkan gagasan kritisnya terhadap benturan dua peradaban besar, Islam dan Barat, dilatarbelakangi oleh suatu fenomena sosial-kegamaan yang sangat mengesankan. Bagi al-Jabiri, ketika diskursus Arab kontemporer dalam masa seratus tahun yang lampau marak dibicarakan, ternyata upaya tersebut tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif terhadap proyek kebangkitan yang mereka gelorakan, baik dalam tataran aksi maupun pada wilayah akademik. Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan berdasarkan *sense of difference* antara Arab kontemporer yang regresif dan kondisi Barat modern yang progresif. Konsekuensi logis dari semua itu, sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak menuai hasil yang memuaskan serta sukses mencapai kemajuan dalam merumuskan "blue print kebangkitan peradaban" baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.<sup>21</sup>

Salah-satu alasan mendasar atas "kekecewaan" al-Jabiri disebabkan para

<sup>18</sup> Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, 33.

<sup>19</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 191-192.

<sup>20</sup> Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, edisi No. 10 tahun 2001, 33.

<sup>21</sup> Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaman Mappatae, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri," dalam *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 304.

pemikir Arab kontemporer dalam melihat suatu tradisi selama ini lebih tertarik dan memilih jalur metodologi *an-sieb* dari pada membedah problem epistemologinya.<sup>22</sup> Taruhlah misalnya, apa yang dilakukan selama ini oleh Muhammad Arkoun dengan gagasan metode kritik sejarah (*Maubajjiyyat al-Naqd al-Tarikhi*), Nasr Hamid Abu Zaid yang menggagas kritik wacana agama (*Naqd al-Khitab al-Dini*) dengan menawarkan teori mengungkap pembacaan ideologis-tendensius (*al-Qira'ah al-Mughbrifdlah-al-Talsiniyyah*) dan pemikir-pemikir kontemporer lainnya, seperti Arkoun dengan *ideal moral* dan *legal-specific*-nya, Fazlur Rahman dengan *double movement*-nya, dan Muhammad Shahrur dengan pembacaan kontemporerinya (*qira'ah mu'ashirah*). Bagi al-Jabiri, dalam memperlakukan suatu teks (*al-ta'amil ma'a al-nashb*) agar bisa bersikap objektif-kritis, maka yang menjadi prioritas utama adalah melalui gerbang kritik epistemologis keilmuan Islam. Karena itu, wajar sekali jika dalam melihat diskursus *Islamic Studies*, al-Jabiri selain menawarkan pembacaan secara metodologis,<sup>23</sup> juga menganjurkan untuk membaca terlebih dahulu problem epistemologisnya.

Pilihan al-Jabiri yang jatuh pada arah epistemologis disebabkan dalam pandangannya yang menjadi masalah sentral terletak dalam area epistemologi *Islamic Studies*, bukan metodologi *an-sieb* yang tak lain hanyalah sebuah refleksi eksternal dari bangunan epistemologi itu sendiri. Karena itulah, dosen di Universitas Muhammad V, Rabat Maroko ini tertarik untuk merekonstruksi epistemologi terlebih dahulu daripada membangun metodologi alternatif.

Hanya saja, sebelum melangkah lebih jauh pada konsep pemikiran al-Jabiri, penulis akan mengurai terlebih dahulu tentang konsep dasar mega proyeknya, Kritik Nalar Arab. Proyek ini, digulirkan oleh al-Jabiri ketika melihat dua entitas antara tradisi (*turats*) dan modernitas (*hadatsab*) yang tidak pernah mendapatkan titik temu. Sebab keduanya datang dengan kekuatan diskursusnya masing-masing, sebagai tawaran idealis yang otoriter, sehingga sedikitpun tidak ada peluang untuk melakukan resistensi terhadap tradisi (*turats*) dan modernitas (*hadatsab*). Keduanya, sama-sama bercokol melewati pintu yang berbeda di mana untuk yang disebut pertama datang melalui pintu masa lalu *via* pewarisan, sementara *hadatsab* datang melewati pintu masa kini. Dalam konteks yang demikian, tak pelak lagi al-Jabiri menggagas bahwa tugas utama yang harus dilakukan adalah melakukan kritik epistemologi dengan cara menelaah ulang sejarah budaya Arab-Islam di satu sisi, dan menganalisis nalar Arab, di sisi lain.

Fenomena di atas, tuntunan untuk melakukan kritik epistemologi menjadi sebuah motivasi bagi al-Jabiri untuk menuangkan gagasan *brilliant*-nya ke dalam dua buku yang masing-masing berjudul *Takwin al-'Aql al-'Arabi* dan *Bunyat al-'Aql al-*

<sup>22</sup> Dalam konstelasi pemikiran seperti ini, biasanya ada dua cara yang mereka tempuh, yaitu pembaharuan jalur metodologi dan epistemologi. Bagi kelompok yang menjadikan metodologi sebagai fokus pembaharuan, juga terbagi kepada dua kategori: ada yang menjadikan usul fiqh sebagai objek pembaharuan, sementara yang lain memfokuskan diri pada pembaharuan metodologi tafsir. Dua *mainstream* ini, meskipun berangkat dari sudut pandang yang berbeda, pada prinsipnya mereka mempunyai pandangan yang sama yaitu metodologi usul fiqh dan tafsir al-Qur'an klasik sudah tidak sanggup menjawab tantangan zaman. Metode qiyas, dan tafsir yang berputar-putar sekitar pemahaman terhadap teks tanpa melihat *prior text* yang sedang berkembang hanya akan menjadikan Islam sebagai ajaran yang kaku dan tigid, dan sebagai resikonya akan gagal merespon kebutuhan umat.

<sup>23</sup> Metode yang ditawarkan oleh al-Jabiri dalam kritik Nalar Arab-nya dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: *pertama*, pendekatan struktural (*al-mu'alah al-bunyawiyah*). *Kedua*, analisis historis (*al-tabayul al-tarikhi*). *Ketiga*, kritik ideologi (*al-tarbu al-idubajjiyyah*). Dwi Haryono, "Hermeunetika, 99.

'*Arabi*. Buku pertama, al-Jabiri mencoba menganalisis *background* sosio-politik dari proses perumusan (*formulation*) dan keterbentukan nalar Arab-Islam atau –meminjam istilah Michael Fauchault- disebut arkeologi, sedangkan dari buku kedua, ia memotret secara detail seluk-beluk struktur nalar Arab yang tak jarang saling berbenturan dalam memperebutkan hegemoni dalam budaya Arab-Islam.

Adapun terkait dengan pilihan terminologi “Nalar Arab” yang digunakan sebagai titel bukunya, al-Jabiri dengan tegas mengaku terinspirasi dari teori yang diciptakan oleh Lalande<sup>24</sup> tentang perbedaan *la raison constituante* (al-'aql al-mukawwin aw al-fa'il) dengan *la raison constituée* (al-'aql al-mukawwan aw al-sa'id).<sup>25</sup> Dari teori ini, al-Jabiri diujung simpulnya sengaja memilih kata “nalar Arab” secara teknis untuk mengecualikan “nalar Islam”, -semisal M. Arkoun- dari hasil kreasi 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. Dengan kata lain, terminologi “nalar Arab” yang dimaksud al-Jabiri adalah kritik epistemologis yang ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam episode-episode sejarah tertentu, bukan diproyeksikan untuk membangun “teologi” atau ilmu kalam baru.

Bagi al-Jabiri, *al-'aql al-mukawwin* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal (*mabadi' kulliyah wa dlaruriyyah*), sedangkan *al-'aql al-mukawwan* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip (*majmu'u al-mabadi' wa al-qawa'id*) —bentukan *la raison constituante*— yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan (*mandhumat al-qawa'id al-muqarrarah*), diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu.<sup>26</sup>

Dari penjelasan di atas, maka *al-'aql al-mukawwin* sebenarnya merupakan akal murni yang diberikan pada manusia untuk berpikir, melakukan refleksi dan kontemplasi, serta untuk memilah dan memilih antara yang baik dan buruk. Dengan adanya originalitas nalar tersebut, terjadilah perbedaan yang sangat mendasar antara posisi manusia dengan hewan. Berbeda dengan *al-'aql al-mukawwin* yang disebut dengan akal murni, *al-'aql al-mukawwan* merupakan nalar atau akal budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dikonstruksi oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut eksis menjalani dinamika hidupnya.

Jika sudah demikian *performance* dari kedua nalar di atas, maka diskursus tentang posisi *al-'aql al-mukawwan* tentu saja memiliki daya relativitas, sehingga –mau tidak mau- ia dicirikan dengan sifat yang selalu berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Dengan demikian, terminologi nalar Arab yang dimaksud oleh al-Jabiri adalah *al-'aql al-mukawwan*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Selain dari Lalande, Al-Jabiri juga mengambil teori Foucault sebagai basis kritik nalar (arkeologi) dan kritik nalar politik (geneologi). Sedangkan dari Althusser melalui salah-satu bukunya Reading Capital, al-Jabiri merealisasikannya dalam bentuk pembacaan terhadap *turats* berupa teori kontinuitas (*al-fashl*) dan diskontinuitas (*al-washl*). Ahmad Baso, “Kritik Nalar al-Jabiri: Sumber Batas-batas Manifestasi”, dalam *Jurnal Teksi*, vol. I Maret 2000, 19.

<sup>25</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql*, 15.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

Berdasarkan analisis-definitif di atas, maka sebenarnya objek kritik nalar Arab adalah kritik epistemologis terhadap *al-aql al-mukawwan* sebagai sistem metodologis dalam kebudayaan Arab di satu sisi, dan kritik terhadap *al-aql al-mukawwin* di sisi lain. Kritik nalar Arab, secara operasional, menganalisis proses-proses kinerja *al-aql al-mukawwin* dalam membentuk *al-aql al-mukawwan* pada periodisasi sejarah tertentu dan mencari beberapa alternatif pada *al-aql al-mukawwan* agar bisa membentuk atau --paling tidak-- mewarnai teori-teori baru. Kritik nalar Arab diandaikan menggali lapisan terdalam dari rancang bangun pemikiran Arab untuk menguak "cacat-cacat epistemologis" dan kemudian merekonstruksinya atau bahkan mencari alternatifnya. Karena itu, metode dekonstruksi dan rekonstruksi wacana menjadi "agenda" penting dalam tataran episteme ini.<sup>28</sup>

Adapun titik awal formulasi *al-aql al-mukawwan* dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam yaitu terjadi sejak era kodifikasi (*asr al-tadwin*) pada tahun 143 H. yang dimotori oleh Dinasti Abbasiyyah, tepatnya oleh rezim al-Manshur.<sup>29</sup> Sejak era kodifikasi, struktur nalar Arab diformulasikan, disistematisasikan, dan dibakukan yang berlabel "madzahib al-Arba'ah",<sup>30</sup> sehingga dunia pemikiran yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi besar dalam menentukan orientasi pemikiran Arab-Islam yang berkembang hingga kini di satu sisi, dan memengaruhi persepsi kita terhadap khazanah kebudayaan Arab pada masa sebelumnya, di sisi lain.

Era kodifikasi ini<sup>31</sup> kemudian menjelma menjadi kerangka acuan otoritatif (*al-itar al-marji'i*) bagi pemikiran Arab hingga kini. Nalar Arab akhirnya menjadi terhegemoni dan terkooptasi karena gerakannya selalu dibatasi oleh pembakuan-pembakuan itu. Nalar Arab dirumuskan sedemikian rupa sehingga menjadi struktur kontinyu, tetap, baku, *taken for granted*, *ghairu qabil li al-niqash*, dan kondisinya-pun tetap tersisa dalam ingatan kita hingga era kontemporer ini.

Kekakuan dan kebekuan di atas, salah-satu faktornya adalah terletak pada *mindset* yang terlalu *over worried* dikalangan pengikutnya lantaran sikap fanatismenya (*ta'ashshubiyah*), bahwa melakukan suatu perubahan, apalagi perombakan, dimungkinkan akan mengutangi nilai sakralitas teks-teks keagamaan, bahkan yang sangat fatal sekali adanya tuduhan-tuduhan yang menggeser nilai-nilai keimanan dengan label "kafir" dari pihak lain dengan dalih atas nama Tuhan. Dengan ungkapan yang lebih keras, bahwa melakukan rekonstruksi, apalagi dekonstruksi dituduh sebagai skandal dan kejahatan teologis yang tak terampuni.

Padahal sesungguhnya, rumusan disiplin keilmuan seperti di atas apabila ditelaah dari perspektif filsafat ilmu, bahwa hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, termasuk *religious sciences*, selalu mengalami apa yang --dalam

<sup>28</sup> Ibid. 5-6 & 13-16.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Dominasi empat madzhab, sebagaimana disinyalir oleh Wael B. Hallq disebabkan pada era formatif ini, empat madzhab tersebut betul-betul membenkan formulasi hukum yang jelas dari pada sebelumnya. Lihat selengkapnya: Wael B. Hallq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1-36.

<sup>31</sup> Pada era ini, tidak hanya dalam bidang hukum saja yang terkodifikasikan, tetapi hampir dan sejumlah disiplin keilmuan Islam, termasuk juga dalam bidang tafsir, seperti tafsir *Jami' al-Bayan an al-Ta'wil Ayat al-Qur'an* karya al-Thabari, *al-Kasysaf* karya al-Zamakhshari dengan corak teologi Mu'tazilah dan *Mafatih al-Ghaib* karya al-Razi yang bercorak teologi Sunni dan tafsir-tafsir lainnya. Lihat selengkapnya: Helmut Gatje, *The Qur'an and Its Exegesis* (USA: One World Publication, 1996), 36-39.

terminologi M. Amin Abdullah, disebut *shifting paradigm*.<sup>32</sup> Sebab kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis yang bergumul dengan kondisi sosio-historis-politis dimana keilmuan tersebut dicetuskan.

Karena itu, agar diskursus *Islamic Studies* tidak mandeg, maka perlu rumusan-rumusan baru, pendekatan-pendekatan sosiologis-antropologis, bahkan uraian yang aktual-kontekstual harus segera diupayakan dan diprogramkan sesuai dengan *zeitginya*. Ruang-ruang kosong inilah, sebenarnya yang ingin diisi oleh Muhammad Abid al-Jabiri dalam tetralogi Kritik Nalar Arabnya.

### M. Abid al-Jabiri; Deskripsi Struktur Fundamental Arab

Setelah al-Jabiri menguraikan tentang kerangka teori dan metode kritik Nalar Arabnya, maka bergeser pada persoalan tentang struktur fundamental bangunan disiplin keilmuan Arab-Islam. Dalam hal ini al-Jabiri mengurai secara tuntas tentang gugusan konstruksi keilmuan tersebut.

Dilihat dari perspektif historis-sosiologis, bahwa kebudayaan Arab-Islam, posisi *al-aql al-mukawwin* telah berhasil memformulasikan *al-aql al-mukawwin* yang termanifestasikan dalam tiga episteme, yakni *nalar bayani* (tekstual), *nalar 'irfani* (intuisi) dan *nalar burhani* (rasio-empirik).<sup>33</sup> Ketiga epistemologi ini, tentu saja mempunyai sumber, metode, corak, karakter dan implikasi yang berbeda-beda, sebagaimana tampak di bawah ini;

*Pertama, nalar bayani*, yaitu sumber ilmu pengetahuan (epistemologi) yang didasarkan pada teks yang terdapat dalam bidang filologi, jurisprudensi Islam, usul fiqh, teologi dialektis (*kalam*), dan *balaghah*. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari akumulasi prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*) teks-teks primer keagamaan. Karakteristik episteme ini secara umum menggunakan metode analogis. Para ahli hukum dan ahli *nabwu* menyebutnya dengan *isbtilahiyah*, para teolog menamakannya *al-istidal bi al-syahid* (cabang) *'ala al-gha'ib* (asal), sementara ahli sastra memilih istilah *tasybih*.

Dalam *nalar bayani*, pendekatan yang digunakan adalah petunjuk kebahasaan. Dari sini, pemikir *bayani* biasanya selalu mempersoalkan dan berkuat pada makna teks, baik makna umum, khusus dan lainnya, sehingga konsekuensi logisnya, peran akal hanya sebatas menjustifikasi tanpa diberikan porsi yang luas untuk mengelaborasinya. Selain itu pula, resiko lebih lanjut yaitu selalu berfikir dogmatis dan atomistik-parsialistik sehingga arus keterbukaan wacana dan diskursus keilmuan menjadi rigid dan kaku, sebab ia tidak ada ruang dialektika antara teks dengan realitas.<sup>34</sup>

*Kedua, nalar 'irfani* adalah episteme gnostik yang mengakomodasi sufisme, pemikiran Syi'ah, filsafat Isma'iliyah, interpretasi esoterik terhadap teks-teks keagamaan, dan filsafat iluminasi. Episteme ini didasarkan pada metode "penyingkapan intuitif-mistik" (*al-kasyf*). Dalam *nalar 'irfani*, satu hal yang paling menonjol adalah prinsip dasar yang digunakan. Bagi mereka, sekat-sekat formalitas lahiriyah yang diciptakan oleh tradisi episteme *bayani* maupun *burhani* baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik dan kulit yang ikut andil merenggangkan dan

<sup>32</sup> M. Amin Abdullah, "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Filsafat Ilmu" dalam *Rekonstruksi Metodologi Islamic Studies Madzhab Jogja* (Jogjakarta: Suka Press, 2007), 4.

<sup>33</sup> Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, 13, 251 & 383.

<sup>34</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 215-216.

mengambil jarak hubungan interpersonal antar manusia, ingin diketepikan oleh tradisi berfikir *irfani*.<sup>35</sup> Hal ini sangat wajar, sebab keilmuan mereka, selain menemukan makna teks, mereka juga dapat mengaplikasikan *maghza*<sup>36</sup> atau- dalam istilah Arkoun- *ideal moral* dari teks tersebut. Karena itu, wajar jika mereka selalu tampil mengedepankan sikap pluralistik-simpatik dan empatik dalam religiusitasnya.

Ketiga, *nalar burhani* adalah episteme demonstratif yang didasarkan pada metode observasi empiris dan inferensi rasional (*al-istintaj al-'aqli*). Bagi pemikir yang menggunakan episteme *burhani*, pendekatan yang mereka gunakan adalah pendekatan filosofis-saintifik. Hal ini dikarenakan kerangka teori yang digunakan adalah dengan menyusun premis-perimis logika dan silogisme. Dengan cara yang demikian, mereka senantiasa menggelorakan cara berpikir dialektik. Artinya, dalam menghadapi teks, selain mempertimbangkan konteks, juga bagaimana dari hasil pembacaan tersebut selalu sesuai dengan tuntutan zaman.<sup>37</sup>

Sedangkan relasi antara subjek-objek antara ketiganya yaitu jika dalam *nalar bayani* bersifat subyektif, *nalar irfani* bersifat intersubyektif, maka dalam *nalar burhani* bersifat objektif. Demikian pula dalam hal tolok ukur validitasnya. Dalam konteks ini, *nalar bayani* tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks dan realitas; *nalar irfani* lebih pada kematangan *social skill*, sedang dalam *nalar burhani* ditekankan pada teori kebenaran ilmiah,<sup>38</sup> yaitu korespondensi,<sup>39</sup> koherensi dan pragmatisme.

#### Skema Pendekatan Nalar Bayani, Irfani dan Burhani<sup>40</sup>

No	Kategori	Nalar Bayani	Nalar Irfani	Nalar Burhani
1	ORIGIN (Sumber)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Nash/Teks/Wahyu (Otoritas Teks)</li> <li>- Al-Akhdar, Al-Ijma' (Otoritas Salaf)</li> <li>• Al-Ilmu al-Tauqifi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Experience (Otoritas Teks)</li> <li>- Al-Ru'yah al-Mubasyirah</li> <li>- Ilmu Huduri (direct</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Realitas/al-Waqi'</li> <li>• Al-Ilm al-Husuli</li> </ul>

<sup>35</sup> Ibid., 209.

<sup>36</sup> Istilah *maghza* digunakan pertama kali oleh Nasr Hamid Abu Zaid sebagai antonim dari analisis *linguistic* yang disebut makna. Baginya, makna adalah *dalalah* (arti) yang dibangun berdasarkan gramatikal teks (*ma'ani al-nahwi*) atau konteks internal bahasa (*al-siyag al-lughawi al-dahki*). Sedangkan *maghza* adalah *dalalah* yang didasarkan pada konteks sosio-historisnya (*al-siyag al-tsaqafi-al-ijtima'i al-kharji*). Lihat selengkapnya, Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Cairo: Madbuli, 1995), 221. Istilah yang digunakan oleh Nasr ini, sebenarnya mengadopsi teori semiotika Ferdinand de Saussure yang menyebut terminologi *signifiant* (penanda) bagi citra akustik; dan *signifie* (petanda) bagi suatu konsep. Kedua istilah ini-pun, sebenarnya juga telah digunakan dalam studi ilmu al-Qur'an yang disebut *manhuq* dan *mafhum* atau *dallun* dan *madlulun*. Artinya, *signifiant* (penanda) disebut *manhuq-dallun* atau aspek material dari bahasa, sedang *signifie* (petanda) disebut *mafhum-madlulun* atau aspek mental dari bahasa. Lihat selengkapnya; Fathurrsoyid, "Membaca Kisah Nabi Sulaiman Vs Ratu Balqis Perspektif Strukturalisme Semiotik" dalam jurnal 'Anil Islam; Jurnal Kajian Ilmu Keislaman, Instik An-Nuqayah, Guluk-guluk Sumenep Madura, Vol. 4, Nomor 3, 2012, 9-10.

<sup>37</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 217-218.

<sup>38</sup> Ibid., 214.

<sup>39</sup> Kebenaran korespondensi atau keadaan benar itu berupa kesesuaian (*correspondence*) antara arti yang dimaksud oleh suatu pernyataan dengan apa yang sungguh-sungguh terjadi merupakan kenyataan atau faktanya. Lihat selengkapnya; Amsal Bakhtarr, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), 85.

<sup>40</sup> Tabel ini, penulis terinspirasi dari tabel yang digagas oleh M. Amin Abdullah. Lihat: M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*.

			experience)	
2	Metode (Proses dan Prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ijtihadiah <ul style="list-style-type: none"> <li>- Istinbatiyah,</li> <li>- Istintajiyah,</li> <li>- Istidlaliyah, Qiyas</li> </ul> </li> <li>• Qiyas (Qiyas al-Ghaib ala al-Shahid)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Al-Dzauqiyyah</li> <li>• Riyadlah-Mujadalah-Laduniyah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abstraksi</li> <li>• Tahliliyyah, Tarkibiyyah</li> </ul>
3	<i>Approach</i> (Pendekatan)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lughawiyah (Bahasa) <ul style="list-style-type: none"> <li>- Dalalah Lughawiyah</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Psiko-gnosis-Intuitif</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Filosofis-Scientific</li> </ul>
4	<i>Theoretical Framework</i> (Kerangka Teori)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Al-Asl wa al-Far' <ul style="list-style-type: none"> <li>- Istinbatiyah (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks)</li> <li>- Qiyas al-Allah (Fikih)</li> <li>- Qiyas al-Dalalah (Kalam)</li> </ul> </li> <li>• Al-Lafaz-al-Ma'na <ul style="list-style-type: none"> <li>- Am-Khas,</li> <li>- Musytarak, Hakikat-Majaz, Muhkam</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Zahir-Batin</li> <li>• Tanzil-takwil</li> <li>• Nubuwwah</li> <li>• Haqiqi-Majazi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Premis logika</li> <li>• Silogisme</li> </ul>
5	Fungsi dan Peran	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Akal sebagai pengekan</li> <li>• Jastifikatif-Repetitif</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Partisipatif <ul style="list-style-type: none"> <li>- Bila Hijab wa la Washitoh.</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Heristik-Analitik-Kritis</li> <li>• Idrak al-Sabab wa al-Musabbab</li> </ul>
6	<i>Type of Argument</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dialektika (jadaliyah) <ul style="list-style-type: none"> <li>- Defensif-apologetik-dogmatik</li> </ul> </li> <li>• Pengaruh pola logika Stoia (bukan logika Aristoteles)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Atifiyyah</li> <li>• Spirituality</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Demonstratif (eksploratif,verifikatif, eksplanatif)</li> <li>- Pengaruh logika Aristoteles</li> </ul>
7	Tolok Ukur Validitas Keilmuan	Kedekatan antara teks dan realitas	Universal Reciprocity Empati Simpati- Understanding other	1. Korespondensi 2. Koherensi 3. Pragmatik
8	Prinsip Dasar	(1) Infisahl-Atomistik (2) Tajwiz (keserbabolchan)-Nonkausalitas (3) Muqarabah-Analogi-Deduktif	1. Al-Ma'rifah 2. Al-Itihad 3. Al-Hulul	1. Kausalitas 2. Kepastian
9	Kelompok Ilmu Pendukung	1. Kalam 2. Fikih 3. Nahwu	1. Murashawwif in 2. Ashab al-Irfan	1. Falasifah 2. Ilmuwan
10	Relasi Subjek	• Subjektif	• Inter Subjektif	• Objektif

dan Objek		
-----------	--	--

Selanjutnya, terkait dengan aktivitas politik Arab sebagaimana dijabarkan dalam buku *al-aql al-siyasi*, al-Jabiri menuding jelas-jelas mempunyai motif-motif (*al-muhaddidat*) dan pengejawantahan (*al-tajalliyat*). Adapun motif-motif tersebut, al-Jabiri melihat tiga motif yang dominan dalam praktik politik Arab. Motif ideologis (*al-aqidah*), motif ikatan *in-group* sedarah (*al-qabilah*) dan motif materi (*al-ghanimah*)<sup>41</sup> yang dijabarkan sebagai berikut:

*Pertama*, motif yang tidak diartikan sebagai akidah agama dalam pengertian yang lazim, melainkan “fenomena politis” yang terdapat dalam dakwah Nabi Muhammad saw. dan peranannya dalam memberikan inspirasi terhadap imajinasi sosial-politik kelompok muslim pertama, di satu pihak, dan reaksi balik yang disampaikan oleh lawan-lawannya, yaitu kaum kafir Quraisy, di pihak lain.

*Kedua* adalah motif peranan ikatan *in-group* di antara klan-klan Arab satu sama lain, baik yang bersifat positif maupun negatif, dalam praktik politik Arab di masa awal. *Ketiga*, motif *al-ghanimah* berarti pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini al-Jabiri meriwayatkan bahwa penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy terhadap ajaran Nabi Muhammad saw, bukan hanya disebabkan oleh ajaran tauhid yang melarang penyembahan terhadap berhala *an sich*. Akan tetapi, disebabkan juga bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sumber penghasilan mereka dan sekaligus sebagai penunjang ekonomi masyarakat ketika itu.

Adapun timbulnya kerajaan politik (*al-mulk al-siyasi*) ini merupakan salah satu bentuk pengejawantahan (*al-tajalliyat*) dari Akal Politik Arab, di samping timbulnya mitos keimanan yang dimunculkan oleh kaum Syri'ah. Selain itu, timbul pula Ideologi kesultanan dan—apa yang disebut oleh Jabiri sebagai—*fiqh siyasah* yang dimunculkan oleh dinasti Abbasiyah. Ideologi kesultanan diadopsi oleh Ibn al-Muqaffa' dari tradisi kekaisaran Persia, sedangkan fikih politik merupakan kompilasi hukum “agama” yang mempunyai tendensi kuat untuk mensyahkan kekuasaan junta militer (*ashhab al-syaukat*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut al-Jabiri, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab, sehingga membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh *khurafat* dan menyerah kepada takdir.<sup>42</sup>

Adapun Pendekatan yang dipergunakan al-Jabiri dalam buku *al-'Aql al-Siyasi* adalah pendekatan fungsional dalam ilmu sosiologi. Al-Jabiri menggunakan beberapa perangkat konsep (*al-jibaz al-mafahimi*) yang terdiri dari dua sumber. *Pertama*, konsep yang didasarkan pada pemikiran ilmu sosial politik kontemporer. *Kedua*, konsep yang

<sup>41</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi*, 99.

<sup>42</sup> Menurut Syekh Abdul Halim Mahmud, politisasi mengenai menyerah kepada takdir telah ada sejak zaman dinasti Mu'awiyah dengan menggunakan jargon-jargon yang dilegitimasi dengan doa-doa yang pernah dipanjatkan oleh Nabi. “Ya Allah, tidak ada seorangpun yang dapat mencegah (terhadap apa yang aku inginkan) jika Engkau memberinya, dan juga tak seorangpun yang dapat memberi jika Engkau mencegahnya”. Doa Nabi saw di atas, disebarkan oleh Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan dipolitisasi untuk tujuan interes *status quo*-nya serta sebagai alat legitimasi kebijakannya agar manusia harus bersikap fatalistik terhadap takdir. Dari simlah menjadi marak persoalan takdir yang melahirkan aneka aliran. Lihat M. Quraisy Shuhab, *Logika Agama; Batas-Batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 96.

berasal dari sumber-sumber tradisi Arab-Islam sendiri.<sup>43</sup> Dari kedua konsep itu, al-Jabiri akhirnya menterjemahkan dan menganalisis peta politik dalam Islam yang *endingnya* juga punya implikasi laten dalam pemikiran dan konstruksi ilmu-ilmu keislaman.

Berangkat dari realita di atas, akhirnya al-Jabiri menawarkan konsep politik sebagai jalan keluar bagi Akal Politik Arab, dengan bertolak pada fase dakwah Muhammad saw yang menurutnya sebagai prototipe ideal:<sup>44</sup> *Pertama*, Mengubah masyarakat klan menjadi masyarakat madani yang multipartai, mempunyai asosiasi-asosiasi profesi, organisasi-organisasi independen dan lembaga konstitusi. *Kedua*, Mengubah ekonomi *al-ghanimah* yang bersifat konsumernisme dengan sistem ekonomi produksi, serta membangun kerjasama dengan ekonomi antarnegara Arab untuk memperkuat independensi. *Ketiga*, Mengubah sistem ideologi (*al-aqidah*) yang fanatis dan tertutup dengan pemikiran inklusif yang bebas dalam mencari kebenaran serta membebaskan diri dari akal sektarian dan dogmatis, digantikan dengan akal yang berjihad dan kritis.

### Relasi Metodologis; Sebuah Tawaran Integratif-Interkonektif

Dari ketiga tradisi Nalar Arab yang ditawarkan al-Jabiri tentang gugusan pemikiran keilmuan antara tradisi *nalar bayani*, *irfani* dan *burhani*, maka model relasi yang lebih "humanistik" adalah model relasi yang berbentuk sirkular<sup>45</sup> di lingkungan komunitas intern umat Islam yang pluralistik, dan lebih-lebih dalam era multikural dan multireligius secara ekstrim. Model inilah yang disebut dengan integratif-interkonektif.

Dengan model yang semacam ini, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi pemikiran keagamaan Islam dapat dikurangi dan diperbaiki setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis epistemologi yang datang dari luar dirinya, baik kontribusi itu datang dari epistemologi *bayani*, *irfani* maupun *burhani*.

Model sirkular tersebut di atas, tentunya jauh berbeda sekali dari model yang berbentuk paralel, di mana masing-masing dari ketiga episteme tersebut akan berjalan sendiri-sendiri tanpa adanya hubungan dan persentuhan antara satu dengan yang lain. Demikian pula dengan model linear. Ini disebabkan model yang demikian akan menemui *dead lock* untuk memberikan *guidance* pada umat beragama di era kontemporer ini.

### Penutup

Buku Formasi Nalar Arab, Struktur Nalar Arab dan Nalar Politik Arab yang digagas oleh al-Jabiri merupakan buku tetraloginya dalam rangka menjawab problematika *Islamic Studies* yang selama ini diklaim belum menemukan *blue print*-nya. Dalam hal ini, al-Jabiri membeberkan struktur fundamental dan arkeologi nalar Arab yang selama ini berkembang menjadi tiga model; *Pertama*, *nalar bayani* yaitu nalar yang selalu terpusat pada teks semata. *Kedua*, nalar yang sumbernya berpusat pada pengalaman batin atau intuisi yang populer dengan terminologi nalar *irfani*. *Ketiga*,

<sup>43</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Aql al-Siyasi*, 10-11 dan 365-366.

<sup>44</sup> Muhammad Aunul Abied Syah, "Kritik Akal Arab," 325-326.

<sup>45</sup> Model sirkular adalah model yang mengintegrasikan ketiga episteme, baik *bayani*, *irfani* dan *burhani* yang tidak menunjukkan adanya finalitas pemikiran dan tawaran metodologis. Lihat selengkapnya; M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 218-244.

*nalar burhani* yaitu nalar yang berpusat pada realitas empirik. Sedangkan tawaran metodologis relasi dari ketiga epistemologi *nalar bayani*, *irfani* dan *burhani* yaitu dengan model sirkular, bukan model paralel dan sirkular.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- , "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Filsafat Ilmu" dalam *Rekonstruksi Metodologi Islamic Studies Mazhab Jogja* (Jogjakarta: Suka Press, 2007).
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Tuḥfah al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- , *Bunyah al-Aql al-Arabi; Dirasah Tablithiyah Naqdiyyah li al-Nuzum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- , *al-Aql al-Siyasi al-Arabi; Mubaddidatib wa Tajalliyatib* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1995).
- Assyaukani, A. Luthfi, "Tipologi Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I, Juli-Desember 1998.
- Baso, Ahmad, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001.
- , "Kritik Nalar al-Jabiri: Sumber Batas-batas Manifestasi", dalam *Jurnal Teks*, vol. I Maret 2000.
- Bakhtiar, Amsal, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004).
- Fathurrsoyid, "Kisah Nabi Sulaimain Vs Ratu Balqis Perspektif Strukturalisme Semiotik" dalam *jurnal 'Anil Islam*, Instik An-Nuqayah, Guluk-guluk Sumenep, Vol. 4, Nomor 3, 2012.
- Faucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A.M. Sheridan Smith (New York: Harper Colophon Books, 1972).
- Gatje, Helmut, *The Qur'an and Its Exegesis* (USA: One World Publication, 1996).
- Haryono, Dwi, "Hermeunetika Muhammad Abid al-Jabiri", dalam *Hermeunetika al-Qur'an dan Hadits* (Jogjakarta: eLSAQ Press, 2010).
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Syah, Muhammad Aunul Abied dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri," dalam *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001..
- Shihab, M. Quraish, *Logika Agama; Batas-batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005)
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khitab al-Dimi* (Cairo: Madbuli, 1995).
- aminabd.worldpress.com. Diakses pada tanggal 2 Desember 2011.