

AL-JABIRI DAN KRITIK NALAR ARAB (Sebuah Reformasi Pemikiran Islam)

Oleh : Nurlaelah Abbas

Abstrak

Al-Jabiri adalah seorang Filosof lahir di Figuib, sebelah selatan Maroko pada tahun 1936, dan pendidikannya dimulai dari tingkat Ibtidaiyah kemudian ia melanjutkan di sekolah menengah dari tahun 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic high School setelah Maroko merdeka. Pendidikan filsafatnya dimulai tahun 1958 di Universitas Damaskus Syria. Beliau dianggap sebagai pemikir Arab kontemporer, dan tokoh penganut aliran reformistik yang cenderung memakai metode pendekatan dekonstruktif dalam membaca turats dan modernitas. Kritik Nalar Arab oleh al-Jabiri disebabkan ketidakpuasan hati membaca diskursus pemikiran Arab dalam masa seratus tahun yang lampau yang tidak menampakkan hasil yang difinitif, membawa pemikiran Arab ke arah yang dinamis dan modernis, sebagaimana yang terjadi di Barat. Al-Jabiri menawarkan tiga metodologi epistemologis yaitu *bayani* yang bersifat teks, *irfani* yang bersifat intuisi dan *burhani* yang bersifat rasional. Ketiga epistemologi tersebut di atas dipersiapkan oleh al-Jabiri sebagai solusi dalam menghadapi modernitas Barat

Kata Kunci: Al-Jabiri, Kritik Nalar Arab, Reformasi Pemikiran Islam

I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Modernisasi yang sedang berjalan di Eropa, secara tidak langsung memberikan dampak hingga ke dunia Arab yang diawali dengan ekspansi Napoleon pada tahun 1798 ke Mesir, yang membuat masyarakat Mesir sadar akan kemajuan yang dialami Eropa dan ketinggalan mereka.¹ Walaupun banyak yang menganggap kemajuan modernisasi Eropa merupakan ancaman terhadap agama, tetapi hal tersebut tetap membuat beberapa kalangan resah dan bangkit untuk mengujarnya.

¹ Dewan Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, cet 4 (Jakarta : Ikhtiar Baru Van Houve, 1997), h. 228.

Upaya mengejar ketertinggalan masyarakat Arab terbentur oleh tradisi dan budaya mereka, yang dalam hal ini didominasi oleh Islam. Sebagai masyarakat yang pernah meraih *golden age* pada masa pemerintahan Islam, mereka sulit untuk melupakan tradisi dan Budaya tersebut apalagi meninggalkannya. Sehingga upaya tersebut melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi.

Setidaknya terdapat tiga tipologi pemikiran yang mewarnai wacana pemikiran Arab kontemporer tentang tradisi dan modernitas seperti berikut:² *Pertama*, tipologi *transformatif*. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-partiarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salama Musa. Kini, kelompok itu diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui dan Mahdi Amil, di samping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya, Adonis, Zaki Najib Mahmud, Adil Daher dan Qunstantine Zurayq.

Yang *kedua* adalah tipologi *reformatif*. Jika pada kelompok pertama metode yang diajukan adalah transformasi social, pada kelompok ini, proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntunan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada kecenderungan. Pertama, para pemikir yang memakai metode pendekatan *rekonstruktif*, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Maksudnya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) tetap hidup dan bisa terus diterima, maka ia harus dibangun kembali secara baru (*I'adah buniyat min jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisionalis yang lebih memprioritaskan metode pernyataan ulang (*restatement, reiteration*) atas tradisi masa lalu. Menurut yang terakhir ini, seluruh persoalan umat

² Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta : Safiria Insania Press, 2004), h. 114-115. Lihat Lutfi Assyaukanie, "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", artikel diakses tanggal 22 September 2007 <http://media.inset.org/islam/Paramadina/Jurnal/Arab2.html>

Islam sebenarnya pernah dibicarakan oleh para ulama dulu, karena itu, tugas kaum Muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa-apa yang pernah dikerjakan oleh pendahulu mereka.

Pada akhir abad kesembilan belas dan awal-awal abad kedua puluh, kecenderungan berpikir rekonstruktif diwakili oleh para reformer seperti al-Afghani, 'Abduh dan Kawakibi. Pada era sekarang, kecenderungan tersebut dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Hasan Hanafi, Muhammad Iqbal, Muhammad Ahmad Khalafallah, Hasan Saab dan Muhammad Nuwayhi.

Kecenderungan kedua dari tipologi pemikiran reformatif adalah penggunaan metode *dekonstruktif*. Metode dekonstruksi merupakan fenomena baru untuk pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalisme Perancis dan beberapa tokoh post modernisme lainnya seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini adalah Mohammed Arkon dan Jabiri adalah M.Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian dan pendekatan masalah mereka yang berbeda.

Kelompok *ketiga* adalah tipologi pemikiran *ideal-totalistik*. Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sudah cukup, mencakup tatanan social, politik dan ekonomi. Menurut mereka Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori import dari Barat, Mereka menyeru kepada keaslian Islam (*al-aslah*), yaitu Islam yang pernah diperaktekkan oleh nabi dan keempat Khalifahannya. Para pemikir yang mewakili tipologi ini tidak percaya baik kepada metode transformasi maupun reformasi, karena yang dituntut oleh Islam menurut mereka adalah kembali kepada sumber asal (*al-awdah ila al-manba*) yaitu al-Qur'an dan Hadis. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada turas dapat disamakan dengan kaum *tradisionalis*. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan

teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan dulu. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemiki-ulama seperti M.Ghazali, Sayyid Qutub, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba membahas salah satu dari aliran pemikiran yang telah disebutkan di atas, yaitu pemikiran reformatif dengan fokus kepada satu tokohnya, Muhammad Abid al-Jabiri. Walaupun tujuan tulisan ini bukan untuk membahas seluruh pemikirannya, tetapi paling tidak dapat memberikan gambaran tentang peta pemikirannya terutama dalam Kritik Nalar Arab.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan dari uraian di atas, maka dapat dirumuskan beberapa permasalahan sebagai berikut :

1. Siapakah sosok Muhammad Abid al-Jabiri ?
2. Apa yang melatar belakangi lahirnya Kritik Nalar Arab al-Jabiri ?
3. Bagaimana Konsep Gagasan Kritik Nalar Arab yang ditawarkan oleh al-Jabiri ?

II. PEMBAHASAN

A. Mengenal sosok al-Jabiri

Menurut Lutfi Assyaukanie, yang berafialisasi kepada tipologi reformistik adalah para intelektual yang cenderung memakai metode pendekatan dekonstruktif. Para pemikir dekonstruksionis Arab kebanyakan datang dari daerah Maghribi (Maroko, al-Jazai, Tunis dan libia). Tampaknya unsur bahasa Perancis warisan kolonialisme yang tersisa di negeri-negeri tersebut menyebabkan kalangan akademisnya lebih menyerab literature berbahasa Perancis, ketimbang bahasa-bahasa Eropa lainnya. Keterkaitan intelektual pemikir Arab Maghribi dengan Perancis bukan hanya sebatas bahasanya, mereka juga terpengaruh oleh gerakan-gerakan pemikir dan filsafat Perancis kontemporer, khususnya gerakan (post) strukturalisme. Bahkan lanjut Lutfi, bahwa hampir seluruh pemikir Muslim Maghribi yang concen terhadap keislaman dan kearaban adalah penganut paham strukturalisme, itu karena problem yang mereka hadapii kebetulan sama, yaitu masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Dan menurut mereka, metode yang

paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi (*turats*) adalah dekonstruksi.³

1. Biografi dan Karirnya

Muhammad Abid al-Jabiri lahir di Figuib, sebelah selatan Maroko pada tahun 1936, dan pendidikannya dimulai dari tingkat Ibtidaiyah di Madrasah Burrah Wataniyyah, yang merupakan sekolah swasta yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya di sekolah menengah dari tahun 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic high School setelah Maroko merdeka. Sejak awal beliau telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya dimulai tahun 1958 di Universitas Damaskus Syria. Al-Jabiri tidak bertahan lama di universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke universitas Rabat yang baru didirikan. Kemudian dia menyelesaikan program masternya pada tahun 1967 dengan tesis Falsafah al-Tarikh Inda Ibnu Khaldun, dibawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w. 1992), dan gurunya juga seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh oleh ergson dan saster.⁴

2. Karya-Karyanya

Al-jabiri telah menghasilkan puluhan karya tulis, baik yang berupa artikel Koran, majallah atau berbentuk buku. Topik yang selalu dicopernya juga bervariasi dari isu social dan politik hingga filsafat dan teologi. Karir intelektualnya seperti dimulai dengan penerbitan buku *Nahwu wa al-Turast-nya*, disusul dua tahun kemudian dengan *al-Khitab al-arabi al-Mu'asir Dirasah Naqdiyyah Tahliliyah*, kedua buku tersebut seperti sengaja dipersiapkan sedemikian rupa sebagai pengantar kepada grand proyek intelektualnya *al-Naqd al-aql al-'Arabi* (kritik akal Arab).⁵

Buku ini bertujuan sebagai upaya untuk membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut. Untuk karya ini telah menerbitkan *Takwiim al-Aql al-Arabi*, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, *al-Aql al-Siyasi al-Arabi*, *al-Aql al-Akhlaqi al-arabiyah*, *Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-Arabiyah*. Karya terpentingnya yang termasuk *al-Turas wa al-hadatha*, *Ishkaliyyah al-Fikr al-Arabiyah al-Mu'athir*, *Tahafut al-*

³ Lutfi Assyaukanie, "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" artikel diakses tanggal 22 September 2007 <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Arab2.html>.

⁴ Zulkarnain "Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid al-Jabiri tentang Turas dan hubungan Arab dan Barat", artikel diakses tanggal, 22 September 2007, <http://www.Litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm>

⁵ *Ibid.*

*Tahafut intisaran li Ruh al-Ilmiyyah wa ta'sisan li akhlaqiyah al-Hiwar, Qadaya al-Fikr al-Mu'asir ala Aulamah, Sirah al-Hadarah, al-Wahdah ila al-Akhlaq, al-Tasamuh, al-Demaqratiyyah. Tahun 1996, al-Mashru al-Nahdawi al-Arabi Muraja'at al-Naqdiyah, al-Din wa al-Daulah wa Thabiq al-Syariah, Masalah Hawwiyyah, al-Muthaqqafun fi al-Hadarah al-Arabiyah Mihnab ibn Hambal wa Nukkhah Ibn Rusyd, al-Tahmiyyah al-Basyariyyah fi al-Wataan al-Arabi.*⁶

B. Lahirnya Gagasan Kritik Nalar Arab

Dalam rangka memudahkan fokus kepada pemikiran al-Jabiri, maka tulisan ini mengeksplorasi pemikiran al-Jabiri melalui karya trilogy magnum opus-nya (*takwin al-Aqd al-Arabi, Bunyah al-Aql al-Arabi dan al-Aql al-Siyasi al-Arabi*) yang terkandung dalam *Naql al-Arab*. Adapun yang melatari al-Jabiri melahirkan gagasan triloginya ke dalam sebuah tulisan adalah, ketika beliau membaca diskursus pemikiran Arab Kontemporer, al-Jabiri menghadapi sebuah fakta yang mengesankan. Diskursus pemikiran Arab dalam masa seratus tahun yang lampau tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif, walaupun untuk sementara terhadap proyek kebangkitan yang mereka gembor-gemborkan. Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tersebut tidak bersumberkan dari realitas dan pergerakannya, alternatif perubahannya ataupun orientasi perkembangannya. Mereka mendapatkan semangat kebangkitan itu dari *sense of difference*, yaitu jurang yang sangat dalam memisahkan realitas Arab kontemporer yang terbelakang dan "kemajuan orang lain", yaitu bangsa Barat modern. Akibatnya, seperti yang terlihat oleh al-Jabiri, sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak berhasil meraih kemajuan dalam merumuskan "cetak biru proyek kebangkitan peradaban", baik dalam dataran utopia yang proporsional, maupun dalam dataran perencanaan ilmiah.⁷

Untuk memecahkan permasalahan ini dan membangun masa depan yang lebih menjanjikan, tidak ada jalan lain kecuali melakukan kritik akal Arab meskipun terasa tendensius dan sangat berbau klise, tapi bisa dijelaskan. Menurut Al-Jabiri, sebelum melangkah ke masa depan,

⁶ *Ibid.*

⁷ Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappedasse dalam *Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogy Kritik Al-Jabiri* dalam Muhammad Aunul Abied Syah dkk., *Islam Garda Depan Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung : Mizan, 2001), h. 304-305

kita harus terlebih dahulu memecahkan permasalahan-permasalahan yang ditinggalkan oleh masa lampau melalui kritik.⁸

Dengan melihat pernyataan di atas, dapat dipahami bahwa, nampaknya pada diri al-Jabiri terjadi ketidak puasan lantaran harapannya sebagai (orang Arab) untuk bangkit meraih kejayaan di tengah-tengah persaingan global belum nampak secara optimal, karena itu ia optimis melakukan suatu upaya melalui kajian (kritik) ulang terhadap masa lalu, yang nota bene kajian yang dimaksud adalah kajian yang tersusun berdasarkan metodologi yang sudah dirancang, karena belajar dari pengalaman masa lalu, memang jauh lebih efektif dibanding membangun bayang-bayang yang tidak jelas.

Turats dan Modernitas.

Dalam menanggapi “turas” (tradisi)⁹ itu ternyata berpariasi, dalam arti kata ada yang mengharuskan menolak kembali ke arah “turas”. Mereka yang berpendapat demikian mengajukan keberatan; bahwa minat serta *consen* pada “tradisi” dapat menggelapkan nalar dari pelbagai urgensi modernitas. Dalam bayang tersebut, mereka meyakini bahwa, tradisi Arab-Islam serta pelbagai tradisi lain- hanyalah objek masa lalu yang harus secara suka rela dibuang ke masa lalu. Sedangkan para ilmuwan tertentu, yang mengambil spesialisasi pada sejarah turas masa lalu, seharusnya mengkaji secara hati-hati, jika dianggap penting untuk sebuah hasil yang maksimal dan sungguh-sungguh. Minat pada tradisi dalam kasus ini, harus tetap berada dalam ruang lingkup pelbagai institusi akademik serta lainnya, minat lebih (*superflous*) pada tradisi intelektual Arab Klasik itu akan mengorbankan minat diri mereka pada “modernitas”¹⁰ secara niscaya.

Al-Jabiri memulai dengan mendefinisikan *turats* (tradisi). Tradisi dalam pengertiannya yang sekarang tidak dikenal di masa Arab klasik. Kata tradisi diambil dari bahasa Arab *al-turats*, tetapi dalam al-Qur’an

⁸ *Ibid.*

⁹ Tradisi adalah adalah : *pertama*, kebiasaan turun temurun dari nenek moyang yang masih dijalankan di masyarakat. *Kedua*, penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan cara yang paling baik dan benar-benar, misalnya perayaan hari besar agama itu janganlah hanya merupakan-saja haruslah dihayati maknanya. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet III (cet III (Jakarta : Nalai Pustaka, 1990), h. 14. Jakarta : Nalai Pustaka, 1990), h. 959

¹⁰ Modernitas adalah sebuah pesan dan dorongan perubahan dalam rangka menghidupkan kembali pelbagai mentalitas, norma pemikiran beserta seluruh apresiasinya. Lihat Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Arab –Islamic Philosophy : a Conemporary*, diterjemahkan oleh Moch Nur Ichwan dengan judul *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, cet I (Jakarta : Futuh Printika, 2003), h. 6.

tidak dikenal turats dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti peninggalan orang yang telah meninggal. Karenanya yang dimaksud *turats* (tradisi) menurut al-Jabiri adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita, atau orang lain, masa lalu itu jauh atau dekat dan ada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah produk priode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.¹¹

Karena itu, tradisi yang dimaknai al-Jabiri sangat relevan dengan batasan yang kita pahami selama ini yaitu peristiwa yang diwarisi dari masa lalu secara umum yang perlu mendapatkan kelanjutan atau kesinambungan sebagai nilai yang sangat berharga.

Term "*al-Turats*" dalam pandangan al-Jabiri berbeda dengan Hasan Hanafi. Menurut Hasan, *turats* tidak selamanya bermakna tradisi (*al-Taqlid*) secara signifikan, karena banyak ahli *turats* sekaligus pembaharu (*Mujaddid*) dan Kreator (*Mubdi*) seperti Ibnu Taymiyyah dalam karyanya "*Anti Logika*" (*Naqd al-Mantiq*) dan tanggapan terhadap ahli Logika (*al-Radd 'ala Mantiqiyyun*). Sesungguhnya kata turas bermakna memulai sesuatu dari ego sendiri (*al-Ana/The I-ness*) dalam menghadapi orang lain (*al-Akhar/The Others*) dan perkembangan kebudayaan local serta tidak berusaha menggantinya atau mengalihkan posisinya dengan menumbuhkan kebudayaan yang lain. Kekaburan ini muncul dari penerjemahan istilah Bahasa Perancis "*tradition*" yang bermakna *al-Turats* dan *al-Taqlid* pada saat yang sama.¹²

Pernyataan di atas, meskipun kelihatannya kontradiktif, tetapi menurut Hasan, tidak selamanya *turats* itu bermakna *taqlid*, artinya dalam kondisi tertentu, bisa saja *turats* itu, kita maknai sebagai tradisi. Selanjutnya al-Jabiri mencoba menjembatani antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat, karena menurutnya, konsep modernitas adalah pertama dan paling utama dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visii modern tentang tradisi¹³

¹¹ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan : Kritik atas Nalkar Tafsir Gender*, op,cit, h. 109

¹² Hasan Hanafi, Muhammad Aid al-Jabiri, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib : Talihi Silsilah al-Rudud wa al-Munaqasat*, diterjemahkan oleh Umar Bukhory dkk dengan judul *Membunuh Syetan Dunia Meleburkan Timur dan Barat dalam cakrawala Kritik dan Dialog*, Pengantar Faishal Jalul, cet I (Yogyakarta : IRCiSoD, 2003), h. 116.

¹³ Muhammad Abed al-jabiri , *Arab-Islamic Philosophy : a Contemporary*, diterjemahkan oleh Moch Nur Ichwan dengan judul *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, cet I (Jakarta : Futuh Printika, 2003), 3.

Karena itu, modernitas yang difahami oleh al-Jabiri adalah sebuah pembrontakan terhadap tradisi masa lampau, atas tradisi masa lalu dan kini, guna menciptakan sebetuk tradisi. Saat ini, modernisme dalam ilmu pengetahuan peradaban filsafat, metodologi, sosial dan ekonomi tidak memiliki batas-batas georafis, atau paling tidak ia merupakan term tidak terbatas dan tidak dapat dibatasi dalam satu wilayah geografis di muka bumi ini.¹⁴

Jadi gagasan modernitas al-Jabiri, bukan untuk menolak tradisi atau memutus masa lalu, melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengandalkan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan modern. Dan karena itu, konsep modernitas adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.¹⁵

Lain halnya Hasan Hanafi dalam memahami modernitas atau modernisme. Beliau mengatakan bahwa kata modernisme (*al-Hadatsah*) adalah kata yang metaforis. Ia bermakna mengikuti berbagai *style* zaman dan beragan metodologinya dalam menghadapi *al-Turats*, yang merupakan *style* dari luar dan berdasarkan atas *al-Turats* lain yang mendukung keberadaan *al-Hadatsah* (modernisme) tersebut. Adapun kata *al-Tajdid* bermakna perkembangan *al-Turats* dari sisi internalnya sesuai dengan perkataan para Pembaharu yang populer yaitu “Sesungguhnya Allah akan membangkitkan orang yang akan memperbaharui agamanya setiap 100 tahun”, Maka *al-Hadatsah* (modernisme) tidak selalu bermakna Barat secara signifikan, namun ia berarti kemampuan sebuah *al-Turats* untuk melakukan ijtihad agar mampu menyesuaikan diri dengan berbagai situasi setiap zaman karena merupakan sebagian dari kezaliman dengan menganggap Barat sebagai satu-satunya dunia yang mempengaruhi kata dan dengan menyandarkan *al-Hadatsah* (modernisme) hanya kepadanya saja. Dengan demikian term *al-Turats wa al-Tajdid* lebih cocok bagi kita daripada *al-Taqlid wa al-Hadatsah*.¹⁶

Pemaknaan *turats* dan modernitas dari Arkoun dan al-Jabiri kelihatannya berbeda, namun kelompok reformistik secara umum cenderung meyakini bahwa, *turats* adalah milik orang lampau dan *modernitas* adalah milik Barat. Mengambil satu dan membuang yang lain

¹⁴ *Ibid.* h. 114

¹⁵ *Ibid.* h. 2.

¹⁶ *Ibid.* h. 116.

adalah gegabah, membuang kedua-duanya adalah konyol. Yang adil dan bijak adalah bagaimana mengharmonisasikan keduanya dengan tidak menyalahi akal sehat dan standar rasional, inilah inti reformasi yang dimaksud itu.

C. Gagasan Kritik Nalar Arab.

Sebenarnya, "Kritik Nalar Arab" yang dilahirkan oleh al-Jabiri adalah merupakan aplikasi dan penjabaran dari beberapa ayat yang telah disebutkan dalam al-Qur'an, seperti "*afala ta'qilun*", *afala tadabbarun*. Untuk lebih memudahkan pemahaman kita terhadap pemikiran-pemikiran al-Jabiri yang terkandung dalam Kritik Nalar Arab, perlu diketahui lafad tersebut. Kata "*kritik*" (yang dihubungkan dengan kata-kata "pengetahuan", "akal", "sastra", dan "seni"). Menurut pengertian yang sering dipakai dalam tradisi filsafat Arab berarti pemeriksaan dan penelitian yang bertujuan menjelaskan kekurangan dan kebaikan yang terdapat dalam sesuatu.¹⁷ Sedangkan kata "*nalar*" antara lain berarti pertimbangan tentang baik buruk dsb, akal budi : setiap keputusan harus didasarkan, demikian pula nalar berarti, aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir yang logis,¹⁸ dan "akal" itu sendiri berarti daya pikir (untuk mengerti), pikiran, ingatan.¹⁹

Dengan pengertian di atas, dapat dipahami bahwa Kritik Nalar Arab adalah suatu sistim penyelidikan atau penelitian terhadap sesuatu (tradisi) masa lalu dengan kacamata nalar atau akal, sehingga dengan pola tersebut mampu menyingkap hal-hal yang tersembunyi menjadi nampak dengan wajah yang baru meskipun asalnya dari yang lama.

Kritik nalar al-Jabiri, terfokus pada nalar Arab bukan nalar Islam, dengan pertimbangan bahwa, ia membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab dan yang lahir dalam lingkungan masyarakat Arab dalam lingkungan geografis dan kultur tertentu. Kritik ini tidak diproyeksikan untuk membangun teologi atau ilmu kalam baru, artinya kritik al-Jabiri ini bukan kritik teologis yang menaruh perhatian besar pada persoalan-persoalan Ketuhanan, wahyu dan aliran-aliran kalam; melainkan kritik epistemologi, yakni kritik yang

¹⁷ Muin Ziyadah dkk, *al-Mausu'ah al-Falsafah al-Arabiyah*, jid I, cet I (t.tp : Ma'had al-Inmai al-Arabiy, 1986), h. 816.

¹⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, cet III (cet III (Jakarta : Nalai Pustaka, 1990), h. 14. Jakarta : Nalai Pustaka, 1990), h. 607.

¹⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, *op,cit*, h. 14.

ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babakan sejarah tertentu.²⁰

Dominan yang dimaksudkan adalah persoalan-persoalan atau tema-tema yang banyak muncul dalam lingkungan bahasa Arab seperti, dikitomi makna/ teks, *ashl/far*, *majazi/haqiqah*, dan juga bahasa Arab dalam kapasitasnya sebagai wadah pemikiran yang menentukan batas-batas pandangan dunia dan cara-cara berpikir bagi orang menggunakannya.²¹

Konsep nalar yang ditawarkan al-Jabiri, berbeda dengan konsep nalar yang ditawarkan oleh Arkoun yaitu “Kritik Nalar Islam” yang memperluas cakupan kritik nalar Islam-nya hingga ke tradisi non-bahasa Arab, dan kritik Arkoun adalah kritik teologis yang menaruh perhatian besar pada persoalan-persoalan Ketuhanan, wahyu, ortodoksi dan aliran-aliran kalam.²²

Kelihatannya al-Jabiri dan Arkoun berbeda pandangan tentang konsep Kritik Nalar, namun pada prinsipnya, keduanya memiliki kecenderungan intelektualisme yang sama yaitu, kedua-duanya melihat perlunya metode kritik untuk membaca sejarah-sejarah pemikiran Arab-Islam ada kesamaan diantara keduanya, sehingga boleh dikata, apa yang diperjuangkan mereka berdua adalah upaya menghidupkan kembali turats melalui kerangka berpikir yang kritis sehingga umat Islam mampu bersaing dengan Barat menuju modernisasi.

Selanjutnya bahwa. Akal yang dimaksudkan oleh al-Jabiri dalam *Takwin al 'Aql 'Arabi* adalah *larison constituee (aql mukawwan)*, yakni himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum (berpikir) yang diberikan oleh kultur Arab bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Artinya, himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum (berpikir) yang ditentukan dan dipaksakan [secara tidak sadar] sebagai *episteme* oleh kultur Arab.²³

Dalam hal ini Jabiri membagi akal menjadi dua. *Pertama* adalah *'Aql al-Mukawwin*. Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. Sedangkan yang *kedua* adalah *'Aql al-*

²⁰ Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, cet I, (Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2000), h. xxix.

²¹ *Ibid*, h, xxx.

²² Muhammad Arkoun, *Kritik Nalar Islam*, h. 320-321. yang dikutip dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisional Islam*, xxix.

²³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi*, cet IV (Beirut : al-Markaz al-Sakafi al-'Arabi, 1991)h. 15

Mukawwan. Akal dalam pengertian kedua ini disebut nalar (akal) budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup.²⁴ Yang kedua inilah yang Jabiri maksud sebagai “Akal Arab”.

Kedua jenis akal yang disebutkan di atas, sejalan dengan konsep Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa akal adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia, dan oleh karena itu dialah yang memperbedakan manusia dari makhluk lain. Dan akal adalah tonggak kehidupan manusia sebagai dasar kelanjutan hidupnya.²⁵

Titik awal akal Arab bermula sebagaimana diketahui, ada tiga titik pijak yang biasa digunakan sebagai permulaan penulisan sejarah Arab, yaitu masa Jahiliyah, masa Islam, dan masa kebangkitan.²⁶

Dalam hal ini, al-Jabiri mengarahkan perhatiannya sebagai titik awal “sejarah pemikiran Islam” pada priode pembakuan dan pembukuan (*ashr tadwin*) ilmu-ilmu keislaman di abad ke 2 H (sekitar abad 8 M) yang melatar belakangi terbentuknya “syarat-syarat ke absahan” tersebut. Pendekatan al-Jabiri ini tentu berbeda dengan tradisi sejarah pemikiran Islam klasik yang mematok masa *jahiliyah* atau masa kelahiran Islam awal. Menurut al-Jabiri, kita tidak tahu banyak tentang sejarah *jahiliyah* dan sejarah Islam awal kecuali setelah di “rekonstruksi” oleh priode *tadwin*, sehingga membatasi segala hal yang diketahui dan tidak diketahui tentang kedua fase sejarah tersebut. Signifikansi *tadwin* dengan demikian bukan hanya karena ia menentukan apa yang bisa diketahui tentang masa lalu Islam sebelum abad ke-2 H, bukan pula karena ia mengumpulkan dan membukukan kekayaan material yang bisa dibukukan dari berbagai disiplin ilmu, mulai dari tafsir, fiqih, bahasa hingga kalam yang berlangsung dibawah kekuasaan Negara, tapi karena ia merupakan

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, cet I, (Jakarta : Universitas Indonesia Press, 1987, h. 44.

²⁶ Dalam kaitannya dengan penulisan sejarah, Adonis mengatakan bahwa, Peradaban Arab memiliki asal usul ganda yaitu Jahiliyah dan Islamiyah. Oleh karena Islam merupakan penghujung atau penutup bagi pandangan ke-Arab-an (dan kemanusiaan) tentang kehidupan dan alam, maka yang permulaan (jahiliyah) ditafsirkan sedemikian rupa dalam perspektif agama Islam sehingga yang penghujung sendiri menjadi permulaan. Apa yang merupakan penghujung mesti juga merupakan permulaan sebab ia menghapuskan segala sesuatu yang mendahuluinya, yaitu segala sesuatu yang bertentangan dengannya di satu sisi, dan menciptakan pondasi dasar di sisi yang lain. Secara fenomenologi, jahiliyah mendahului Islam, namun secara substantive Islam mendahuluinya. Dari sini menurutnya, kita tidak mengenal Islam melalui jahiliyah, tetapi sebaliknya, kita mengenal Jahiliyah melalui Islam. Baca Adonis, *Ats-tsabit wa al-Muhawwil : Bahts fi al-Ibda wa al-Itba 'inda Arab* diterjemahkan oleh Khoirun Nahdiyyin dengan judul : *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, cet I (Yogyakarta : LKis, 2007),h. 1.

sebuah “rekonstruksi komprehensif dalam kebudayaan” (*I’adah al-bina al-tsaqafi al-‘am*).²⁷

1. Epistemologi; Bayani, ‘Irfani dan Burhani,

Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Ia memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurutnya, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua (muatan ideologis) terkait dengan konflik sosio-politik ketika ia dibangun. Kedua istilah itu (epistemologis-ideologis).²⁸ Kondisii yang sarat dengan perubahan ini tidak menghalangi seorang tokoh untuk meramu solusii berbagai peroblematika yang dihadapinya dengan pisau pemikiran yang pernah digunakan oleh tokoh-tokoh lain yang pernah muncul sebelumnya.

Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural mendasar pemikiran dalam struktur Akal Arab, yaitu kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namuzhaj salafi*). Kecenderungan inilah yang menyebabkan wacana agama terlalu berbau ideologis dengan dalih otentisisme (*ashalah*). Padahal menurutnya, dalam membangun model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi berangkat dari suatu model masa lalu yang dibaca ulang. Menurut Jabiri, tradisi (*turats*) dilihat bukan sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai bagian dari penyempurnaan akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan. Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*.²⁹

Dalam konsep al-Jabiri, ada tiga metodologi epistemologis yang digunakan untuk membongkar nalar arab tentang turats yaitu, epistemologi *bayani*, *irfani* dan *burhani*.

a. Epistemologi Bayani

²⁷ Muhammad al-Jabiri, *Post Tradisional Islam*, h. xxxv

²⁸ Istilah epistemologi merupakan kumpulan kaedah berpikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan. Sedangkan idiologi adalah kondisi social dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat dia berada. Lihat *Ibid*, h. 304.

²⁹ Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer”

Apa yang disebut al-Jabiri dengan *nizham ma'rifi bayani* atau *aql bayani* mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya, seperti *balaghah* (ilmu keindahan bahasa), *nahwu* (gramatika bahasa Arab), fiqih dan usul fiqih dan kalam. Masing-masing disiplin ilmu ini terbentuk dari satu kesatuan sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya, dan itu oleh al-Jabiri dilihat pada faktor bahasa.³⁰ Dalam hal ini boleh muncul persoalan dalam benak kita, apa yang ditimbulkan oleh faktor bahasa tersebut?

Bagi al-Jabiri bahasa bukan cuma berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berpikir, tetapi dari itu adalah satu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran “sebuah sistem bahasa, maksudnya bukan hanya mencakup kosa katanya tapi juga sistem gramatika dan semantiknya) dari al-Jabiri punya pengaruh yang cukup signifikan dalam cara pandang penuturnya terhadap dunia, termasuk cara menafsirkan dan menguraikannya, yang pada gilirannya juga mempengaruhi cara dan metode berpikir mereka.³¹

Salah satu bentuk nalar yang punya mekanisme dan cara-cara berpikir adalah pengukuhan bahasa Arab badui (*frimitif, jahiliyah*), yang dianggap murni dan asli, sebagai standar afisah dalam proses kodifikasi dan leksikografi. Salah satu hukum yang berlaku saat itu, semakin asing dan frimitif suatu kosa kata, makin asli dan murni pula bahasa tersebut. Konsekuensinya, pola-pola berbahasa yang berlaku pada masa jahiliyah pra-Islam dijadikan ukuran untuk merumuskan pola-pola bahasa yang baru yang muncul belakangan; dan itu berarti alam pikiran dan lingkungan sosial yang melingkupi bahasa ini ikut pula mempengaruhi pemikiran orang-orang yang menggunakan bahasa tersebut.

Dalam seri kedua dari Kritik Nalar Arab, al-Jabiri mengupas hal-hal yang berkaitan dengan nalar bayani ini. Diantaranya, tidak bertemunya aspek *signified (al-ma'na)* dan *signifier (al-lafzh)* dalam leksikon Arab, a historisitas bahasa Arab, (artinya, tidak mengikuti perkembangan sosial dan sejarah), dan juga pendasaran sebuah “asal” yang memungkinkan untuk dijadikan acuan dalam mengukur validitas persoalan-persoalan yang muncul kemudian. Dari sinilah lanjut al-Jabiri, kita menemukan konsep-konsep seperti *tasybih* (emulasi) dan *qiyas*

³⁰ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Bunya al-Aql al-'Arabi, Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah linazmi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, (ttp : al-Markaz al-Tsaqafah al-'Arabi), h.

³¹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin, op, cit*, h. 77.

(analogi) yang lazim dipakai dalam menyusun bentuk-bentuk kata dan kalimat, termasuk keindahan bahasa dan bukan kedalam makna.³²

Dalam sebuah tulisan disebutkan bahwa, epistemologi bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan teks, nas secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat *inferensi*³³. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu penafsiran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap bersandar pada teks. Dalam bayani rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam sasaran keagamaan metode bayani adalah aspek eksoterik (syariat).³⁴

Dengan demikian sumber pengetahuan bayani adalah teks. Dalam istilah usul fiqh, yang dimaksud nas sebagai sumber pengetahuan bayani adalah al-Qur'an dan Hadis. Di kalangan ulama terdapat kesepakatan bahwa sumber ajaran Islam yang utama adalah al-Qur'an, al-Sunnah dan Ijma'. Ketentuan ini sesuai dengan agama itu sendiri sebagai wahyu yang berasal dari Allah swt, yang penjabarannya dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. Di dalam al-Qur'an surah al-Nisai ayat 59.

b. Epistemologi Irfani.

Dalam menerjemahkan kata 'irfan, kita berhadapan dengan dua padanan yang serupa tapi tidak sama, yang pertama adalah "gnose/gnosisi" yang berarti pengetahuan *intuitif* tentang hakekat spiritual yang diperoleh tanpa proses belajar. Sedangkan yang kedua adalah "gnostik" yang dikhususkan kepada pengetahuan tentang Allah yang dinisbahkan kepada *gnostikisme*, sebuah aliran kebatinan yang muncul di abad ke-2 M. dan kelihatannya pengertian kedualah yang dikehendaki oleh al-Jabiri.³⁵ Dan kelihatannya pengertian kedualah yang dikehendaki oleh al-Jabiri.

³² *Ibid*, h. 75-93.

³³ Inferensi adalah suatu kesimpulan yang diambil dari premise umum (deduksi) atau dari bukti faktual (induksi). Lihat Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya : Penerbit Arkola, 2001), h. 255.

³⁴ Zulkarnain "Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid al-Jabiri tentang Turas dan hubungan Arab dan Barat", artikel diakses tanggal 22 September 2007, <http://www.Litagama.org/jurnal/Edisi6/alJabiri.htm>

³⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, , *Bunya al-Aql al-'Arabi*, op, cit, h 253.

Pengetahuan irfani adalah merupakan lanjutan dari *bayani*, dan sebutan *irfani* itu sendiri dipakai untuk menunjukkan satu proses bernalar yang mendasarkan diri pada *ilham* dan *kasyf* sebagai sumber pengetahuan³⁶, dan yang menjadikan kandungan tradisi-tradisi pra-Islam tersebut sebagai "hakekat", sebagai kandungan "esoteris" (*bathin*), dan dari yang diungkapkan oleh teks-teks agama secara lahir (zhahir). yaitu tersingkapnya realitas oleh Tuhan.³⁷

Karena itu, pengetahuan tentang irfani tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan hati nurani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Dari situ kemudian dikonsepsikan atau masuk dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain. Secara metodologis pengetahuan ruhani diperoleh melalui tiga tahapan, yaitu persiapan, penerimaan dan pengungkapan baik secara lisan maupun tulisan.

c. Epistemologi *Burhani*

Tawaran nalar *burhani* yang dikemukakan oleh al-Jabiri adalah untuk melengkapi kekurangan epistemologi yang ada dalam kedua nalar sebelumnya, yaitu *bayani* dan *irfani*. Dalam pengamatan al-Jabiri *burhani* ini adalah merupakan jalan keluar dari pandangan tidak rasional tersebut, dan itu berarti, dengan mengamati sejauhmana kelangan umat Islam mengapresiasi tradisi filsafat Aristoteles. Tapi perkembangan nalar *burhani* diwilayah Timur dunia Islam tidak menarik perhatian al-Jabiri, terutama sejak periode al-Farabi dan Ibnu Sina yang orientasinya lebih didominasi persoalan-persoalan ilmu kalam (dalam arti dibatasi oleh ruang lingkup pemikiran bayani), sehingga pemecahan yang ditawarkannya berasal dari tradisi *irfani* yang membenarkan penyatuan agama dan filsafat dan pengakuan terhadap ajaran emanasi (*al-faid*).³⁸

Karena itu, epistemologi *burhani*, berbeda dengan epistemologi *bayani* dan *irfani* yang masih berkaitan dengan teks suci, *burhani* sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks, juga tidak pada pengalaman. *Burhani* menyandarkan diri kepada kekuatan rasio, akal yang dilakukan

³⁶ *Ibid*, h. 251.

³⁷ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin*, op, cit, h 190.

³⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunya al-Aql al-'Arabi*, op, cit, h 436.

lewat dali-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang ia sesuai dengan logika rasional. Perbandingan ketiga epistemologi ini, seperti dijelaskan al-Jabiri, *bayani* menghasilkan pengetahuan lewat analogis non fisik atau *furu'* kepada yang asal, *irfanii* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan rohani kepada Tuhan dengan penyatuan universal, *burhani* menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.

Jadi, sumber pengetahuan *burhani* adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang dengan dalil-dalil logika memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi-informasi yang masuk lewat panca indera, yang dikenal istilah *tasawwur* dan *tasdiq*.³⁹

Selanjutnya dikatakan bahwa, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, epistemologi *burhani* menggunakan silogisme. Dalam bahasa Arab silogisme diterjemahkan dengan *qiyas* atau *al-qiyas al-jami'* yang mengacu kepada makna asal. Secara istilah silogisme adalah suatu bentuk argument dimana dua proposisi yang disebut premis, dirujukan bersama sedemikian rupa. Sehingga sebuah keputusan pasti menyertai. Namun karena pengetahuan *burhani* tidak murni bersumber kepada rasio obyek-obyek rasional eksternal, maka ia harus melalui tahapan-tahapan sebelum dilakukan *silogisme* yaitu; tahap pengertian, tahap pernyataan, tahap pernyataan dan tahap penalaran.⁴⁰

Dengan metode terakhir, pengetahuan atau hikmah yang diperoleh tidak hanya yang dihasilkan oleh kekuatan akal, tetapi juga lewat pencerahan rohani, dan semua itu disajikan dalam bentuk rasional dengan menggunakan argument rasional. Pengetahuan atau hikmah ini tidak hanya memberikan pencerahan kognisi tetapi juga realisasi, mengubah wujud sipenerima pencerahan itu sendiri dan merealisasikan pengetahuan yang diperoleh sehingga terjadi transformasi wujud, semua ini tidak bisa tercapai kecuali dengan mengikuti syariat, sehingga sebuah

³⁹ *Tasawwur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indra, sedang *Tasdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut. Lihat Jamil Saliba, Mu'jam al-Falsafi bi al-Fazhi al-'Arabiyah wa al-Faransiyah wa al-Injiliziyah wa al-Latiniyah, juz I (al-Qahirah : Dar al-kitab al-Misriyah, t.th), h. 277 & 281.

⁴⁰ Zulkarnain "Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid al-Jabiri tentang Turas dan hubungan Arab dan Barat", artikel diakses tanggal 22 September 2007, <http://www.Litagama.org/Jurnal/Edisi6/alJabiri.htm>

⁴⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, , *Bunya al-Aql al-'Arabi*, op, cit, h 253.

pemikiran harus menggunakan metode bayani. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa, ketiga metodologi tersebut, tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya.

2. Akal Politik Arab

Jabiri melihat aktivitas politik Arab mempunyai motif-motif (*al-muhaddidat*) dan pengejawantahan (*al-tajalliyat*). Adapun motif-motif tersebut, 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*).

Motif *pertama* 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. Sedangkan dengan motif *kedua* adalah 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. Dan yang *ketiga*, motif *al-ghanimah* berarti pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini 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.⁴¹

Untuk itu, Jabiri menganalisa praktik politik yang saling berkelidatan tersebut pada masa Islam awal. Di sini pun Jabiri membagi fase perkembangan Islam awal menjadi tiga fase; *pertama*, fase dakwah Muhammad, yang diwakili dengan masa di mana Nabi memimpin jamaahnya pada periode Makkah dan menjalankan tugas sebagai kepala negara pada periode Madinah. *Kedua* pada fase negara Islam yang *established*, yang diwakili pada masa Abu Bakar dan Umar bin Khatab. Dan *ketiga* fase ledakan kekacauan (*nation under riots*), yang diwakili pada masa timbulnya kerajaan politik (*al-mulk al-siyasi*) yang membangkitkan

⁴¹ Muhammad Aunul Abied Syah dan Mappiase, “Kritik Akal Ara., h. 325

kembali kejahiliah dari kuburnya, kali ini dalam bentuk despotisme dan diktatorisme kerajaan monarki.⁴²

Timbulnya kerajaan politik ini (*al-mulk al-siyasi*) ini merupakan salah satu bentuk pengejawantahan (*al-tajalliyat*) dari Akal Politik Arab, di samping timbulnya mitos keimaman yang dimunculkan oleh kaum Syiah. 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 (*ashab al-syaukah*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut Jabiri, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab. Membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh *khurafat* dan menyerah kepada takdir.⁴³

Untuk hal tersebut Jabiri menawarkan konsep sebagai jalan keluar bagi Akal Politik Arab, dengan bertolak pada fase dakwah Muhammad yang menurutnya sebagai prototipe ideal⁴⁴ yaitu :

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

Pemikiran al-Jabiri mengenai Akal Politik Arab kontemporer menyerupai maupun Akal Arab hampir menyerupai sekularisme. Tetapi dalam hal ini bukan berarti Jabiri mendukung sekularisme, menurutnya, sekularisme tidak cocok dengan umat Islam, karena sekularisme didasarkan pada pemisahan gereja dan agama. Pemisahan demikian ini memang diperlukan pada suatu masa di lingkungan Kristen. Karena tidak

⁴² *Ibid*,

⁴³ Muhammad Abied al-jabiri, *op, cit*, h. 362.

⁴⁴ Muhammad Aunul Abied Syah dan sulaiman Mappiase " *Kritik Nalar Arab*" h. 325-326

ada gereja dalam Islam, tidak ada kebutuhan akan suatu pemisahan semacam ini. Umat Islam menghendaki agar Islam dijaga dan diterapkan sebagai acuan etis dan Syari'ah, hukum yang diilhami oleh ketentuan Ilahi, sebagai dasar dan prinsip bagi kehidupan sosial dan politik, di dalam lingkup pengetahuan masa lalu yang diperbaharui.⁴⁵

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari beberapa uraian yang telah dikemukakan di atas, penulis menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut :

1. Al-Jabiri adalah seorang Filosof kelahiran Maroko, beliau dianggap sebagai pemikir Arab kontemporer, dan tokoh penganut aliran reformistik yang cenderung memakai metode pendekatan dekonstruktif dalam membaca turats dan modernitas.
2. Munculnya kritik Nalar Arab oleh al-Jabiri disebabkan karena ketidakpuasan hati beliau ketika membaca diskursus pemikiran Arab dalam masa seratus tahun yang lampau yang tidak menampakkan hasil yang difinitif, meskipun proyek kebangkitan yang mereka gembor-gemborkan penuh dengan harapan, namun tidak mampu membawa pemikiran Arab ke arah yang dinamis dan modernis, sebagaimana yang terjadi di Barat..
3. Dalam rangka membongkar nalar Arab tentang turats, al-Jabiri menawarkan tiga metodologi epistemologis yaitu *bayani* yang bersifat teks, *irfani* yang bersifat intuisi dan *burhani* yang bersifat rasional. Ketiga epistemologi tersebut di atas dipersiapkan oleh al-Jabiri sebagai solusi dalam menghadapi modernitas Barat

B. Penutup.

Demikian makalh ini dibuat secara sederhana dengan harapan dapat memberi nuansa perbandingan pemikiran yang diperoleh penulis dengan pembaca, dan tentu saja tulisan ini jauh dari kesempurnaan. Untuk itu, masukan dan tanggapan dari teman-teman sangat diharapkan demi kesempurnaannya. *Wallahu a'lam.*

DAFTAR KEPUSTAKAAN

⁴⁵ Abdou Filali-Ansari, "Dapatkah Rasionalitas Modren Membentuk Relegiusitas Baru? : Muhammad al-Jabiri dan Paradoks Islam-Modernitas" dalam John Cooper, dkk, ed, *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan Hingga nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta : Erlangga0, 2002), h. 170.

Adonis, *Ats-tsabit wa al-Muhawwil : Bahts fi al-Ibda wa al-Itba 'inda Arab* diterjemahkan oleh Khoirun Nahdiyyin dengan judul : *Arkelogi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, cet I. Yogyakarta : LKis, 2007.

Assyaukanie, Lutfi. "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" artikel diakses tanggal 22 September 2007
<http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Arab2.html>.

Aunul Abied Shah, Muhammad dan Sulaiman Mappedasse dalam *Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogy Kritik Al-Jabiri* dalam Muhammad Aunul Abied Syah dkk., *Islam Garda Depan Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah* Bandung : Mizan, 2001

A Partanto, Pius dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya : Penerbit Arkola, 2001

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, cet III, cet III Jakarta : Balai Pustaka, 1990

Dewan Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, cet 4 Jakarta : Ikhtiar Baru Van Houve, 1997

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

Aunul Abied Shah, Muhammad dan Sulaiman Mappedasse dalam *Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogy Kritik Al-Jabiri* dalam Muhammad Aunul Abied Syah dkk., *Islam Garda Depan Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah* Bandung : Mizan, 2001

Al-Jabiri, Abid Muhammad. *Takwin al-'Aql al-Arabiy*, cet IV Beirut : al-Markaz al-Sakafi al-'Arabiy, 1991

-----, *Muhammad Post Tradisionalisme Islam*, cet I, Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2000.

- , *Arab-Islamic Philosophy : a Contemporary*, diterjemahkan oleh Moch Nur Ichwan dengan judul *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, cet I Jakarta : Futuh Printika, 2003
- , *Bunya al-Aql al-'Arabi, Dirasah Tahliliyah Naqdiyah linazmi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyah*, ttp : al-Markaz al-Tsaqafah al-'Arabi
- Hanafi, Hasan. Muhammad Aded al-Jabiri, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib : Talihi Silsilah al-Rudud wa al-Munaqasat*, diterjemahkan oleh Umar Bukhory dkk dengan judul *Membunuh Syetan Dunia Meleburkan Timur dan Barat dalam cakrawala Kritik dan Dialog*, Pengantar Faishal Jalul, cet I Yogyakarta : IRCiS, 1990.
- Harmaneh, Walid. "Kata Pengantar", dalam Mohammad 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa : Moch Nur Ichwan Yogyakarta : Islamika, 2003.
- Nasution, Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, cet I, Jakarta : Universitas Indonesia Press, 1987
- Saliba, Jamil. *Mu'jam al-Falsafi bi al-Fazhi al-'Arabiyah wa al-Faransiyah wa al-Injiliziyah wa al-Latiniyah*, juz I, al-Qahirah : Dar al-kitab al-Misriyah, t.th.
- Wijaya Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* Yogyakarta : Safiria Insania Press, 2004
- Ziyadah, Muin dkk. *al-Mausu'ah al-Falsafah al-Arabiyah*, jid I, cet I t.tp : Ma'had al-Inmai al-Arabiy, 1986.
- Zulkarnain "Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid al-Jabiri tentang Turas dan hubungan Arab dan Barat", artikel yang diakses tanggal 15 Januari 2009