

**KRITIK EPISTEMOLOGI ILMU PENGETAHUAN JURGEN HABERMAS
DAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI
(Studi Komparasi Epistemologi)**



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Filsafat Islam

Oleh:
Muhammad Anas
NIM: 99513150

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA (UIN)
YOGYAKARTA**

2005

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
Fahrudin Faiz, M. Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Nota Dinas

Hal : Skripsi Sdr. Muhammad Anas
Lamp : 6 (enam) eksemplar

Kepada Yang Terhormat
Dekan Fakultas Ushuluddin
di –
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah meneliti, mengoreksi, dan memberikan bimbingan seperlunya terhadap skripsi saudara:

Nama : Muhammad Anas
NIM : 99513150
Jurusan : Aqidah dan Filsafat
Fakultas : Ushuluddin
Judul : Kritik Epistemologi Ilmu Pengetahuan Jurgen Habermas dan M. Abed al-Jabiri (Studi Komparasi Epistemologi)

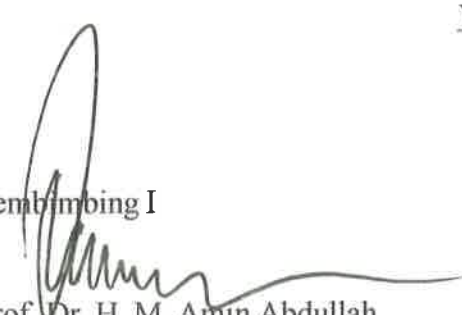
Kami berpendapat bahwa skripsi tersebut telah memenuhi persyaratan untuk diajukan ke sidang munaqosah Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk dipertanggungjawabkan.

Demikian **Nota Dinas** ini disampaikan, atas perhatian dan diperkenankannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 18 Maret 2005 M
7 Safar 1426 H

Pembimbing I


Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
NIP. 150 216 071

Pembimbing II


Fahrudin Faiz, M. Ag
NIP. 150 298 986



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telpon/Fak. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor: IN/DU/PP.00.9/1130/2005

Skripsi dengan judul: *Kritik Epistemologi Ilmu Pengetahuan Jurgen Habermas dan Muhammad Abid Al-Jabiri (Studi Komparasi Epistemologi)*

Diajukan oleh:

1. Nama : Muhammad Anas
2. NIM : 99513150
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan: AF

Telah dimunaqasyahkan pada hari: Rabu, tanggal: 6 April 2005 dengan nilai: 93, 66/A dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Agama 1 dalam ilmu: Ushuluddin

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang

Drs. Sudin, M.Hum
NIP. 150 239 744

Sekretaris Sidang

Ustadzi Hamzah, M.Ag
NIP: 150 298 987

Pembimbing/merangkap Penguji

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
NIP. 150 216 071

Pembantu Pembimbing

Fahruddin Faiz, M.Ag.
NIP. 150 298 986

Penguji I

Alim Roswanto, M.Ag
NIP. 150 289 262

Penguji II

H. Zuhri, M.Ag
NIP. 150 318 017

Yogyakarta, 6 April 2005

DEKAN



Drs. H. M. Fahmie, M.Hum
NIP. 150 088 748

MOTTO

“Panthei mathos”

(Manusia harus menderita untuk mengetahui kebenaran)

-Aiskhylos-



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERSEMBAHAN

Karya Tulis ini Kupersembahkan Kepada:

SMU Assa'adah Sampurnan Bungah Gresik
Alamaterku tercinta UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Pedoman Transliterasi

Arab-Indonesia

Merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan
ب	bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Ṡā'	s	es titik di atas
ج	Jim	j	je
ح	Ḥā'	ḥ	ha titik di bawah
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dal	d	de
ذ	Ḍal	ḍ	zet titik atas
ر	Rā'	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṣād	ṣ	es titik di bawah
ض	Ḍād	ḍ	de titik di bawah
ط	Ṭā'	ṭ	te titik di bawah
ظ	Ẓā'	ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn	koma terbalik
غ	Gayn	g	ge
ف	Fā'	f	ef

ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka
ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Wau	w	wc
ه	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	...'	apostrof
ي	Yā'	y	ye

II. Konsonan rangkap karena tsydid ditulis rangkap:

متعدين ditulis *muta' aqqidīn*

عدة ditulis *'iddah*

III. Tā' marbūṭah di akhir kata:

1. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة ditulis *hibah*

(Ketentuan ini tidak diperlukn terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya)

2. Bila dihidupkan karena berangkai dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله ditulis *ni'matullah*

زكاة الفطر ditulis *zakāt ul-fiṭri*

IV. Vokal Pendek

َ (fathah) ditulis a contoh ضرب ditulis *ḍaraba*

ِ (kasrah) ditulis i contoh فهم ditulis *fahima*

ُ (ḍamah) ditulis u contoh كتب ditulis *kutiba*

V. Vokal Panjang:

1. Fathah + alif, ditulis ā (garis di atas)

جاهلية ditulis *jāhiliyyah*

2. Fathah + alif maqsur, ditulis ā (garis di atas)

يسعى ditulis *yas'ā*

3. Kasrah + ya mati, ditulis *ī* (garis di atas)

مجيد ditulis *majīd*

4. Dammah + wau mati, ditulis *ū* (garis di atas)

فروض ditulis *furūḍ*

VI. Vokal Rangkap

1. Fathah + ya mati, ditulis *ay*

بينكم ditulis *baynakum*

2. Fathah + wau mati, ditulis *aw*

قول ditulis *qawl*

VII. Vokal-vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan Apostrof

النتم ditulis dengan *a'antum*

اعدت ditulis dengan *u'iddat*

لئن شكرتم ditulis dengan *la'in syakartum*

VIII. Kata sandang Alim + Lam

1. Bila didukung huruf qamariyah ditulis *al-*

القران ditulis *al-Qur'ān*

2. Bila diikuti huruf syamsiyah, ditulis dengan menggandengkan huruf syamsiyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf I-nya.

السماء ditulis *as-samā'*

IX. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan ejaan yang diperbarui (EYD).

X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan penulisannya.

نوى الفروض ditulis *zawil-furūḍ* atau *zawī al-furūḍ*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, berkat bimbingan-Nya penyusun dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “Kritik Epistemologi Ilmu Pengetahuan Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri (Studi Komparasi Epistemologi). Skripsi ini merupakan pemenuhan hutang budi, pilihan cita-cita dan intelektual penyusun. Oleh karena itu, skripsi ini merupakan penjelmaan dari pergulatan intelektual di samping sebagai tugas akhir dalam menempuh jenjang pendidikan S-1 di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Pada kesempatan ini, ucapkan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya penyusun sampaikan kepada berbagai pihak yang telah membantu, baik secara materiil maupun spirituil sehingga skripsi ini dapat terselesaikan, yaitu:

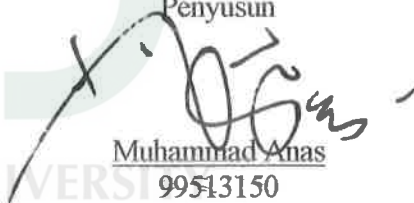
1. Bapak Drs.H. Fahmi Muqaddas, M. Hum, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Ketua dan sekretaris jurusan Aqidah Filsafat, Drs. Sudin, M. Hum dan Fahrudin Faiz, M. Ag selaku ketua dan sekretaris jurusan telah menyetujui dan memberikan masukan bagi penyusunan skripsi ini.
3. Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah dan Fahrudin Faiz. S. Ag., M. Ag. dan yang telah membimbing, memberi arahan, petunjuk maupun saran yang sangat besar kontribusinya dalam skripsi ini sehingga penyusun dapat menyelesaikan skripsi dengan sebaik-baiknya.

4. Kedua orang tua, mak sama bapak serta keluarga yang mendukung dan begitu gigih berjuang untuk ‘mencerahkan’ harapan penyusun serta kakak-kakak yang setia menyisipkan do’a dalam kesibukannya.
5. Sobat karib Aqidah Filsafat angkatan 99 yang semasa menempuh pendidikan bersedia membantu dengan dialog dan pinjaman bukunya.

Akhirnya, besar harapan skripsi ini dapat memberikan manfaat. Dengan kesadaran penuh penyusun juga menunggu kritik yang membangun sebagai perbaikan nantinya.

Yogyakarta, 30 Maret 2005

Penyusun


Muhammad Anas
99513150

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Nota Dinas.....	ii
Halaman Pengesahan.....	iii
Halaman Motto.....	iv
Halaman Persembahan.....	v
Pedoman Transliterasi.....	vi
Kata Pengantar.....	ix
Daftar Isi.....	xi
Abstraksi.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	15
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	15
D. Metode dan Pendekatan Penelitian.....	16
E. Tinjauan Pustaka.....	19
F. Sistematika Pembahasan.....	21
BAB II. DISKURSUS KRITIK EPISTEMOLOGI	
A. Kritik Epistemologi dalam Teori Kritis Jurgen Habermas.....	22
1. Pengertian Akal Obyektif dan Akal Subyektif atau Instrumental	24
2. Kritik Jurgen Habermas atas Rasio Instrumental	31
B. Kritik Epistemologi dalam Kritik Nalar M. Abed al-Jabiri.....	47
1. Membedakan <i>al-'aql al-mukawwin</i> dan <i>al-'aql al-mukawwan</i> ...	50

2. Proses Penetapan 'Syarat-Syarat Pengetahuan' 56
- C. Hilangnya 'Kesadaran Kritis' Rasio atau Nalar: Sebuah Komparasi Awal 61

BAB III MENGUAK BASIS EPISTEMOLOGI ILMU PENGETAHUAN

- A. Latar Belakang Intelektual dan Pola Pemikiran Jorgen Habermas... 68
 - Rekonstruksi Histories Materialisme, Filsafat Bahasa, Hermeneutika-Kritis dan Teori Kritis Jorgen Habermas 73
- B. Latar Belakang Intelektual dan Pola Pemikiran Muhammed Abed al-Jabiri 83
 - Pendekatan Post Strukturalisme dan Analisa Historis serta Kritik Ideologi 90
- C. Kompleksitas Pendekatan Habermas dan Al-Jabiri: Menuju Kesamaan Arah..... 104
- D. Positivisme dan Krisis Epistemologi Ilmu Pengetahuan Eropa..... 109
 1. Logika Induksi-Deduksi-Abduksi sebagai Basis Epistemologi Ilmu Empiris-Analisis. 123
 2. Hermeneutika sebagai Basis Epistemologi Ilmu Historis-Hermeneutis. 135
 3. Refleksi-diri sebagai Basis Epistemologi Ilmu-Ilmu Kritis..... 149
- E. Tumpang Tindih *Episteme* dan Krisis Epistemologi Ilmu Pengetahuan Arab-Islam..... 161
 1. Logika *Qiyās* sebagai Basis Epistemologi Ilmu *Bayan* 165
 2. *Ta'wīl* dan *Qiyās Irfani* sebagai Basis Epistemologi Ilmu *Irfan*.... 195
 3. Silogisme Demonstratif sebagai Basis Epistemologi Ilmu *Burhan* 214
- F. Kritik Jorgen Habermas dan M. Abed al-Jabiri atas Konstruksi Epistemologi Ilmu yang Rapuh 227

G. Analisa Komparatif-Dialogis Penguakan Basis Epistemologi Ilmu Jurgen Habermas dan Muhammad Abed al-Jabiri.....	242
--	-----

**BAB IV KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI RASIONALITAS KOMUNIKASI
DAN NALAR *BURHANI***

A. Prinsip-prinsip Pengetahuan dalam Rasionalitas Komunikasi	247
1. Paradigma Komunikasi sebagai Dasar Rasionalitas Komunikasi	249
2. Rasionalitas Pengetahuan Ilmiah.....	257
B. Prinsip-Prinsip Pengetahuan dalam Nalar <i>Burhani</i>	277
1. Menata Ulang Nalar <i>Bayani</i> dan Nalar <i>Burhani</i> melalui Ibn Hazm	277
2. Rekonstruksi Nalar <i>Burhani</i> melalui Ibn Rusyd.	284
C. Analisa Komparatif-Dialogis Konstruksi Epistemologi Rasionalitas Komunikasi dan Nalar <i>Burhani</i>	295

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	302
B. Saran-saran.....	305

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

RIWAYAT HIDUP

Abstraksi

Pengetahuan merupakan eksistensi yang mendasar bagi manusia, pergumulannya dengan lingkungan sekitar mengakibatkan tumbuh dan berkembangannya pengetahuan, dengan demikian, epistemologi mutlak keberadaannya pada diri manusia. Sebagai *theory of knowledge*, yang mencakup *origin of knowledge*, *method of knowledge*, *structure of knowledge* dan *validity of knowledge*, epistemologi pada dataran pertama berbicara tentang pengetahuan *qua* pengetahuan, kebenaran *qua* kebenaran. Sementara pada dataran kedua ia berbicara mengenai pengetahuan secara lebih khusus, semisal ilmu, pada dataran inilah epistemologi sangat berhubungan dengan filsafat ilmu, karena salah satu *concern* filsafat ilmu adalah menelaah “sifat pengetahuan ilmiah”, disamping metodologi dan logika ilmu. Konsepsi dua term diatas, yakni epistemologi dan filsafat ilmu serta relasi yang terbangun diantara keduanya, menjadi titik tolak dari rencana penelitian ini.

Krisis masyarakat modern, yang ditandai dengan sikap irrasionalitas, secara epistemologis disebabkan oleh kungkungan teori tradisional yang bersifat ahistoris, netral dan memisahkan antara teori dan praxis. Positivisme dan neopositivisme, yang merupakan bagian dari teori tradisional, menjadi ideologi ilmu pengetahuan modern. Dasar epistemologi positivisme dan neopositivisme bagi ilmu pengetahuan modern ini telah menghasilkan masyarakat irrasional dan ideologis, dengan begitu ilmu pengetahuan modern juga mengalami krisis epistemologi ilmu. Sementara, pada dunia Arab, setelah mengalami kekalahan perang melawan Israel masyarakat Arab mengalami krisis, mereka lebih percaya pada produk-produk irrasional dalam *turas*, kembali ke masa lalu serta terlena akan kejayaannya. Pada dataran epistemologis, hal ini menunjukkan adanya belenggu nalar atasnya, yang berupa otoritas teks yakni *episteme bayan* -dengan prinsip logika *qiya>s-* menjadi paradigma tunggal yang tak tergoyahkan, kenyataan ini melahirkan irrasionalitas masyarakat Arab. Otoritas *episteme bayan* tersebut membatasi ruang gerak ilmuwan dan mereduksi ilmu pengetahuan ke dalam ilmu fiqh, segeralah nyaris tidak ada perkembangan ilmu yang signifikan. Dengan demikian, kesamaan problematik, ‘belnggu’ nalar, yang meliputi pola pikir kedua masyarakat tersebut menjadi titik tolak Habermas dan Jabiri untuk membongkar basis epistemologi ilmu masing-masing, dengan begitu penelitian komparatif ini sangat dimungkinkan.

Dengan melihat problematika akademik diatas, penulis mempunyai tiga rumusan masalah:

- Pertama: Mengapa kesadaran kritis rasio atau nalar Eropa dan Arab-Islam hilang?
- Kedua: Bagaimana metode-pendekatan sekaligus penguatan dan kritik epistemologi ilmu pengetahuan Habermas dan Al-Jabiri?
- Ketiga: Bagaimana rasionalitas komunikasi dan nalar *burhani* yang di bangun Habermas dan Al-Jabiri menjadi basis epistemologi ilmu pengetahuan menuju masyarakat rasional-kritis-komunikatif?

Sebagaimana layaknya penelitian literar, rencana penulisan ini memakai metode deskriptif dan dialektis, disamping menggunakan prinsip dialog pendekatan hermeneutika filosofis -meminjam klasifikasi hermeneutika Josef Bleicher-

Pendekatan yang menekankan sisi dialog dan *prejudices* seorang pembaca ini akan memungkinkan adanya semacam *intertekstuality dialogue* untuk mewujudkan pembacaan yang bersifat produktif, walaupun mungkin dengan hasil yang minimal.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa baik pada tingkat epistemologis ataupun epistemologi ilmu, kedua filsuf mempunyai kesamaan pendapat akan '*hilangnya kesadaran kritis rasio itu sendiri*'. Hal ini disebabkan oleh belenggu kaedah-kaedah dan aturan-aturan yang selama ini ditetapkan oleh kebudayaan masing-masing. Tingkat perbedaannya hanya terletak pada penyebab hilangnya kesadaran kritis rasio. Rasio Eropa-Modern kehilangan 'kesadaran kritis' nya disebabkan oleh begitu kuatnya hegemoni rasio instrumental dan teori tradisional, serta 'kategori-kategori instrumental dan logika Sementara nalar Arab hilang 'kesadaran kritis'nya disebabkan oleh kuatnya cengkraman *al-'aql al-mukawwan*, aturan-aturan berpikir, serta 'syarat-syarat pengetahuan' yang selama ini telah ditetapkan

Diskursus pada tingkat epistemologi ini menjadi pijakan dasar (refleksi epistemologis) dalam mengantar kedua filsuf ini bergerak pada wilayah epistemologi ilmu. Hal ini dilakukan karena bangunan epistemologi yang membelenggu rasio tersebut dijadikan rujukan epistemologis oleh para ilmuwan dalam menetapkan dasar-dasar metode ilmiah dan logika penelitian. Kondisi demikianlah yang mengharuskan Habermas dan Al-Jabiri melakukan 'pembongkaran' atas metode ilmiah, cara kerja ilmu serta logika penelitian yang selama ini luput dari kritik sekaligus refleksi epistemologis karena di anggap sudah mapan. Hasilnya: kedua filsuf ini mampu menguak metode ilmiah serta logika penelitian yang digunakan para ilmuwan, bangunan metode ilmiah serta logika yang selama ini dipakai dalam segenap tipologi keilmuan masing-masing. Refleksi epistemologi mereka menemukan 'prinsip dasar' yang bergerak dan melekat pada setiap disiplin keilmuan. Meski Habermas dan Al-Jabiri berupaya menunjuk suatu tipe keilmuan lain, yakni refleksi-diri (Habermas) dan nalar Burhani (*masyriq*) yang diharapkan mampu menjebol kuatnya hegemoni sistem tindakan instrumental (Habermas) dan episteme Bayani (Al-Jabiri), tetapi kenyataannya keduanya tidak mampu mengatasi kuatnya hegemoni sistem pengetahuan tersebut. Habermas dan Al-Jabiri lalu melangkah jauh ke depan dengan menata ulang tipe keilmuan yang selama ini terbangun.

Habermas lalu membuang ketiga disiplin keilmuan yang selama ini menjadi tesis besarnya dan menggantinya dengan tiga rasionalitas pengetahuan ilmiah lain. Begitu juga Al-Jabiri tidak lagi menoleh tiga tipologi keilmuan yang selama ini menjadi refleksi epistemologinya. Al-Jabiri lalu menata ulang *nalar Bayani* dan *Burhani*, yakni rasionalitas *Bayani* dan rasionalitas yang rasional (*Burhani*) sembari menyingkirkan *nalar 'Irfani*. Kedua filsuf ini melakukan demikian karena guna mengimbangi kuatnya hegemoni sistem pengetahuan yang selama ini membelenggu rasio manusia, cara kerja, metode ilmiah serta logika penelitian ilmuwan.

Demikian, sedikit gambaran dari hasil penelitian penulisan skripsi ini.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus filsafat pengetahuan atau epistemologi¹ dalam sejarah pemikiran manusia menjadi tema sentral yang selalu menjadi perdebatan sengit di kalangan para filsuf. Perdebatan di wilayah epistemologi ini merupakan hal yang lazim, sebab eksistensi manusia dan pergumulannya dengan sosio-historis yang melingkupinya tidak terlepas dengan problem pengetahuan. Di samping itu, kegiatan mengetahui manusia merupakan unsur yang mendasari muncul dan berkembangnya pengetahuan.

Pengetahuan manusia adalah fungsi dari cara berada manusia yang bersifat temporal, ia meruang dan mewaktu. Karenanya, eksistensi manusia senantiasa belum-terpenuhi: ia adalah makhluk yang tidak selesai, yang berada dalam proses pembentukan diri.² Semua itu berproses dalam hidup dan kehidupan manusia, didalamnya mempunyai *historisitas* dan *sosialitas*. Interaksinya dengan waktu, lingkungan dan sesama manusia menjadi pemacu akan tumbuh dan berkembangnya pengetahuan dari tataran pra-refleksif hingga memasuki tataran

¹Term epistemologi nampak pertama kali digunakan oleh J.F. Ferrier, dalam bukunya; *Institutes of Metaphysics* (1854), yang membedakan dua cabang filsafat yakni epistemologi dan ontologi. Istilah "epistemologi" berasal dari kata Yunani, *episteme*=pengetahuan dan *logos*=pikiran, ilmu, kata *episteme* sendiri dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *epistamai*, artinya mendudukkan, menempatkan, dan meletakkan. Maka, secara harfiah *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual "menempatkan sesuatu sesuai dengan kedudukannya", namun istilah epistemologi lebih diartikan sebagai teori tentang pengetahuan. Selain kata "*episteme*" dalam arti pengetahuan, pada bahasa Yunani juga dipakai istilah "*gnosis*", namun kata *gnosis* lebih dekat mempunyai arti pengetahuan dalam arti batin. (Lihat. Dagobert C. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey Toronto: Little Field, Adams and Co, 1976), hlm. 94 dan A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 3-4. Juga J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Jogjakarta: Kanisius, 2002, hlm. 18)

²Kenneth T. Ghallagher, *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan*, terj.. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 22

refleksif secara terus menerus.³ Pada dataran inilah epistemologi bukan hanya mungkin, tetapi mutlak diperlukan.⁴

Secara garis besar epistemologi dapat dikelompokkan menjadi dua; Pertama, Epistemologi dasar (*General epistemology*) dan Kedua, Epistemologi khusus (*Special Epistemology*). *General epistemology* membahas teori-teori mengenai pengetahuan *qua* pengetahuan, kebenaran dan kepastian *qua* kebenaran dan kepastian, yang mencakup *origin of knowledge*,⁵ *method of knowledge*,⁶ *structure of knowledge*⁷ dan *validity of knowledge*,⁸ sementara *Special epistemology* lebih

³ A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar*, (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 6

⁴ Kenneth T. Ghallagher, *op. cit.*, hlm. 18

⁵ Paling tidak terdapat empat hal yang menjadi komponen dasar dalam epistemologi; **Pertama**, Sumber pengetahuan, pertanyaan mendasar dari problem *origin of knowledge* ini adalah Dengan apa fakultas akal dapat mencapai sebuah pengetahuan?. Dalam konteks epistemologi modern, pertanyaan di atas menumbuhkan dua aliran besar, yakni kaum Rasionalis (Descartes, Spinoza, Leibniz) yang lebih mengandalkan –walaupun tidak secara eksklusif– akal/rasio sebagai sumber asli pengetahuan dan sementara di sisi lain, kaum Empiris (Locke, Hume, dan Berkeley) lebih bergantung pada pengalaman sebagai sumber pengetahuan. (Lihat. Dagobert C. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey Toronto: Little Field, Adams and Co, 1976, hlm. 95). Sebagai perbandingan pada problem sumber pengetahuan yang dalam tradisi filsafat Barat hanya berkuat pada dua sumber pengetahuan, dalam tradisi filsafat Islam dikenal epistemologi *irfani*, yakni *knowledge by present* -pengetahuan dengan kehadiran atau yang lazim disebut sebagai ilmu hudhuri. Epistemologi ini lebih menyandarkan diri pada intuisi dalam memperoleh pengetahuan. (Lebih jauh lihat; Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri; Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1996, cet II).

⁶ **Kedua**, Metode pengetahuan, problem metode ini secara umum lebih ditentukan oleh problem sumber pengetahuan, karenanya derivasi logis dari Rasionalisme dalam hal metode memperoleh pengetahuan adalah penalaran *deduktif* dan prosedur *demonstratif* di dalam mencapai dan memperoleh pengetahuan. Sementara itu, metode pengetahuan kaum Empiris lebih besar menyandarkan pada logika *induksi* dan *hipotesis*. (Dagobert C. Runes, *loc. cit.*)

⁷ **Ketiga**, Struktur pengetahuan, persoalan pokok pada struktur pengetahuan ini adalah subjek dan objek pengetahuan serta hubungan di antara keduanya. Problem struktur pengetahuan tersebut mengangkat sekaligus dua isu pokok, *pertama*, apakah isi dan objek itu identik (*epistemological monism*), atau keduanya, secara tepat, terpisah (*epistemological dualism*)? Yang *kedua*, apakah objek itu eksis secara independen pada subjek pengetahuan (*epistemological idealism*) atau apakah objek itu tergantung atas subjek (*epistemological realism*)?. (*Ibid.*, hlm. 96)

⁸ **Keempat**, Validitas pengetahuan, secara tradisional, terdapat tiga ukuran kebenaran. *Pertama*, Teori koherensi, yang dimaksud dengan teori koherensi adalah bahwa sesuatu itu dikatakan benar jika suatu proposisi dalam keadaan saling berhubungan dengan semua fakta yang mungkin ada. Salah satu kata kunci dari teori ini adalah selalu adanya konsistensi atau keharmonisan dalam segala

memfokuskan diri pada pengetahuan khusus, semisal ilmu, metode, sejarah dan seterusnya.⁹ Dalam konteks *Special epistemology* inilah filsafat pengetahuan sangat berhubungan dengan filsafat ilmu.

Concern filsafat ilmu adalah mempertanyakan kembali secara *de jure* mengenai landasan-landasan serta asas-asas yang memungkinkan ilmu memberikan pembenaran pada dirinya sendiri serta apa yang dianggapnya benar. Filsafat ilmu tidak akan berhenti pada bagaimana pertumbuhan dan perkembangan ilmu serta penyelenggaraan ilmu dalam dataran realitas, akan tetapi filsafat ilmu mempersoalkan problem metodologis, yakni mengenai asas-asas serta alasan apakah yang menyebabkan ilmu memperoleh pengetahuan “ilmiah”.¹⁰

Secara lebih detail Beerling mengatakan bahwa terdapat dua lapangan penyelidikan filsafat ilmu; *Pertama*, “sifat pengetahuan ilmiah”. Pada wilayah penyelidikan yang pertama, filsafat ilmu sangat berhubungan dengan filsafat pengetahuan atau epistemologi, yang secara umum menelaah syarat-syarat serta bentuk-bentuk pengetahuan manusia. *Kedua*, filsafat ilmu erat hubungannya dengan logika dan metodologi, pada konteks inilah terkadang filsafat ilmu dijumpai pengertiannya dengan metodologi. Penyelidikan mengenai “cara-cara memperoleh

pertimbangannya. Pertimbangan yang benar adalah pertimbangan yang koheren, menurut logika, dengan pertimbangan-pertimbangan lain yang relevan dan telah diterima kebenarannya. *Kedua*, Teori korespondensi, teori ini menyatakan bahwa sesuatu dikatakan benar jika suatu proposisi itu sesuai dengan fakta atau realitas objektif, kebenaran adalah kesetiaan pada realitas objektif (*fidelity to objective reality*). Sementara yang *Ketiga* adalah Teori pragmatis, teori ini menyatakan bahwa sesuatu itu dikatakan benar jika memuaskan keinginan kita, dan dapat dibuktikan dengan eksperimen, serta dapat membantu perjuangan hidup biologis. (Lihat Louis O Kattsof, *Elements of Philosophy*, terj, Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 180-189 dan Horalld H. Titus dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj H.M Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 236-244).

⁹A.M.W. Pranarka, *op. cit.*, hlm. 16

¹⁰Beerling, Kwee, Mooij and Van Peursen, *Pengantar Filsafat Ilmu*, terj, Soejono Seomargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 2

pengetahuan ilmiah” menelaah secara khusus kerangka metodologis serta susunan logika, urutan serta hubungan antar unsur-unsur dan struktur-struktur yang diterapkan dalam pemikiran ilmiah atau metode ilmiah.¹¹ atau mempertanyakan metode ilmiah, penyokong sebuah teori, dan seterusnya.¹² Dengan demikian, walaupun keberadaan keduanya –epistemologi dan filsafat ilmu– seakan *overlap*, namun keduanya mempunyai landasan ontologis dan kerangka kerja yang sangat berbeda. Bertitik tolak dari konsepsi epistemologi dan filsafat ilmu serta relasi yang terbangun diantara keduanya, maka *concern* dari penelitian ini hanya bergerak pada wilayah epistemologi dan filsafat ilmu pengetahuan.

Petumbuhan dan perkembangan epistemologi ilmu pada kenyataannya menghasilkan krisis peradaban manusia di abad Modern yang masih berjalan ini. Krisis peradaban tersebut, menurut penyusun, berawal dari krisis epistemologi ilmu yang melanda dua peradaban besar, sementara krisis epistemologi ilmu kalau di runut ke akarnya berawal dari krisis epistemologi.

Menurut Ali Harb dalam bukunya *Naqd al-Nas*, menyatakan bahwa apabila krisis masyarakat membawa kepada kritik pemikiran dan kebudayaan, maka krisis kebudayaan itu sendiri membawa kepada kritik nalar, paling tidak membawa kritik pada dirinya sendiri, yakni mengkritisi kaedah-kaedah nalar dan mekanisme pemikiran, logika pembahasan dan pengabsahan. Pada saat itu langkah penanganan tidak sebatas langkah pemikiran sebagai pendapat, konsep, mazhab bahkan sekte, namun lebih menekankan pada pengkajian dasar-dasar pengetahuan dan sistem-

¹¹ *Ibid*, hlm. 4

¹² James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*, (Routledge: London, 2002), hlm. 7

sistemnya, serta pendalaman terhadap dasar-dasar kebudayaan dan bangunan yang kokoh.¹³

Sejak dicetuskannya zaman *Afklaurung* hingga abad modern, ilmu pengetahuan mengalami perkembangan yang begitu pesat, prestasi yang luar biasa atasnya layak untuk di hargai, namun seiring dengan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan modern tersebut kenyataannya di sisi lain mengakibatkan krisis masyarakat modern. Krisis masyarakat modern ini oleh Horkheimer ditandai dengan irrasionalitas masyarakat, masyarakat dewasa ini telah kehilangan sikap rasionalnya. Yang dimaksud dengan irrasionalitas dalam konteks ini adalah bahwa seorang individu tidak lagi mempertanyakan dengan kritis suatu nalar yang telah lama dan selama ini di pasang serta selalu dijadikan acuan berpikir dan bertindak dalam kehidupan praktis.¹⁴

Secara epistemologis dan historis, rasio terbelenggu oleh sistem tindakan intrumental. Rasio instrumental itu kemudian mengejawantah ke dalam suatu teori yang selama ini dijadikan kerangka berpikir, teori yang oleh mazhab Frankfurt disebut sebagai Teori Tradisional. Teori ini yang berlaku sejak Descartes, berlaku dalam positivisme¹⁵ dan positivisme logis¹⁶. Suatu teori yang nyata-nyata gagal

¹³ Ali Harb, *Kritik Teks*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: Lkis, 2003), hlm. 69

¹⁴ Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional; Kritik Masyarakat Modern oleh Horkheimer Dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 93

¹⁵ Salah satu kunci dasar filsafat positivisme Auguste Comte adalah pengertian "positif" itu sendiri. Bagi Comte positif mempunyai arti sebagai berikut: *Yang nyata, yang bermanfaat, yang pasti, yang jelas dan tepat serta yang selalu menuju kemajuan atau progres*. Masyarakat progres adalah masyarakat yang sudah mencapai tahap positif, yakni dengan menyandarkan diri pada ilmu pengetahuan yang menerapkan metode positivisme, yaitu melalui *observasi, eksperimen, dan perbandingan*, serta tetap dalam pengertian dasar "positif". Dari pengertian yang sangat sederhana ini, Comte secara tidak langsung menelan epistemologi dan menggantinya dengan obyektivisme, dalam arti kesesuaian antara pengetahuan dan fakta indrawi, di samping pula meniadakan dimensi etis atau

menjadi teori yang bersifat emansipatoris. Pada wilayah pengetahuan, Positivisme dan Positivisme logis –yang merupakan bagian dari dari Teori Tradisional– telah menjadi ideologi ilmu pengetahuan modern. Dasar epistemologi positivisme dan positivisme logis bagi ilmu pengetahuan modern ini telah menghasilkan masyarakat yang irrasional dan ‘ideologis’.¹⁷

Prinsip-prinsip ilmu pengetahuan modern telah dibangun sebegitu rupa, sehingga prinsip-prinsip itu dapat digunakan sebagai teori-teori yang bersifat universal hingga pada dataran praktis yang berlangsung dalam kontrol produksi secara otomatis (ilmu-ilmu teoritis/empiris-analitis menjejajawantah ke dalam teknologi); Pada akhirnya, operasionalisme teoritis menyesuaikan diri dengan orientasi praktis. Metode ilmiah menghasilkan pengertian-pengertian teoritis serta perangkat-perangkatnya, lalu membuat semakin efektif kekuasaan manusia atas manusia *melalui* penguasaan alam, dan sekarang kekuasaan itu tidak hanya mengekalkan dan memperluas diri, tetapi sebagai teknologi dan ini yang memberikan kepada kekuasaan politis yang meluas dan mencakup segala bidang kehidupan manusia.¹⁸

Segeralah kemudian, krisis melanda ilmu pengetahuan, yakni krisis epistemologi ilmu pengetahuan, ini terjadi akibat sifat kontemplatif atas teori tradisional, yang secara langsung mengakibatkan ilmu-ilmu modern kehilangan kerangka acuan

nilai. (Lihat Koenta Wibisono, *Arti Perkembangan menurut filsafat positivisme Auguste Comte*, (Yogyakarta: UGM Press, 1983), hlm. 18 dan 36-37).

¹⁶ Salah satu proyek ambisius positivisme logis adalah mempersatukan semua ilmu pengetahuan di bawah satu metodologi, yaitu metodologi ilmu-ilmu empiris-analitis.

¹⁷ Francisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi; Pertautan antara Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 53. Kata ‘ideologis’ penyusun artikan dalam arti Marxian yakni selalu menerima dan membenarkan suatu kenyataan.

¹⁸ Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, terj. Hasan (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. 49

kosmologis, dan menyatakan diri harus “bebas nilai”,¹⁹ dari segi epistemologis, “bebas nilai” berarti pengetahuan harus dipisahkan dengan kepentingan. Klaim obyektivisme ilmu-ilmu pengetahuan inilah menjadi keprihatinan serius Jorgen Habermas.

Penelusuran selubung obyektivisme ilmu pengetahuan oleh Jorgen Habermas dilakukan dengan menelusuri basis epistemologinya, positivisme Auguste Comte menjadi sasaran kritik tajam akan krisis ilmu pengetahuan yang terjadi sekarang ini. Menurut Habermas, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel dan Karl Marx masih menyelidiki subjek pengetahuan sebagai sistem acuan pengetahuan manusia. Kant memahaminya sebagai ego transedental, Hegel memahaminya sebagai Roh atau Rasio; sementara Marx memahaminya sebagai spesies. Ketiga filsuf Jerman ini masih memahami pengetahuan sebagai sintesis antara subjek dan objek pengetahuan, ruang refleksi bagi subyek tetap dimungkinkan. Tetapi pada positivisme awal dan modern, subjek pengetahuan kehilangan peranannya, sebagai gantinya filsafat mengarahkan diri pada ilmu pengetahuan sebagai satu-satunya bentuk pengetahuan independen dan mencakupi dirinya, ruang refleksi subjek pengetahuan hanya pada wilayah metode ilmiah ilmu pengetahuan.²⁰ Dalam arti inilah Comte dan Mach mengakhiri epistemologi dan menggantinya dengan pemikiran ilmiah.

Positivisme akhirnya menyamakan epistemologi dengan ilmu pengetahuan obyektif yang mendewakan obyektivitas, maka prosedur ilmiah yang dapat dibenarkan adalah ilmu-ilmu alam sebab ilmu-ilmu ini obyektif. Pemahaman-diri

¹⁹ Franz Magnis-Suseno, dalam pengantar buku *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, hlm. xiv

²⁰ Fransisco Budi hardiman, *Kritik Ideologi....., op. cit.*, hlm. 127-129

ilmuwan tentang sains, dan tentu berbeda dengan filsafat ilmu, menempatkan konsep pengetahuan secara filosofis. Mengidentikkan Pengetahuan dengan ilmu pengetahuan, yang dipersempit hanya pada batas metodologi. Jelasnya, objek hanya dapat didefinisikan oleh penyelidikan aturan metodologi.²¹ Menurut Habermas, Obyektivisme, yang membuat dogma penafsiran pengetahuan prailmiah sebagai bentuk kopian dari realitas, memasuki realitas lewat dimensi yang dibuat oleh sistem referensi ilmiah melalui objektivikasi realitas.²² Tipuan obyektivisme ini tidak mampu dijebol oleh refleksi subyek pengetahuan karena jalan masuk kedalamnya sudah dipagari oleh patok-patok 'positif'. Segeralah obyektivisme memisahkan antara teori dari praxis, pengetahuan dari kehidupan, ilmu pengetahuan dari etika, karena pengetahuan menjadi barang obyektif yang netral.²³

Menghadapi kenyataan demikian, Jurgen Habermas dengan Teori kritisnya dan berbagai perangkat pendekatan kontemporer, khususnya filsafat bahasa dan hermeneutika-kritis, menelusuri basis epistemologi beserta derivasi ilmu pengetahuan yang diturunkan darinya yang berupa; objek, ciri dan metode, dan kemudian memilah tiga model keilmuan. Pergeseran pemikiran Habermas menunjukkan bahwa pemilahan atas tiga model ilmu (*empiris-analitis, histories-hermeneutis* dan *ilmu-ilmu kritis*) itu tidak begitu lagi ditekankan, dan bahkan diabaikan. Penemuan kunci pemikiran Habermas lanjut justru terletak dalam pemilahan tiga rasionalitas pengetahuan ilmiah yang di bangun di atas paradigma

²¹ Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tranl. Jeremy J. Shaphiro, (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 80

²² *Ibid.*, hlm. 89

²³ Fransico Budi Hardiman, *Kritik Ideologi...*, *opcit.* 129-131

komunikasi. Tipuan ideologis usaha ilmu-ilmu tidak terletak dalam kepentingan *transendental* (kepentingan kognitif arti epistemologis dan antropologis) pada umumnya, melainkan berada dalam kekuasaan mutlak metode empiris-analitis atau sistem tindakan instrumental terhadap seluruh bidang ilmu-ilmu.²⁴ Kontrol teknis ilmu pengetahuan atas alam dan manusia mendominasi segenap kehidupan di bawah rasionalitas teknologis,²⁵ yang tidak mengakui keterkaitan antara teori dan praksis.²⁶ Ini terjadi akibat hegemoni dan pengaruh nalar positivisme dan positivisme logis.²⁷ Dari sinilah kemudian Jurgen Habermas mengkonstruksi rasionalitas komunikasi guna menyeimbangkan kuatnya hegemoni rasio instrumental dan metode ilmiah ilmu-ilmu empiris-analitis serta membangun masyarakat rasional-kritis-komunikatif.

Menuju dunia Islam, tepatnya masyarakat Arab, setelah lama mengalami puncak kejayaan selama berabad-abad, masyarakat Arab lalu mengalami kemunduran. Puncak krisis masyarakat Arab ini terjadi setelah mengalami kekalahan perang dengan negara kecil semacam Israel. Kondisi semacam ini membuat masyarakat Arab pesimis dan bahkan mencibir rasionalisme di dunia Arab lalu menyebarlah bentuk pemikiran yang irrasional, hingga saat ini dunia Arab menderita akibat berbagai hegemoni yang ditancapkan oleh tipe irrasionalitas, baik oleh diri sendiri maupun

²⁴ Franz Magnis-Suseno, *op. cit.*, hlm. xxii

²⁵ Yang dimaksud dengan rasio instrumental atau rasionalitas teknologis adalah akal budi yang mengarah pada kegunaan, yakni rasio yang berfungsi sebagai alat yang netral guna mengoperasikan sebuah sistem. Orang modern mengandaikan begitu saja kebenaran rasio macam ini dengan menganggap yang "rasional" itu operasional, efektif, efisien, dapat diotomatisasikan, dan dapat dimanipulasi. Dengan begitu rasio dipisahkan dari dimensi praksis, rasio tidak lagi mengandung unsur-unsur moral dan unsur subjektif manusia. (Sindhunata, *op. cit.*, hlm. 97-98)

²⁶ Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif; Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 35

²⁷ Jurgen Habermas, *Theory and Praxis*, tranl. John Viertel, (London: Heinemann, 1974), hlm. 262

oleh pihak lain.²⁸ Akhir akhir abad ke-19, Rasionalisme mengalami kebangkitan tetapi di sisi lain, pada tingkat tertentu “rasionalisme” dan ideologi Nasserian buyar setelah mengalami kekalahan perang tersebut. Dalam pengamatan Al-Jabiri pihak imperialisme Barat juga berpengaruh dalam menjegal gerakan rasionalisme yang mulai merambah tersebut.

Sejak saat itu bangsa Arab tidak lagi mengakui kemampuan akal manusia, proyek-proyek rasional dan pencarian ilmiah. Mereka kini lebih percaya pada produk-produk irrasional dalam tradisi (*turās*),²⁹ kembali ke masa lalu agar kekalahan tersebut tertutupi dan terobati oleh keagungan masa lalu.³⁰ Sementara di sisi lain terdapat wacana pemikiran Islam yang terlalu mengagungkan Barat tanpa berpijak pada tradisi.

Kondisi demikian, bagi al-Jabiri menunjukkan keterbelengguan nalar, yakni belenggu otoritas masa lalu, otoritas teks dan otoritas logika *qiyās* yang tercakup dalam *sistem pengetahuan bayani*, dengan kata lain belenggu irrasionalisme. Otoritas-otoritas semacam inilah yang hingga kini masih mendominasi secara tidak sadar mekanisme dalam pola pikir umat Islam pada umumnya.³¹ Implikasi pola pikir yang terbelenggu tersebut jelas tidak hanya melahirkan metode dan pola pikir yang baku

²⁸ Mohammed Abed al-Jabiri, *Filsafat Islam-Arab*, terj M. Nur Ikhwan, (Jogjakarta: Islamika, 2003), hlm. 7

²⁹ *Turās* adalah segala bentuk warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, dan kesenian sebagaimana dalam dunia Arab modern yang bermuatan emosional dan ideologis. Hal ini berbeda dengan turats yang dikenal dalam konteks bahasa arab klasik. Lihat M. ‘Abed al Jabiri, *Tradisi dan Problema Metodologi*, terj Ahmad Baso dalam M. Abed al-Jabiri *Post Tradisonalisme Islam*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), hlm. 2-5.

³⁰ Ahmad Baso, *op. cit.*, hlm. liii

³¹ *Ibid*, hlm. xlvii

tetapi melahirkan pula sebuah pandangan dunia (*ru'yah al-ālam*), yang kemudian dianutnya tanpa sikap kritis, inilah bentuk masyarakat yang ideologis.

Paling tidak, menurut Al-Jabiri, terdapat tiga karakter utama yang menjadi prinsip pengetahuan *bayani* yang berakar dari tradisi Arab Jahiliyah pra-Islam. *Pertama*, prinsip *infiṣāl* (*discontinuity*). Prinsip keterpisahan ini memandang bahwa alam seisinya ini masing-masing berdiri sendiri dan tidak berkaitan antara satu dengan yang lain. Pengaruh prinsip *infiṣāl* ini berimbas pada wilayah aqidah dan ilmu pengetahuan; paradigma tentang Tuhan ciptaannya dipahami secara terpisah, sementara pada wilayah ilmu pengetahuan, terdapat paradigma dikotomis mengenai ilmu yakni; ilmu agama dan ilmu non agama.³² *Kedua*, prinsip *tajwīz* (keserbabolehan). Prinsip ini kurang memperhatikan, atau bahkan mengingkari hukum sebab akibat (kausalitas).³³ Implikasi logis dari prinsip kedua ini akan mempersempit ruang gerak ilmuwan dalam menganalisa realitas alam, sosial hingga realitas keagamaan. *Ketiga*, prinsip *muqārabah*, proses penalaran prinsip ini didasarkan pada faktor keserupaan dan kedekatan. Dari sini kemudian lahir model pemikiran yang hanya bersifat analogis-deduktif dan kurang memberikan peluang pada pendekatan lain dalam mengembangkan ilmu.³⁴

Ketiga prinsip sistem pengetahuan *bayani* di atas secara umum mengakibatkan krisis metode ilmiah ilmu pengetahuan, ketidakcukupan metode ilmiah ini ditandai oleh semacam pembatasan ruang *ijtihād* ke dalam penalaran legalistik, yakni

³² Muhammed Abed Al-Jabiri, *Naqd al 'Aql al 'Arabi (2), Bunyah al 'Aql al 'Arabi, Dirāsah Tahfiliyyah Naqdiyyah li Nazum al-Ma'rifah fi al-Saqāfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990, cet. III, hlm. 241

³³ *Ibid*, hlm. 242

³⁴ *Ibid*, hlm. 243

dimasukkannya problem-problem kontemporer dibawah kategori-kategori legal, dengan cara demikian berarti mereduksi mujtahid atau ilmuwan kepada *fuqahā'* dan mereduksi ilmu pengetahuan ke dalam ilmu fikih. Lebih jauh menurut Abu Sulaiman, krisis pemikiran islam juga terletak pada karakter metode penelitian yang dibatasi pada studi-studi tekstual atas bahasa, tradisi-tradisi dan juga jurisprudensi ortodoks.³⁵ Keterbelengguan nalar di atas telah mempengaruhi posisi ilmu pengetahuan, baik dari sisi *differrensiasi*, hierarki hingga kedudukannya nyaris tidak ada celah yang memungkinkan untuk bergerak lebih maju. Singkatnya nalar *bayani* atau peradaban teks menjadi nalar tunggal yang membelenggu pola pikir masyarakat Arab-Islam sekarang ini. Dengan demikian, pengagungan atas nalar *bayani* atau logika *qiyās* yang berlebihan tersebut malah membelenggu pola pikir masyarakat Arab-Islam dan menjadi ideologis.

Kondisi demikianlah yang membuat Muhammed Abed al-Jabiri melacak akar pemikiran Islam dari basis epistemologinya dan sekaligus melakukan kritik nalar Arab. Baginya, Nalar Arab adalah pemikiran sebagai perangkat, bukan sebagai produk untuk menelurkan produk-produk teoritis yang di bentuk oleh suatu kebudayaan yang memiliki kekhasan sendiri, kebudayaan yang memuat sejarah peradaban Arab, mencerminkan realitas dan ambisi-ambisi masa depan serta mencerminkan dan mengekspresikan rintangan yang menghambat kemajuan dan sebab-sebab kemundurannya saat ini³⁶

³⁵ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islam and Western Methods of Inquiry*, (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1966), hlm. 12-13

³⁶ Muhammed 'Abed al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab (1) Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Jogjakarta: Ircisod, 2003), hlm. 29

Pada tingkat epistemologis, dengan mengikuti Andree Lalanda, Al-Jabiri membagi nalar menjadi dua yakni; *Pertama*, Nalar Pembentuk atau aktif (*al-'aql al-mukawwin au al-fā'il*) dalam istilah Perancisnya *La raison Constituante*, ialah aktifitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menelaah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Nalar ini yang membedakan manusia dengan binatang. *Kedua*, Nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan au al-sā'id*) dalam istilah Perancisnya *La raison Constituee* yang berarti sejumlah "asas dan kaidah yang dijadikan pegangan dalam berargumentasi (*istidlāl*), nalar ini bersifat temporal, ia berbeda antara satu periode tertentu dengan periode yang lain. Dengan kata lain, nalar ini berupa sistem kaidah yang dibakukan dan diterima dalam era sejarah tertentu yang selama era itu memperoleh nilai mutlak.³⁷

Dengan mengikuti model pembagian nalar tersebut Al-Jabiri memasukkan nalar Arab ke dalam tipe nalar kedua, yakni nalar 'terbentuk', artinya kebudayaan Arab menjadikan sejumlah asas dan kaidah guna memperoleh pengetahuan atau sebagai sistem pengetahuan yang ada di dunia Arab.³⁸ Melalui analisis formatif-historis yang ia lakukan dengan menggunakan tiga *model pendekatan sekaligus, yakni pendekatan strukturalisme-poststrukturalisme, analisis historis dan kritik ideologi*, Al-Jabiri membedakan tiga³⁹ model *episteme* yang berhubungan dengan pengetahuan, sekaligus ilmu pengetahuan yang dilahirkan darinya. Di akhir proyek besar tersebut

³⁷ *Ibid*, hlm. 32

³⁸ *Ibid.*.

³⁹ Penyusun menyadari bahwa proyek al Jabiri tidak hanya berkutat pada tiga nalar, ia melanjutkan proyeknya menjadi lima, yakni nalar *bayani*, *'irfani*, *burhani*, *syiyasi*, dan *akhlaqi*. Akan tetapi penelitian ini hanya akan mengkonsentrasikan diri pada tiga nalar di atas, yaitu *bayani*, *'irfani* dan *burhani*.

Al-Jabiri mengkritik tajam tipe nalar *bayani* dan *'irfani*, serta nalar burhani (timur) yang ternyata sikap kritisnya bergeser hanya untuk 'berkhidmat' kepada kedua *episteme* tersebut (*bayani* dan *'irfani*) *Episteme bayani* di anggap telah membuat nalar terbelenggu serta mengakibatkan krisis ilmu pengetahuan, sementara *episteme 'irfani* disimpulkan telah "menyingkirkan" akal. Al-Jabiri lalu melakukan 'pemutusan epistemologis' terhadap ketiga nalar tersebut dan akhirnya mengukuhkan nalar burhani (Andalusia) sebagai jalan keluar dari belenggu nalar Arab selama ini.

Dengan demikian krisis masyarakat Eropa-Modern dan Arab-Islam pada dataran epistemologi mempunyai sisi persamaan. Pada masyarakat Eropa-Modern, sistem tindakan instrumental sangat kuat menghegemonik rasio, ini sama saja terjadi dalam masyarakat Arab yang terbelenggu oleh *nalar terbentuk*. Perwujudan rasio instrumental ke dalam teori Tradisional menjadi epistemologi yang darinya ilmu pengetahuan menjadikannya sebagai ideologi, sementara dalam masyarakat Arab perwujudan *nalar terbentuk* ke dalam *episteme bayani* lalu membuat epistemologi ilmu pengetahuan mengalami krisis, otoritas teks begitu kuat, di samping juga nalar *'irfan* yang menyingkirkan nalar. Implikasi atas belenggu nalar dan *episteme bayani* tersebut menjadikan ilmu pengetahuan tidak ada perubahan dan kemajuan, baik dari segi kualitas maupun kuantitas (tipologi ilmu). Dihadapkan problem besar tersebut, Jurgen Habermas dan Muhammed Abed al Jabiri melakukan kritik epistemologi dan epistemologi ilmu, sekaligus menawarkan satu *sistem pengetahuan* yang dianggap keduanya dapat memecahkan problem-problem yang melingkupinya.

B. Rumusan Masalah

Berpijak dari problem yang melingkupi dua filsuf tersebut serta dengan melihat langkah-langkah penyelesaian yang dilakukan mereka secara akademis-ilmiah, maka penyusun mencanangkan tiga rumusan masalah.

- Pertama: Mengapa kesadaran kritis rasio atau nalar Eropa dan Arab-Islam hilang?
- Kedua: Bagaimana metode-pendekatan sekaligus penguakan dan kritik epistemologi ilmu pengetahuan Habermas dan Al-Jabiri?
- Ketiga: Bagaimana rasionalitas komunikasi dan nalar *burhani* yang di bangun Habermas dan Al-Jabiri menjadi basis epistemologi ilmu pengetahuan menuju masyarakat rasional-kritis-komunikatif?

C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk menemukan jawaban-jawaban kualitatif terhadap pertanyaan-pertanyaan yang tersimpul dalam rumusan masalah:

1. Untuk mengetahui mengapa rasio atau nalar Eropa dan Arab-Islam kehilangan kesadaran kritisnya?
2. Untuk mengetahui bagaimana metode-pendekatan sekaligus penguakan dan kritik epistemologi ilmu pengetahuan Habermas dan Al-Jabiri?.
3. Untuk mengetahui bagaimana rasionalitas komunikasi dan nalar *burhani* yang di bangun Habermas dan Al-Jabiri menjadi basis epistemologi ilmu pengetahuan menuju masyarakat rasional-kritis-komunikatif?

Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah bisa memberi suatu diskursus baru atas landasan epistemologi ilmu pada wilayah keilmuan. Dialektika

kritis antara kedua pemikir diharapkan saling memberi kontribusi positif bagi dua peradaban, dan peradaban dunia pada umumnya. Yang lebih penting dari itu adalah kiranya dapat di peroleh kontribusi metode dan pendekatan yang digunakan dan diterapkan oleh dari kedua pemikir tersebut agar para akademisi mampu melakukan kajian ilmiah atas problem tradisi dan modernitas yang masih menjadi masalah dilema di negeri ini.

D. Metode dan Pendekatan Penelitian

a. Metode Penelitian

1. Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini sepenuhnya bersifat kepustakaan (*Library research*), oleh karena itu langkah pertama yang penyusun lakukan adalah mengumpulkan data-data primer khususnya data yang berhubungan dengan *concern* penyusunan skripsi ini. Data-data sekunder akan penyusun gunakan untuk mendukung data-data primer. Pada Jurgen Habermas penyusun akan membatasi karya-karyanya yang secara khusus berhubungan dengan penelitian ini yakni; *Knowledge and Human Interests, Sains and Tecnology as Ideology* (yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia), *Theory and Practice, Zur Logik der Sozialwissenschaften, The Theory of Communication Action; Reason and The Rationalization of Society (I)I dan The Theory of Communication Action; Lifeworld and System: A Critique of Fungsionalist Reason (II)*. Lalu data skundernya adalah *Kritik Ideologi; Pertautan antara Pengetahuan dan Kepentingan*, (F. Budi Hardiman: 1993), Thomas Mc Charthy, 1978, *The Critical Theory of Jurgen Habermas, Jurgen Habermas and Foundations of Critical Theory*, (Rick Roderick: 1986) dan *The Cambridge Companion to*

Habermas (Stephen K. White, ed: 1995). Sementara pada Muhammed Aḥmad al-Jabiri, karya-karya yang berhubungan dengan penelitian ini adalah *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (1) *Takwīn al-'Aql al-'Arabi* yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan *Naqd al 'Aql al 'Arabi* (2) *Bunyah al 'Aql al 'Arabi* serta *al-Turāṣ wa al-Hadāṣah; Dirāsah wa Munāqasyāh, Isykāliyyāh al-Fikr al-'Arabi al-Muāsir, Arabic-Islamic Philoshophy*, (yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia) dan *Post Tradisonalisme Islam*, (merupakan kumpulan beberapa tulisan Al-Jabiri yang di edit oleh A. Baso). Serta berbagai sumber sekunder lain baik Habermas ataupun al-Jabiri penyusun gunakan untuk memperkuat data-data primer.

2. Metode Pengolahan Data

Setelah data-data primer dan sekunder telah terkumpul, penyusun kemudian menggunakan metode *deskriptif* untuk mengolahnya secara teratur dan sistematis. Pengolahan secara deskriptif ini diharapkan akan mampu, secara akademis, menyederhanakan pola pikir dan pemikiran kedua filsuf tersebut. Sementara metode *dialektis*, penyusun gunakan untuk membuka ruang dialog antar kedua tokoh tersebut sesuai dengan penelitian yang bersifat komparatif ini.

b. Pendekatan Penelitian

Jika metode dipergunakan untuk memotret secara datar data-data primer dan sekunder agar penelitian ini dapat berjalan secara teratur dan sistematis, maka pendekatan penelitian digunakan untuk melihat dari sudut pandang yang lain. Dalam

penelitian ini, penyusun akan menggunakan pendekatan *hermeneutika filosofis*⁴⁰ untuk melihat dari sudut pandang yang lain. Filsafat hermeneutika pada status ontologis bermakna memahami itu sendiri, yang ia tekankan adalah pemahaman yang mengarah pada tingkat ontologis bukan metodologis,⁴¹ semua pemahaman merupakan peristiwa historis, peristiwa dialektis dan peristiwa kebahasaan, karenanya untuk mencapai pemahaman yang benar bukanlah melalui metode melainkan melalui *dialektika*, kunci pemahaman dialektika adalah partisipasi dan keterbukaan bukan manipulasi dan pengendalian, sebab dalam proses dialektika kesempatan untuk mengajukan pertanyaan secara bebas lebih banyak kemungkinannya dibanding dengan proses metadis.⁴² Seorang pembaca teks tidak bisa melepaskan diri dari *being-there*-nya manusia atau ketersituasian manusia dalam tradisi –didalamnya termuat otoritas dan prasangka–, yang berarti *keberadaan-pembaca-di-suatu-ruang-waktu* tertentu, Gadamer mendiskripsikan ini dengan istilah *effective history*. Teori ini melihat terdapat tiga kerangka waktu yang menjadi wilayah teks. Pertama, masa lampau dimana teks dilahirkan. Dari teks masa lampau tersebut, teks bukan lagi milik si pengarang, tetapi sudah menjadi milik setiap orang. Kedua, masa kini yang didalamnya ada penafsir dengan *prejudices* atau *vorurteil*, *prejudices* ini akan berdialog dengan masa sebelumnya hingga muncul pembacaan

⁴⁰ Josef Bleicher membedakan hermeneutika menjadi tiga tipe yaitu teori hermeneutik, filsafat hermeneutik dan hermeneutika kritis, atas dasar tipologi inilah J. Bleicher memasukkan Heidegger dan Gadamer ke dalam hermeneutika filosofis. Lihat J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Methods, Philosophy and Critique*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), hlm. 2-3

⁴¹ E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 63.

⁴² Poespoprodjo, *Interpretasi*, (Remaja Karya: Bandung, 1987), hlm. 94-95

yang sesuai dengan konteks penafsir. Ketiga, yang mana terdapat makna baru secara produktif bukan reproduktif atas teks masa lalu. Pada prinsipnya, dalam hermeneutika ini terjadi semacam *intertekstuality dialogue*, di mana pembaca pertama memahami teks sesuai kondisinya kemudian menjadi teks pertama dan teks pertama ini menjadi bacaan pembaca kedua dan begitu seterusnya.⁴³ Penyusun hanya akan mengambil salah satu prinsip dasar hermeneutika filosofis, yakni prinsip *dialog* dan *intertekstuality dialogue*, sebagaimana kebutuhan dalam penelitian ini yakni untuk mengkomparasikan kedua filsuf secara dialogis. Penyusun akan mencoba menerapkan prinsip dasar pendekatan hermeneutik-filosofis tersebut, meskipun dengan hasil yang minimal.

E. Tinjauan Pustaka

Sampai saat ini, berdasarkan pengamatan penyusun, belum ada sebuah karya yang membandingkan pemikiran Jurgen Habermas dan Muhammed 'Abed al Jabiri mengenai: Kritik Epistemologi Ilmu Pengetahuan; studi komparasi epistemologi. Karya yang ada hanyalah pembahasan mengenai konsep pengetahuan sekaligus kritiknya secara perseorangan. Di antara karya-karya yang membahas pemikiran Jurgen Habermas mengenai konsep pengetahuan dan kaitannya dengan ilmu antara lain: "*Kritik Ideologi; Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*", buku yang di tulis oleh F. Budi Hardiman ini menyuguhkan pemikiran Habermas tentang tesis awal yang dibangunnya yakni terdapat pertautan antara pengetahuan dan kepentingan. Karya ini menggambarkan secara utuh pembedaan model ilmu pengetahuan beserta kepentingannya, akan tetapi buku ini tidak menguraikan secara detail metode ilmiah

⁴³ Alim Roswontoro, *Hermeneutika Eksistensial; Kajian atas pemikiran Heidegger dan Gadamer*, dalam: makalah yang dipresentasikan pada sekolah hermeneutika di Jurusan Af. 2002, Hlm. 13-14.

ilmu pengetahuan. Lalu sebuah skripsi yang berjudul "*Konsep Pengetahuan menurut Jurgen Habermas*", penelitian ini menyuguhkan secara datar konsep pengetahuan Habermas, tanpa menelaah basis epistemologi ilmu pengetahuan secara komprehensif. Serta beberapa tulisan dalam jurnal, baik di *Driyarkara*, *Basis* maupun jurnal *Refleksi*. Sementara pada Muhammed 'Abed al Jabiri, karya yang membahas mengenai kritik epistemologi ilmu adalah "*Kritik Nalar Arab menurut Muhammed 'Abed al-Jabiri*", skripsi yang di tulis oleh Zulfikar ini mengulas tentang kritik Al-Jabiri atas nalar Arab, konsentrasi penelitian ini berdasarkan buku *Takwīn al 'Aql al-'Arabī* dan tidak mengulas bangunan metode ilmu beserta prinsip-prinsip pengetahuannya model Al-Jabiri. Serta beberapa karya di tulis oleh M. Amin Abdullah, A. Baso ataupun Luthfi Syaukani, dalam *Ulumul Qur'an*, *Paramadina*, dan lain-sebagainya.

Dengan demikian, berdasarkan uraian di atas, penelitian ini berusaha mengulas kritik epistemologi ilmu yang lebih utuh, komprehensif dan sistematis secara komparatif. Lebih dari itu, dengan menyadari bahwa terdapat perbedaan mendasar mengenai model pembagian ilmu pengetahuan yang berkembang di Eropa-Modern dan Islam, penyusunan akan lebih mengkonsentrasikan diri sisi komparasi pada tingkat epistemologi, metode-pendekatan sekaligus pola kerja penguatan dan kritik epistemologi ilmu yang dilakukan oleh Jurgen Habermas dan Muhammed Abed al Jabiri beserta tawaran *sistem pengetahun* yang baru sebagai landasan ilmu-ilmu rasional-kritis menuju masyarakat yang otonom dan dewasa. Dengan demikian, penelitian ini hanya akan bergerak pada wilayah *kritik epistemologi* dan kritik epistemologi ilmu, bukan pada wilayah kritik ideologi.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk mewujudkan pembahasan yang sistematis, penulis akan menyusun skripsi ini dengan sistematika dan format pembahasan sebagai berikut:

Bab I berupa pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode dan pendekatan penelitian, tinjauan pustaka dan sistematika pembahasan.

Bab II: membahas landasan teoritik yang akan mengulas diskursus kritik epistemologi, meliputi kritik epistemologi dalam arti teori kritis Habermas dan kritik nalar Al-Jabiri. Kemudian di akhiri dengan analisa-komparasi kritik epistemologi kedua filsuf.

Bab III: penyusun lebih mengkonsentrasikan untuk membahas metode, pendekatan serta pola kerja kritik epistemologi yang di pakai dan diterapkan oleh Habermas dan Al-Jabiri, membongkar metode ilmiah dan logika penelitian setiap disiplin ilmu, beserta basis epistemologinya. Lebih dari itu, juga di bahas mengenai kritik atas konstruksi epistemologi ilmu pengetahuan yang di anggap rapuh oleh kedua filsuf, lalu dikhiri dengan analisa komparatif-dialogis pembongkaran dan kritik epistemologi ilmu pengetahuan Habermas dan Al-Jabiri.

Bab IV pada bab akhir ini, penyusun mengulas mengenai upaya kedua filsuf dalam menawarkan konstruksi epistemologi baru yang meliputi: prinsip-prinsip pengetahuan rasionalitas komunikatif Jurgen Habermas dan nalar *burhani* Muhammed Abed al-Jabiri, serta menjadikannya sebagai basis epistemologi ilmu pengetahuan guna membangun masyarakat yang rasional-kritis-komunikatif

Bab V sebagai bab penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Mengakhiri penelitian ini, penyusun akan menyimpulkan beberapa poin yang kami anggap penting. Paling tidak ada tiga hal yang dapat kami simpulkan:

1. Diskursus epistemologi beserta kritiknya menjadi salah satu pijakan dasar kedua filsuf ini, oleh Al-Jabiri disebut “berpikir tentang akal”. Meskipun terjadi pergeseran arti epistemologi dalam diskursus filsafat kontemporer, bahkan hingga akan ada menyudahinya, tetapi “rasio” tetap menjadi tema sentral pembicaraan di dalamnya. Seluruh manusia mempunyai kesamaan rasio atau nalar, oleh madzhab Frankfurt di sebut akal obyektif sementara oleh Al-Jabiri, sembari mengutip teori akal Andree Lalanda, disebut akal pembentuk. Pada tingkat ini, rasio atau akal tidak menjadi persoalan disana, maka kritikpun tidak diarahkan ke wilayah tersebut. Yang menjadi persoalan sekaligus kritik adalah jika rasio telah bergeser ke wilayah yang oleh Habermas disebut rasio instrumental dan Al-Jabiri menyebutnya akal terbentuk. Inilah yang sebetulnya yang terjadi di daratan Eropa dan Arab-Islam. Pada tingkat epistemologis, rasio menjadi terbelenggu di sana, sehingga rasio tidak mampu dan berani bahkan merasa ‘keenakan’ oleh syarat-syarat pengetahuan yang ditetapkan olehnya. Karena kritik atasnya dan sekaligus pemecahannya layak dilakukan, dan inilah sebetulnya proyek awal yang dilakukan oleh Habermas dan Al-Jabiri. Habermas melihat bahwa rasio intrumental yang memuat kategori-kategori tindakan dan logika formal yang

membelenggu rasio untuk tidak bisa berpikir bebas, berimajinasi bahkan berspekulasi, sementara Al-Jabiri melihat nalar terbentuk (*al-aql al-mukawwan*) juga memuat asas-asas atau kaedah yang membuat nalar terbelenggu. Dengan demikian, peran rasio dalam masyarakat Eropa dan Arab sama-sama tidak bisa berpikir bebas karena dibatasi oleh aturan logika formal dan kategori (Eropa-Modern) dan asas-asas atau kaedah-kaedah (Arab-Islam), perbedaannya hanya berada pada tingkat aturan-aturan yang membelenggunya. Ini artinya, rasio kehilangan kesadaran kritisnya.

2. Pembicaraan mengenai epistemologi ilmu mengharuskan seorang pengkaji filsafat ilmu untuk membawa merefleksikannya ke dalam dataran epistemologi umum. Refleksi pada tingkat epistemologi sangatlah penting, karena ruang refleksi pada tingkat epistemologi ilmu telah tertutup dan dianggap baku. Inilah yang terjadi dalam bangunan ilmu-ilmu modern dan Arab-Islam. Melalui pendekatan yang berbeda, kadua filsuf ini mengarahkan langkahnya untuk membongkar bangunan metode ilmiah sekaligus logika penelitian pada setiap disiplin ilmu yang selama ini telah memosisikan diri obyktif dan tertutup. Pembongkaran metode ilmiah dan logika penelitian tersebut membuahkan hasil yang cukup dijadikan pijakan dasar untuk menyimpulkan sistem pengetahuan yang mendasarinya. Refleksi epistemologis yang dilakukan Habermas maupun Al-Jabiri sama-sama menemukan 'prinsip dasar' yang mengarahkan para ilmuwan dalam melakukan pemikiran ilmiah, perbedaannya justru hanya pada tingkat jenis logika serta 'prinsip dasar' yang mendasari dan mengarahkan ilmu-ilmu

berjalan di atasnya. Meskipun Habermas menunjuk refleksi-dirilah yang mampu menjebol bangunan epistemologi ilmu yang selama ini tertutup dan menjadi ideologis, ataupun Al-Jabiri menunjuk nalar burhan (*masyriq*) lah yang dapat menyelesaikan belenggu logika *qiyas* yang bahkan menjadi ideologis. Akan tetapi keduanya (refleksi-diri dan nalar burhan) tidak mampu mengimbangi kuatnya belenggu tersebut. Dari sinilah kedua filsuf ini lalu melangkah jauh ke depan dalam menjebol kebuntuan selama ini.

3. Pada tingkat epistemologi ilmu, kedua filsuf ini mengangkat 'rasionalitas' lain yang selama ini tidak di tengok, hal ini dilakukan untuk mengimbangi kuatnya hegemoni sistem pengetahuan tersebut. Habermas mengimbangi kuatnya hegemoni sistem tindakan instrumental dengan mengangkat rasionalitas moral-praktis dan rasionalitas praktis-estetis, sementara Al-Jabiri mengangkat nalar Burhani melalui paradigma *maqāsid al-syari'ah* untuk mengimbangi kuatnya *episteme Bayani*, tingkat kesamaannya berada pada upaya merasionalisasikan disilin kelimuan masing-masing. Akhirnya, jika penyusun boleh berpihak pada prinsip dasar studi sejarah pemikiran, yakni karakteristik yang membedakan antara pemikiran satu dengan lainnya bukanlah ide, teori yang ditelurkannya. Akan tetapi justru yang terpenting dari itu semua adalah semangat yang mendasarinya serta sistem pemikiran yang dianutnya. Oleh karena itulah, pada tingkat ini, baik Habermas maupun Al-Jabiri menyelamatkan upaya penyelamatan warisan pencerahan atau rasionalitas, tentu bukanlah rasionalitas yang usang, yang hanya mengarah pada perdebatan tentang kebenaran 'yang abadi' hingga mengakibatkannya ia

berada dalam 'menara gading', tetapi sebuah rasionalitas yang tidak 'angkuh' dan membuka diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Walhasil, sistem semangat dan sistem pengetahuan yang mendasarinya adalah semangat menyelamatkan pencerahan yang diwariskan oleh kedua tradisi masing-masing (Habermas warisan pencerahan Immanuel Kant dan Al-Jabiri warisan pencerahan Ibnu Rusyd) dan sistem pemikiran rasionalitas.

B. Saran-saran

Bahwa sebuah pemikiran satu dengan lainnya tidaklah mungkin terbentuk secara otonom tanpa ada pengaruh dan mempengaruhi satu sama lain. Ia tidak mengenal batas geografis, sosio-kultural maupun agama. Karenanya dialog antara sistem pemikiran satu dengan lainnya sangat dimungkinkan. Belum lagi kalau pembicaraan ini dibawa ke arah dialog antar disiplin keilmuan, lebih khusus pada tingkat metode ilmiah atau epistemologi. Kemungkinan lanjut dari komparasi ini adalah mendialogkan setiap disiplin keilmuan untuk mengarah pada kemungkinan terbangunnya epistemologi ilmu-ilmu rasional-kritis.

Penelitian ini adalah upaya awal menyusun dalam mendialogkan gagasan kedua filsuf, terutama pada wilayah keilmuan. Dialog antara disiplin keilmuan, baik ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial-humaniora ini sangat dimungkinkan. Jika penelitian ini diperluas dalam konteks multikulturalisme era kini, maka terbukalah ruang lebar cakrawala dialog keilmuan untuk saling mengkomunikasikan diri dengan yang lain. Sebab tidak ada satu bidang ilmu apapun yang mampu berdiri sendiri, baik pada tingkat epistemologi apalagi pada tingkat aksiologi (etika).

Sebagaimana diketahui penekanan kedua filsuf dalam wilayah ilmu pengetahuan sangat berbeda. Karenanya kemungkinan lanjut dari penelitian ini adalah upaya mengintegrasikan seluruh disiplin keilmuan. Model integrasi ini lanjut ini tentu harus dicermati ulang , apakah penyatuan, atau sebagai dialog atau yang lainnya. Belum lagi jika pembicaraan ini di angkat pada integrasi ketiga prinsip dasar dalam filsafat ilmu, yakni ontologis, epistemologis atau aksiologis. Karenanya, bagi peneliti lanjut, ini merupakan garapan penting untuk segera direalisasikan.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Jabiri, M. Abid, *Naqd al-'Aql al-'Arabī (2), Bunyah al-'Aql al-'Arabī, Dirāsah Tahliliyah li Nazum Al-Saqāfi al-'Arabī*, Beirut: al-Markaz as Saqōfi al-'Arabiyyah, 1993
- , *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1); Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, Beirut; Markaz Dirasah al Wihdah al-Arabiyyah, cet 5, 1991
- , *Al-Fikr Ibn Khaldun; al-Ashabiyyah wa al-Daulah*: Mu'allim al Arabiyah, 1994
- , *al-Turās wa al-Hadāsah; Dirāsah wa Munaqāsyah*, Beirut: Markaz al Tsaqafi al 'Arabi, 1991
- , *Arabic-Islamic Philosophy*, terj. M. Nur Ikhwan, Jogjakarta: Islamika, 2003
- , *Post Tradisionalisme Islam*, terj. dan ed. Ahmad Baso Jogjakarta: LKiS, 2000
- , *Kritik Nalar Arab (1) Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, Jogjakarta: Ircisod, 2003.
- , *Madkhal ila Falsafah al-Ulūn*, cet. II, Beirut: Dar at-Thali'ah, khususnya jilid II, 1982
- Amin, Ahmad. *Dhuhā al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Nahdha al-Arabiyyah, jilid 2, 1961
- , *Fajr al-Islām*, tp, tp. 1975
- as-Syuyuthi, Jalaluddin. *Tārikh al-Khulafā'*, Beirut Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988
- Arkoun, Mohammed. "Demi Islamologi Terapan" dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994
- Ankersmith, F.R., 1987, *Refleksi Tentang Sejarah: Pendapat-Pendapat Modern Tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia
- As-Syafi'i, Muhammad Idris, *Ar-Risālah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

- ‘Abd al-Hadi Abu Ridah, Muhammad (editor), *Rasail al-Kindi al-Falasafiyah*, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo, 1950, hlm. 353 dalam Nurcholis Madjid (editor), *Khasanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Arkoun, Muhammad. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Attaftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*,
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Methods, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980
- Baso, Ahmad, *Posmodernisme sebagai Kritik Islam; Kontribusi Metodologi “Kritik Nalar” Muhammed Abed al-Jabiri*, dalam pengantar, *Post Tradisionalisme Islam*, Jogjakarta: LkiS, 2000
- Beerling, Kwee, Mooji and Van Peursen, *Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. Soejono Soemargono, Jogjakarta: Tiara Wacana, 1997
- Bertens, K. *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Jogjakarta: Kanisius.
- , “Psikoanalisa dan Lingkup Pengaruhnya”, dalam Pengantar Sigmund Freud, *Memperkenalkan Psikoanalisa; Lima Ceramah*, terj. K. Bertens, Jakarta: Gramedia, 1983.
- , *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, Gramedia: Jakarta, edisi 3, 1983.
- , *Sejarah Filsafat Yunani*, Jogjakarta: Kanisius, 1975.
- Burry, J.B. *Sejarah Kemerdekaan Berpikir*, terj. L.M. Sitorus, Jakarta: PT Pembangunan, 1963.
- Badi. ‘Amil Ya’kub, *Fiqh al-Luqah al-Arabiyyah wa Khasaisuhu*, Bairut: Dar al-Saqafah al-Islamiyyah, tt
- Charles A. Pressler and Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation from Weber to Jurgen Habermas*, New York: State University of New York Press, 1996
- Chalmers, A.F. *Metodologi Penelitian; Apa itu yang Dinamakan Ilmu?*, terj. Hasta Mira, Jakarta: Hasta Mitra, 1983
- Caplestone, Frederic. *A History of Philosophy*, vol. VIII, London: Search Press; 1996.
- Christomym, Tommy. “Pierce dan Tanda” dalam *Semiotika*, Jakarta: LP UII, 2001.

- Foucault, Michael. *Arkeology of Knowledge & Discourse on Language*, New York: Pantheon Book, transl, A.M. Sheridan Smith, 1982
- Fakhry, Majid. *Sejarah filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartenegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987
- Freud, Sigmund. *Memperkenalkan Psikoanalisa, Lima Ceramah*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Gallagher, Kenneth T., *Epistemologi, Filsafat Pengetahuan*, terj. Dr P. Hardono Hadi, Jogjakarta: Kanisius, 1994
- Gadamer, Hans-Geord. *Truth and Methods*, New York: Crossroad, Publishing Co., 1986
- Gabrieal Ardian, Donny. *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan*, Dari David Home Sampai Thomas S. Kuhn, Bandung: Teraju, 2002.
- Habermas, Jurgen, *Theory and Practice*, transl. London: Heinemann, 1971
- , *Knowledge and Human Interests*, transl. Boston: Beacon Press, 1971
- , *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, terj. Hasan, Jakarta: LP3ES, 1983
- , *Theory of Communication Action (I) Reason And the Rationalization of Society*, transl. Thomas McCarthy, Boston: Bacon Press, 1984
- , *Theory of Communication Action (II): Lifeworld and System: Critique of Funcionalist Reason*. Transl. by Thomas Mc Chary, Beacon Press: Boston, 1987
- , *Zur Logic der Sozialwissenschaften*, German, Suhrkamp (Frankfurt), 1970.
- Hossein Nasr, Seyyed and Leaman, Oliver (ed.) *History of Islamic Philosophy (I)*, London: Routledge, 1996
- Harb, Ali. *Kritik Nalar al-Qur'an*, 2003, terj. M. Faisol Fatawi, Jogjakarta: LkiS, 2003
- Ha'iri Yazdi, Mehdi, *Ilmu Hudhuri; Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Islam*, Pengantar Seyyed Hossein Nasr, Bandung: Mizan, cet. II, 1996
- Hardiman, Fransisco Budi. *Menuju Masyarakat Komunikatif; Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, Jogjakarta: Kanisius, 1993

- , *Kritik Ideologi, Pertautan Antara Pengetahuan dan Kepentingan*, Jogjakarta: Kanisius, 1990
- Issa J. Boulatta, *Trends And Issue in Contemporary Arab Thought*, SUNY, 1990.
- Ibn Hazm. *Al-Ahkām Fī Uṣūl al-Ahkām*, ed. Muhamamd Ahmad Abd. Aziz. Juz I, Kairo: Dār Fikr al-‘Arabī, 1978
- , *al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwa al-Nihāl*, juz III, Mesir: Dār al-Fikr, 1317 H
- Ibn Rusyd, Abul Walid. *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Sulaiman Dunya, (Juz II)
- , Abu al-Walid. *Faṣl al-Maqāl fi mā Baina al-Hikmah wa al-Syari’ah min al-Ittiṣāl*, ed. Muhammad Imarah, (Mesir; dar al-Ma’arif, tt).
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986
- ‘Iid, Muhammad *Ushul an-Nahwu al-Arabi: Fi Nadhrin Nuhah wa Ra’yu Ibn Madha Wudhui ‘Ilmi al-Lughah al-Hadits*, Kairo: Alamul Kutub, 1989.
- Kattsof, Louis O. *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, Jogjakarta: Tiara Wacana, 1996
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason, Translated by J.M.D. MeikleJohn*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 1990
- Kaelani. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Jogjakarta: Paradigma, cet. III, 2002
- Kortion G. *Metacritique: Philosophical Argument of Jurgen Habermas*, Cambridge University Press, 1980.
- Khun, Thomas S. *Structure Of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Ladyman, James, *Understanding Philosophy of Science*, Routledge: London, 2002
- Lechte, John. *Fifty Keys Contemporary Thinker*, Routledge: London and New York, 1994.
- Ladislau, *Psikologi Jung; Tipe-Tipe Kepribadian Sukses dalam Hidup*, Jakarta: Grasindo, 2003.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam I dan II*, Jakarta; Rajawali press, cet II, 2000

- Leamen, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali Press, 1989
- Mc Charthy, Thomas. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1978.
- Magnis Suseno. Frans, dalam pengantar buku *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, Jakarta: LP3ES, 1983
- Mercuse, Herbert, *Manusia Satu Dimensional; Studi Atas Ideologi Masyarakat Industri Maju*, Jogjakarta: Bentang, 2000
- Mouleman, John. *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran M. Arkoen*, Jogjakarta: LKiS, cet II, 1996
- Madzkour, Ibrahim. *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin, (Jakarta: Bina Aksara, 1995
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar, Suatu Pengantar*, Jakarta: CSIS, 1987
- Poespoprodjo, *Interpretasi*, Remaja Karya: Bandung, 1987.
- Poespowardojo. Soejanto dan Bertens. K, (ed.) *Sekitar Manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, Jakarta: Gramedia
- Paz, Octavia. *Levi-Strauss; Empu Antropologi Struktural*, Jogjakarta: LKiS, 1997
- Roswontoro, Alim, "Hermeneutika Eksistensial; Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer," *Makalah yang dipresentasikan pada Sekolah Hermeneutika di Jurusan AF*, 2002
- Runes, Dagobert C. *Dictionary of Philosophy*, New Jersey Toronto: Little Field, Adams and Co, 1976
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Jogjakarta: Kanisius, 2002
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islam and Western Methods of Inquiry*, Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1966
- Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional; Kritik Masyarakat Modern oleh Horkheimer Dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, Jakarta: Gramedia, 1983
- Sumaryono, E. *Hermeneutika; Sebuah Metode Filsafat*, Jogjakarta: Kanisius, 1999

- Sastrapratedja, M.(ed.), *Manusia Multi Dimensional; Sebuah Renungan Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1983
- Sri-Ahimasyah Putra, Heddy. *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*, Jogjakarta: Galang Press, 2001
- Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, Jogjakarta: Kanisius. 1996.
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesian Dictionary* yang ditulis oleh Jakarta: Modern English Press, 1996
- Titus, Horald H. Dkk. *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- Wibisono Siswomihardjo, Kunto *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, Jogjakarta: UGM Press. 1983
- Piaget, Jean. *The Child and Reality: Problems of Genetic Psychology*, transl, Arnold Rosin, New York: Grossman Publishers.
- Verhaak, C. dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1989
- Taryadi, Alfons. *Epistemology Pemecahan Masalah Menurut Karl Raimud Popper*, Jakarta Gramedia, 1991.
- Rascher, Nicholas. *Pierce's Philosophy of Science*, London: University of Notre Dame Press, 1976
- Priyanto, Supriyo. *Wilhelm Dilthey; Peletak Dasar Ilmu-Ilmu Humaniora*, Semarang: Penerbit Bendera, 2001.
- Hatta, Mohammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: UI Press, cet III, 1986.
- Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*, (terj. Mulyadi Kartanegara), Jakarta: Pustaka Jaya, 1987, cet. II.
- Roderick, Rick. *Jurgen Habermas and Foundations of Critical Theory*, New York: St Martin's Press, 1986.
- Syarif, M.M. *History of Islamic Philosophy*, New Delhi: Low Price Publication, 1995.
- Poerwanta (et. all), *Seluk Beluk Filsafat Islam*, dalam Tjun Surjaman (ed.), Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994
- Hanafi, Hassan. *Dirasat Islamiyyah*. (Kairo: Anglo al Misriyyah, 1981.

White, Stephen K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: University Press, 1995

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1998

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Milton Cowan (ed.), cet 3. London: Otto Harrassowitz, 1994.

Jurnal:

As-Syaukani, A. Lutfie. "Islam dalam Konteks Pasca Modernisme, Pendekatan Menuju Kritik Akal", no. I, *Ulumul Qur'an*, 5, 1994.

-----, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, Jakarta, vol. 2 no. 1, Juli-Desember, 1998.

Budi Hardiman, Fransisco. "Qua Vadis Proyek Modernisasi", *Driyarkara*, Th.XVIII, no.3

-----, "Hermeneutik: Apa Itu?", *Basis*, Januari 1991.

Bertens, K. Catatan Tentang Istilah "Bawah Sadar", *Basis*, No. 28, 1979

Cahyadi, Hary. "Memperpadukan Refleksi Kritis Sebagai Dasar Kritik Ideologi Teori Kritis", *Driyarkara*, no. 2/th. XIV

Iwran, Arda dkk, "Diskursus Di Sekitar Hermeneutika Gadamer, Konfrontasi Pemikiran Gadamer dengan Jurgen Habermas dan Paul Ricoeur", *Driyarkara*, no. 3/tahun XX, 1993/1994.

Magnis Suseno, Franz. "75 Tahun Jurgen Habermas", *Basis*, 53, November-Desember 2004

-----, "Ringkasan Sejarah Marxisme dan Komunisme" Diklat Kuliah STF. Driyarkara, Jakarta, 1997.

Purwantoro, A. "Pembaharuan Linguistik Jurgen Habermas Dalam Tradisi Teori Kritis", *Driyarkara*, tahun XXIII, no. 1. 1997

Prasetyahadi, "Beberapa Pemikiran Awal Dalam Hermeneutika", *Driyarkara*, no. 2/Th. XIV.

Susilo, Hadi dan Prasetyo TW, "Tempat Manusia dalam Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault", *Driyarkara*, no. 2/th.XVI.

Syihabuddin, Q, "Dirasah al-Qur'an bi Thariqati Stalistikah," *al-Jami'ah*, no. 63/VI/1999

Salvatore, Armando. "The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hassan Hanafi", *Muslim World*, Vol. LXXXV. No. 3-4, Juli-Oktober, 1995

Abdillah, Zamzam A.. "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat terhadap Nahwu," *Adabiyat*, Jogjakarta: Jur. Sastra Arab. Fak Adab UIN Sunan Kalijaga, col. 1, no. 2 Maret 2003.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

