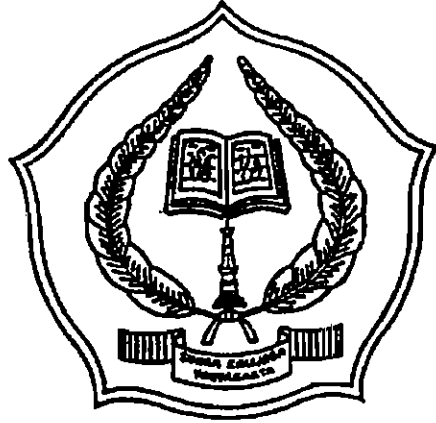


**KRITIK EPISTEMOLOGI NALAR ARAB
MENURUT MUHAMMAD ‘ĀBID AL-JĀBIRĪ**



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh
Gelar Sarjana Strata Satu Agama
dalam Ilmu Ushuluddin**

Oleh :

**ZULFIKAR
NIM : 96512215**

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2001**

ABSTRAK

Selama ini sering dilontarkan satu asumsi bahwa persoalan Islam dan modernitas dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer merupakan persoalan pilihan. Dalam pandangan Muhammad Abid al Jabiri (intelektual muslim masa kini) bahwa persoalan yang kita hadapi bukanlah perkara memilih akan tetapi persoalannya adalah keterbelahan atau ambiguitas dan ambivalensi.

Muhammad Abid al Jabiri memunculkan gagasan ideal sebagai solusi alternatif, yaitu dengan jalan rasionalisme dan semangat kritik dalam menghadapi pengaruh budaya Barat, perlunya independensi kita untuk membebaskan diri dari bertaklid ke masa lalu kita sendiri. Ini berarti kita harus terlibat masuk di dalamnya dalam suatu proses dialog yang kritis melalui pengkajian konteks historisitasnya, memahami prinsip dan dasar-dasar pemikirannya dalam konteks relativitas dan mengenal lebih jauh faktor-faktor kemajuannya, terutama faktor rasionalisme dan semangat kritik. Menurut Muhammad Abid al Jabiri ini ada tiga struktur epistemologis nalar Arab yang dikritiknya yaitu : Bayani, Irfani, dan Burhani.

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, dan penelitian ini adalah penelitian filsafat model historis factual mengenai tokoh yaitu pemikiran Muhammad Abid al Jabiri sebagai obyek materialnya, sedangkan konsep epistemology nalar Arabnya sebagai bagian dari seluruh kerangka pemikiran tersebut sebagai obyek formal. Dari penelitian ini dapat disimpulkan bahwa Rasionalisme sebagai episteme bayani dihadapkan dengan irrasionalisme epistemology Irfani, dan menempatkan epistemology Burhani diantara keduanya. Struktur nalar yang mendominasi pemikiran Arab di masa modern tidak jauh dengan masa lalu, terutama dominasi Qiyas. Maka perubahan struktur nalar yang dilakukan adalah praksis rasionalisme kritis yang ditujukan pada tradisi yang mewarisi segenap otoritas berpikir dalam bentuk bangunan yang tidak sadar, yakni otoritas teks, otoritas masa lalu, dan otoritas qiyas.

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
Drs. Muhammad Mansur, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Nota Dinas

Hal : Skripsi Sdr. Zulfikar
Lamp : 6 eksemplar

Kepada Yang Terhormat :
Dekan Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga
di –
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

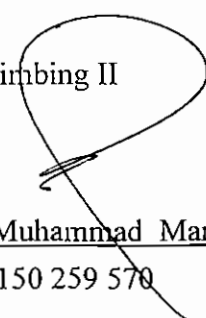
Setelah meneliti, mengoreksi, dan mengadakan perbaikan seperlunya terhadap skripsi saudara : **Zulfikar**, yang berjudul **Kritik Epistemologi Nalar Arab Menurut Muhammad 'Ābid al-Jābirī**, maka kami selaku pembimbing menganggap bahwa skripsi tersebut, layak memenuhi syarat guna menempuh ujian munaqosyah. Dan harapan kami, saudara tersebut segera dipanggil untuk mempertanggungjawabkan skripsinya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

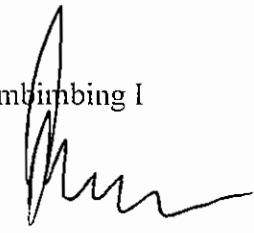
Yogyakarta, 22 Maret 2001 M
27 Dzulhijjah 1421 H

Hormat kami,

Pembimbing II


Drs. Muhammad Mansur, M.Ag
NIP. 150 259 570

Pembimbing I


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



DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jln. Laksda Adisucipto - YOGYAKARTA - Telp. 512156

PENGESAHAN

Nomor : IN/I/DU/PP.00.9/238/2001

Skripsi dengan judul: **KRITIK EPISTEMOLOGI NALAR ARAB MENURUT MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI**

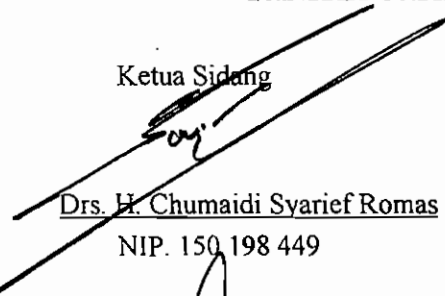
Diajukan oleh :

1. Nama : Zulfikar
2. NIM : 96512215
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : Aqidah Filsafat

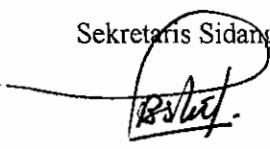
Telah dimunaqosyahkan pada hari : Kamis, tanggal : 11 April 2001 M dengan nilai : **B (75)** dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Agama 1 dalam Ilmu : **Ushuluddin**

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

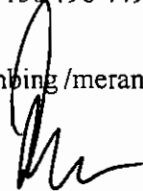
Ketua Sidang


Drs. H. Chumaidi Syarif Romas
NIP. 150 198 449

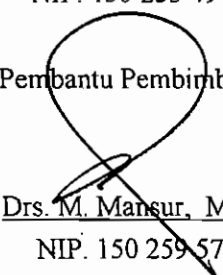
Sekretaris Sidang


Drs. A. Basir Solissa, M.Ag
NIP. 150 235 497

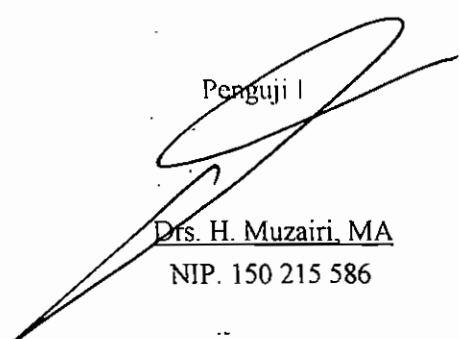
Pembimbing /merangkap Penguji


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

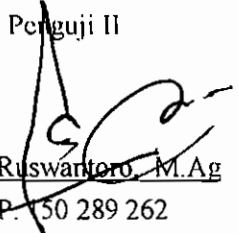
Pembantu Pembimbing


Drs. M. Mansur, M.Ag
NIP. 150 259 570

Penguji I


Drs. H. Muzairi, MA
NIP. 150 215 586

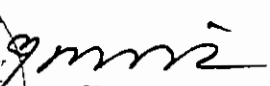
Penguji II


Alim Ruswanto, M.Ag
NIP. 150 289 262

Yogyakarta, 11 April 2001 M

DEKAN




Dr. Djam'annuri, MA
NIP. 150 182 860

MOTTO

“Apa yang terjadi...
jika hak untuk berpikir, mengekspresikan diri,
mengeluarkan gumpalan-gumpalan keresahan,
dikontrol oleh beberapa orang ?
Bagi seorang muslim...
perjuangan untuk kebenaran
selalu di mulai dari sistem dogma yang tertutup.

(Muhammad Arkoun)

PERSEMBAHAN

Kupersembahkan Karya Tulis ini kepada :

Ayah dan Ibunda tercinta
H. Ibnu Khaldun dan Hj. Darina
Abang, Mahmud Riadh dan Husni Merza
Adik, Salman Parsi dan Kaida putri
“Ade’ku yyn” sebagai kado ulang tahunnya
Dan untuk almamaterku tercinta.

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah skripsi ini dapat terselesaikan, terlepas dari hasilnya, skripsi ini merupakan pemenuhan hutang budi, pilihan dan cita-cita intelektual penyusun. Oleh karena itu, skripsi ini merupakan penjelmaan dari pergulatan spritualitas, intelektualitas dan normatifitas dalam perjalanan hidup penyusun. Mereka yang bagaikan air, api, udara dan tanah secara perlahan telah menggugah kesadaran penyusun, yang sekaligus menandai momentum untuk bangkit dan hidup bermakna.

Pengalaman adalah pengetahuan dan pergaulan merupakan pembelajaran dari hasil pengetahuan itu. Maka terselesaikannya skripsi ini, tak lepas dari peran serta pihak-pihak yang turut berpartisipasi baik langsung maupun tidak langsung. Oleh karenanya penyusun mengucapkan banyak terima kasih kepada :

1. Bapak Dr. H. Djam'annuri, MA selaku Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Drs. H. Muhammad Mastury dan Drs. H. Chumaidy Syarief Romas keduanya selaku mantan dan Penasehat Akademik .
3. Bapak Drs. H. Muzairi, MA dan Drs. Abdul Basyir Solissa selaku Ketua dan Sekretaris Jurusan Aqidah Filsafat, serta para dosen yang secara langsung dan tidak langsung telah memberikan ilmunya kepada saya selama kuliah di Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

kebaikan mer
disadari masih
kita semua &
kegagalan yang

4. Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah selaku Pembimbing I, terima kasih banyak atas saran-saran, bimbingan, toleransi, dan sikap kooperatif beliau dalam membimbing skripsi ini.
5. Bapak Drs. Muhammad Mansur, M.Ag selaku Pembimbing II, terima kasih banyak atas saran-saran, bimbingan, toleransi, dan sikap kooperatif beliau dalam membimbing skripsi ini.
6. Ayahanda dan Ibunda serta keluarga tercinta, yang telah mengamanatkan kepada saya untuk terus menuntut ilmu dengan tekun dan ikhlas.

Selanjutnya kepada sahabat-sahabat, rekan-rekan seperjuangan; angkatan '96 AF, komunitas "Marakom", disanalah tempat penggalian intelektualitas saya selama kuliah di IAIN Su-Ka, Club "Sepak Bola Pedak Baru" dan sahabat-sahabat kampung "Pedak Baru", tempat saya berkreasi sekaligus menulis dan menyelesaikan skripsi ini, kepada Mu'min, Nizam dan Riri, terima kasih atas komputer dan printernya, juga kepada Kadarusman M.Ag dan Imron Rosyadi S.Ag sebagai kawan dialog tentang wacana kritis Islam-Barat klasik dan kontemporer. Tak lupa kepada abang Rahud kawan yang selama ini menemani dan menghibur saya dalam suka dan duka, serta kepada Fuadi yang hidup satu kost selama penyusunan skripsi ini, terima kasih atas toleransinya.

Dan teristimewa buat "*adeky*"-ku yang telah menjadi motivator dan inspirator dalam menyelesaikan skripsi ini, semoga skripsi ini dapat menjadi kado istimewa buat ulang tahunnya.

Lebih dari itu, ada banyak pihak yang secara tidak langsung membantu penyusunan skripsi ini yang tak mungkin disebutkan satu persatu. Semoga

SISTEM TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 Nomor 157/1987 dan 0593/1087.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	N a m a
ا	Alif	tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha'	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi

ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	`el
م	mim	m	`em
ن	nun	n	`en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	,	apostrof
ي	ya'	y	ye

II. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

III. Ta' *marbutah* di akhir kata

i. Bila dimatikan ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>hikmah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan untuk kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti salat, surat, ayat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

ii. Bila diikuti dengan kata sandang 'al' serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الأولياء	Ditulis	<i>karamah al-auliya'</i>
----------------	---------	---------------------------

iii. Bila *ta' marbutah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah, dammah ditulis *t*

زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakat ul fitri</i>
------------	---------	-----------------------

IV. Vokal Pendek

	fathah kasrah dammah	ditulis ditulis ditulis	a i u
1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>a</i>
2	Fathah + ya' mati تنسي	ditulis	<i>jahiliyyah</i>
3	kasrah + ya' mati كريم	ditulis	<i>a</i>
4	dammah + wawu mati فروض	ditulis	<i>tansa</i>
		ditulis	<i>i</i>
		ditulis	<i>karim</i>
		ditulis	<i>u</i>
		ditulis	<i>furud</i>

VI. Vokal rangkap

1	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	ai
2	fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>bainakum</i>
		ditulis	au
		ditulis	<i>qaul</i>

VII. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أأنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata sandang Alif + Lam

i. Bila diikuti huruf Qamariyyah

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'an</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyas</i>

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Halaman Nota Dinas	ii
Halaman Pengesahan	iii
Halaman Motto	iv
Halaman Persembahan	v
Kata Pengantar	vi
Pedoman Transliterasi	ix
Daftar Isi	xiii
Abstraksi	xv

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Alasan Pemilihan Judul	8
C. Perumusan Masalah	9
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	9
E. Tinjauan Pustaka	10
F. Metode Penelitian	14
G. Sistematika Pembahasan	16

BAB II BIODATA KEHIDUPAN INTELEKTUAL MUHAMMAD

‘ĀBID AL-JĀBIRI

A. Latar Belakang Pendidikan Intelektual

B. Muhammad ‘Ābid al-Jābirī	17
-----------------------------------	----

C. Karya-Karya al-Jābirī	24
--------------------------------	----

D. Corak Pemikiran al-Jābirī	28
------------------------------------	----

BAB III KRITIK AL-JĀBIRI TERHADAP STRUKTUR

EPISTEMOLOGI NALAR ARAB

A. Pengertian Nalar Sebagai Episteme dan Sistem Berpikir	34
---	----

B. Era Kodifikasi Sebagai Titik Tolak Nalar Arab	38
--	----

C. Kritik Epistemologi Nalar Arab	44
---	----

BAB IV REKONSTRUKSI ATAS RASIONALISME NALAR ARAB

DALAM TRADISI DAN KEBUDAYAAN BANGSA ARAB

A. Kritik Nalar Arab Melalui Tradisi	56
--	----

B. Tradisi Dan Proyek Kebangkitan Arab Kontemporer	64
--	----

C. Rasionalisme dan Demokrasi Dalam Politik Arab	71
--	----

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	79
---------------------	----

B. Saran-Saran	83
----------------------	----

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Selama ini sering dilontarkan satu asumsi bahwa persoalan Islam dan modernitas dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer merupakan persoalan pilihan. Yakni pilihan antara memilih model paradigma Barat dalam politik, ekonomi, kebudayaan, atau model paradigma tradisi budaya dunia Islam yang dianggap sebagai model alternatif dan “orisinil”, dan mencakup segenap kehidupan. Dari asumsi “pilihan” tersebut, muncullah tipologi yang membagi sikap dan pandangan umat Islam menjadi tiga kelompok : pertama, “modernis” (*ashraniyyun, hadātsiyyun*), kedua, “tradisionalis” atau “salafi” (*salafiyyūn*), dan ketiga kaum “eklektis” (*tudʿabʿuz, intiqāʿi, taufiqiyyūn*). Pandangan kaum modernis manganjurkan adopsi modernitas Barat sebagai model paradigma peradaban masa kini dan masa depan. Sikap kaum salafi justru sebaliknya, berupaya mengulang kembali kejayaan Islam dan masa lalu sebelum terjadinya penyimpangan dan kemunduran. Sedangkan kaum eklektis berupaya mengadopsi unsur-unsur “terbaik” yang terdapat dalam model paradigma Barat modern maupun Islam masa lalu serta mempersatukan ke dalam bentuk kebudayaan yang dianggap memenuhi kedua model tersebut.¹

Persoalan di atas sangat terkait dengan tiga tingkat tipologi : *Pertama*, problem dikotomi Islamis-modernis. *Kedua*, dikotomi nasionalisme-liberalisme; dan *ketiga*, dikotomi regionalisme-nasionalisme.² Bila secara metodologis ditarik

¹ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, alih bahasa Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h.186.

² *Ibid.*, h. 188.

jarak pemisah di antara ketiga dikotomi tersebut, yakni bertitik tolak dari perbedaan antara wacana teoritik, wacana ideologis dan wacana politik, maka umat Islam kini berada dalam satu keharusan meninjau kembali asumsi yang dominan sekarang ini menyangkut persoalan Islam dan modernitas.

Di antara tantangan yang dihadapi umat Islam dan hingga kini boleh dikatakan belum menemukan penyelesaian secara tuntas adalah persoalan modernitas. Apa yang disebut Arkoun dengan letusan "*kemodernan*"³ tidak saja menimbulkan implikasi positif tapi juga sejumlah problem dan dilema dalam diri umat Islam. Masuknya modernitas ke dunia Islam yang dimulai dengan ekspedisi Napoleon Bonaparte ke Mesir (1798-1801), suatu ekspedisi yang menandai "agresi militer dan intelektual" Barat atas Islam telah menjadikan kaum muslimin (khususnya muslim Arab) semakin merasa tak berdaya dan terhina.⁴

Ada tiga konsep kunci yang menandai perkembangan pemikiran (Arab) Islam sejak awal abad ke-19 hingga sekarang yang merepresentasikan respon umat Islam terhadap modernitas yaitu, *nahḍlah*, *ṣaurah*, *'audah*. Tiga konsep ini secara tidak langsung menunjukkan : (1) Kebangkitan pemikiran muslim dari "dalam" dengan menegaskan kontinuitasnya dengan masa lampau dan tanpa meminjam sumber-sumber Barat. (2) Munculnya *nation state* sembari menolak dominasi Barat dalam bidang ekonomi dan politik. (3) Adanya upaya menerjemahkan Islam sebagai ideologi perang yang mengindikasikan adanya

³ Ulasan tentang letusan modernitas lihat Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), h. 270-281.

⁴ Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, alih bahasa Yudian W. Aswin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), Khususnya Bab V.

konfrontasi antara status quo dengan gerakan-gerakan Islam yang membawa panji-panji *'aulah* yakni kembali kepada ajaran Islam yang murni.⁵ Ketiga konsep tersebut lahir dengan dilatari oleh “ketergantungan mental pada Barat”. Di satu sisi umat Islam ingin selalu berada dalam otentisitasnya dan di sisi lain ingin mencapai kemajuan seperti Barat modern, atau dalam istilah lainnya “modern secara tekhokratis tetapi tradisional secara religius”.⁶

Melihat problematika di atas, muncul pertanyaan : Apakah persoalan Islam dan modernitas benar-benar persoalan “pilihan”? Dalam pandangan al-Jābirī persoalan yang dihadapi dunia Islam bukanlah perkara memilih atau mempertemukan antara keduanya, tetapi persoalannya ialah keterbelahan atau *ambiguisitas* dan ambivalensi. Persoalan di atas terkesan dipaksakan oleh pihak luar kepada dunia Islam. Umat Islam menerima keterbelahan tersebut pada level kehidupan ekonomi, sosial, politik dan pendidikan. Membangun sektor-sektor modern atas nama “modernitas” sebagaimana juga umat Islam membiayai sektor-sektor “tradisional” demi kelestarian hidupnya atas nama “kemurnian identitas” dan menjaga “kepribadian nasional”. Namun pada saat yang sama umat Islam juga menolak keterbelahan dan *ambiguitas* pada level kesadaran pemikiran dan spiritual.⁷

Sedangkan Fazlur Rahman memandang problem ini dengan cara

⁵ Menurut Arkoun ekspresi ini meliputi dua hal: *'Aulah* dan *Šaurah*, lihat M. Arkoun, *Pemikiran...*, khususnya Bab V.

⁶ Richard C. Martin, “Imagining Islam and Modernity: The Appropriation of Rationalism by Muslim Modernist”, *Makalah* dalam Conference on Islam and Society in Southeast Asia, (Jakarta: 1995), h. 7.

⁷ M. ‘Abid al-Jabiri *Post Tradisionalisme...*, h. 192.

melepaskan keterkaitan pemikiran Islam secara mental dengan Barat dan menanamkan suatu sikap yang independen dan penuh pengertian terhadapnya sebagaimana terhadap peradaban lainnya. Selama kaum muslim tetap terbelenggu oleh Barat, secara bagaimanapun juga mereka tidak akan mampu bertindak secara independen dan otonom. Tidak seperti modernisme klasik yang merumuskan upaya pembaharuan melalui gaya penarikan terhadap Barat atau *revivalis* modern dengan gaya penolakan terhadap Barat, umat Islam mesti membaca dan mencoba bersikap kritis dan apresiatif terhadap Barat tanpa tercerabut dari akar tradisi.⁸

Sebetulnya kebudayaan di dunia Islam sekarang ini banyak mengikuti pengaruh kebudayaan Barat, sebagaimana ia dulu pernah takluk dan tunduk kepada kebudayaan Islam, yakni kebudayaan Islam Arab. Saat ini umat Islam juga mengalami keterpakuan dan keterpanaan yang luar biasa terhadap peradaban Barat, sehingga kehilangan perspektif. Akhirnya dunia Islam lebih banyak mengadopsi produk-produk yang sudah jadi, serta mengabaikan prinsip-prinsip dan dasar-dasar epistemologis. Dunia Islam mengimpor peradaban Barat untuk dikonsumsi dan bukan untuk ditanam dan produksi ulang. Sehingga permasalahan yang dihadapi adalah bagaimana “melepaskan kaitan” secara mental dengan Barat dan membebaskan diri dari bertaqlid ke masa lalu Islam sendiri?.

Sampai saat ini -dalam kehidupan keagamaan- umat Islam sering terbelah dalam dua pilihan yang sama ekstrim dan simplitisnya; menjadi “*Islamis*” atau “*sekuler*”. Menjadi “*Islamis*” dengan rujukan masa lalu, maka ia seolah mahluk masa silam yang asing dalam perubahan zaman, eksklusif di tengah pluralisme nilai dan budaya. Sementara menjadi “*sekuler*” dengan referensi Barat modern –secara sosial relevan dengan zaman- namun saat yang sama barang kali akan mengalami

⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 163.

konflik batin, guncangan iman dan kian merasa berjarak dengan Islam. Persoalan dan pertanyaan dilematis tersebut, sampai saat ini masih menjadi pencarian yang belum selesai terhadap jawabannya, guna memberikan pencerahan pandangan bagi umat Islam.

Menurut al-Jābirī tradisi yang berkembang selama ini dalam studi-studi Islam adalah “tradisi instrumentalis” (al-Jābirī menyebutnya dengan “*ṣilah al-Naqd*”). Tradisi ini lahir dari proses modernisasi yang merambah dunia Islam sejak berkenalan dengan kolonialisme Barat, yang menitik beratkan perhatiannya pada soal mengadopsi mana yang mesti diambil dari tradisi Barat maupun tradisi Islam yang berguna dengan kenyataan modern, dan mana pula yang tidak relevan. Tradisi Islam kemudian dipilah-pilah antara yang berguna dan yang tidak berguna, mulai dari tradisi fiqih, kalam falsafah, tasawuf dan bahasa. Dalam kalam dan teologi yang diperlukan adalah menghargai “kebebasan manusia” melalui “*rasionalisme*”, seperti kalam Mu’tazilah, dan bukan yang model “fatalistik”, “anti-*rasionalisme*” atau “tradisional”, seperti kalam Asy’ariah. Dalam filsafat Islam, doktrin “*emanasi*” ditanggalkan karena dinilai sangat hirarkis dan memapankan stratifikasi sosial yang tidak adil sementara konsep “*al-Madīnah al-Faḍīlah*” diangkat sebagai model masyarakat yang Islami. Ajaran-ajaran fiqih yang *literalis* dibuang dan diganti dengan ajaran-ajaran yang lebih kontekstual. Sementara yang menyangkut tradisi pemikiran Barat, seperti demokrasi, hak asasi manusia dan perjuangan membangun *civil society* diterima sebagai dasar politik bangsa Arab modern. Tapi liberalisme, individualisme dan sekularisme ditolak karena dianggap bertentangan dengan tradisi Islam.⁹

Sikap terhadap tradisi semacam inilah yang dikritik al-Jābirī dengan

⁹ Ahmad Baso, *Islam Problem Postmodernisme: “Kontribusi Metodologis Kritik Nalar Arab M. ‘Abid al-Jabiri”*, Jurnal *Epistema*, no. 02/ tahun 1999, h. 40.

pendekatan “Kritik Nalar”-nya (*Naqd al-‘Aql*). Konsep kritiknya berawal ketika ia mengkaji pemikiran Ibn Khaldun yang dipetakan dalam konteks historisitas (*al-Muhith al-Tārikhi*). Semakna dengan pengertian Arkoun, al-Jābirī memaknai “historisitas” sebagai sebuah totalitas (*al-Kull*) di mana unsur-unsur dan satuan-satuan pemikiran Ibn Khaldūn menemukan wujudnya dan eksistensinya. Namun demikian, berbeda dengan pendekatan-pendekatan konvensional yang a-historis, “totalitas” yang dimaksud al-Jābirī bukanlah totalitas yang berada diluar sejarah, ia adalah totalitas yang bergelut dalam sejarah dan bahkan ditentukan batas-batasnya oleh kenyataan-kenyataan sosiologis dan historis.¹⁰

Dalam menghadapi persoalan dilematis atas pilihan *Islamis* atau *sekuler* dan pembebasan diri dari pengaruh Barat, al-Jābirī mengajak umat Islam untuk membebaskan diri dari keterpakuan dan keterpanaan terhadap peradaban Barat melalui pembebasan diri dari otoritas tradisi. Pembebasan ini bukanlah berarti umat Islam harus lari darinya, bukan pula berarti membuangnya ke tong sampah, sebagaimana halnya dengan makna pembebasan diri dari peradaban Barat yang tidaklah berarti menutup diri terhadapnya. Pembebasan diri dari pengaruh Barat - yakni dalam konteks kebudayaan dan pemikiran- berarti berinteraksi dengannya secara kritis. Artinya, umat Islam harus terlibat masuk didalamnya, yang kini kian mendunia, dalam suatu proses dialog yang kritis, yakni dengan cara mengkaji konteks historisitasnya, memahami prinsip-prinsip dan dasar-dasar pemikirannya, termasuk konsep-konsep relativitasnya, serta mengenal lebih jauh faktor-faktor kemajuannya, terutama faktor “rasionalisme dan semangat kritik”. Karena hanya dengan gerakan rasionalisme kritis terhadap warisan masa lalu Islam itu sendiri,

¹⁰ Lihat M. ‘Abid al-Jābirī, *al-Fikr Ibn Khaldūn; al-Asabiyyah wa ad-daulah: Ma‘alim Nazhariyyah Khalduniyyah fī al-Tārikh al-Islāmī*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1994), khususnya cet. VI.

akan diperoleh suatu semangat rasionalisme yang orisinal dan betul-betul b

Rasionalisme kritis merupakan kecenderungan dalam filsafat Eropa dan Amerika yang prinsip-prinsip utamanya dicetuskan oleh Karl Popper (dialah yang mencetuskan rasionalisme kritis). Dari segi filsafat, “rasionalisme kritis” berupaya keras untuk mempertentangkan prinsip-prinsip utamanya dengan posisi-posisi filosofis tradisional. Tidak seperti skeptisme dan dogmatisme, rasionalisme kritis mengembangkan prinsip *falibilitas*, yang berarti bahwa pengetahuan ilmiah manapun bersifat hipotesis dan diterima sejauh belum dipersalahkan. Juga tidak seperti keinginan untuk membenarkan dan mensubstansikan kebenaran formal dari pengetahuan ilmiah. Rasionalisme kritis merumuskan gagasan rasionalisme metodologis, yaitu kemungkinan untuk mendefinisikan, atas dasar analisis kritis, sejauh mana beberapa hipotesis lebih baik dari pada yang lainnya.¹²

Dalam konteks semangat rasionalisme yang dianutnya, al-Jābirī kemudian mengarahkan kritik nalarinya kepada tradisi *bayānī*, baik yang dirumuskan oleh tokoh-tokoh Asy’ariah seperti al-Baqilānī, al-Ghazālī, al-Syāfi’ī (*uṣṣul fiqh*), Sibawih (*luḡah*), sampai Abdul al-Jabbar. Ketika ia menyebut tradisi *bayānī* sebagai “nalar” (*al-‘Aql*), maka yang dimaksud -mengikuti Michel Foucault- adalah nalar sebagai “*episteme*”, sebagai “sistem berfikir”, yakni “himpunan konsep-konsep, aturan-aturan dan prinsip-prinsip dasar penalaran yang menentukan dan mengatur cara-cara berpikir dan merumuskan persoalan dan jawaban atas satu masalah.”¹³ Al-Jābirī memposisikan dirinya sebagai pelanjut semangat rasionalisme Ibn Rusyd (*Avveroisme*) diabad sekarang. Proyek “Kritik Nalar Arab”-nya, jelas ditujukan untuk mengukuhkan semangat rasionalisme

¹¹ M. ‘Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, h. 237-238.

¹² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 931.

¹³ M. ‘Abid al-Jābirī, *at-Turās wa al-Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*, (Beirut: al-Markaz al-Saqāfi al-‘Arabī, 1991), h. 21-23.

Islam, sekaligus menyerang “irrasionalisme” dalam taswuf atau ‘*irfānī*’ Syi’ah, atau yang separoh-separoh mengadopsi rasionalisme, seperti kalangan Asy’ariah, Maturidiah dan Mu’tazilah.

Dalam pandangan al-Jābirī, ada empat *episteme* nalar Arab yang dikritiknya, yaitu, nalar *bayānī*, nalar ‘*irfānī*’, nalar *burhānī*, dan nalar *politik*. Keempat nalar ini ia bahas dalam karyanya “Kritik Nalar Arab” (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*), yang terdiri dari tiga jilid. Keempat nalar inilah yang akan penulis bahas dalam skripsi ini. Oleh karena itu persoalan yang akan diangkat adalah apa yang dimaksud al-Jābirī dengan epistemologi nalar Arab?, dan apa bentuk kritiknya terhadap epistemologi nalar Arab tersebut?, serta rekonstruksi atas rasionalisme pemikiran kritisnya dalam tradisi dan kebudayaan bangsa Arab-Islam?. Dari sinilah penulis akan mengetahui letak signifikansi pemikiran al-Jābirī dalam kerangka akademis. ✓

B. Alasan Pemilihan Judul

1. Mengangkat pemikiran seorang tokoh filsafat Islam (Arab) kontemporer menyangkut masalah kritik epistemologi nalar Arab.
2. Keinginan untuk mengetahui dan mendalami gagasan-gagasan Muhammad ‘Abid al-Jābirī tentang problem tradisi dan sistem berpikir umat Islam (Arab).
3. Menjadi Islamis atau sekuler adalah pilihan dilematis dalam konteks tradisi dan modernitas Arab-Islam, dan keterikatan pada dua hal tersebut tidak membebaskan kita dalam bertindak, maka alternatif yang ditawarkan al-Jābirī melalui “cara pandang” atas dasar “rasionalisme kritis” menjadi penting bagi pencerahan sistem berpikir di dunia Islam sekarang.
4. Menulis karya al-Jābirī dimaksudkan sebagai “perbandingan” dan “teman dialog” bagi pengembangan pemikiran Islam di Indonesia.

C. Perumusan Masalah

Pokok permasalahan yang hendak dikaji dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut :

1. Apa yang dimaksud dengan pengertian nalar Arab dalam pandangan Muhammad 'Ābid al-Jābirī ?.
2. Apa bentuk kritik epistemologi Nalar Arab al-Jābirī ?.
3. Bagaimana rekonstruksi atas rasionalisme pemikiran kritisnya terhadap sistem berpikir dalam tradisi dan kebudayaan bangsa Arab (Islam) ?.

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Dengan rumusan masalah sebagaimana di atas, tujuan penelitian ini adalah:

- a. Memaparkan pengertian nalar Arab menurut Muhammad 'Ābid al-Jābirī.
- b. Memaparkan bentuk kritik epistemologi nalar Arab al-Jābirī.
- c. Memaparkan rekonstruksi atas rasionalisme kritis al-Jābirī terhadap nalar Arab dalam rangka pembebasan diri dari otoritas tradisi dan pengaruh Barat (modernitas), terutama dalam sistem berpikir bangsa Arab (Islam).

Di samping itu, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah kepustakaan mengenai pemikiran-pemikiran Islam kontemporer dalam persoalan epistemologi pengetahuan sebagaimana ditawarkan al-Jābirī, lebih dari itu penelitian ini juga diharapkan memiliki nilai guna bagi upaya pengembangan sistem berpikir umat Islam.

E. Tinjauan Pustaka

Draft awal dari proyek “kritik nalar Arab” al-Jābirī adalah berupa satu makalah yang ditulis pada tahun 1981.¹⁴ Dalam tulisan ini, melalui kajian semiotika dan analisa struktural, al-Jābirī menyatakan dengan tegas bahwa bahasa Arab yang dipakai hingga saat ini adalah ciptaan kaum Arab badui, termasuk dunia pemikirannya. Kaum Arab badui adalah pencipta ‘dunia’ orang Arab, dunia yang dihayati bangsa Arab pada level kata-kata, ungkapan, persepsi dan imajinasi, dan bahkan juga pada level pikiran dan perasaan. Dunia semacam ini adalah dunia yang sangat terbatas, sempit, kering dan miskin.

Pandangan dunia (*world view*) yang diberikan bahasa Arab bagi penuturnya, dengan segenap kosa-katanya seperti yang dirumuskan (*‘ashr tadwīn*), adalah merupakan copy dari orang Arab badui yang terpencil dan terasing, dan belum tersentuh oleh dunia peradaban.¹⁵ Dari batas-batas bahasa Arab ini, al-Jābirī kemudian melangkah dalam mengkritik tradisi ilmu-ilmu yang berdasarkan basis epistemologinya pada bahasa, ilmu balaghah, nahwu, fiqh, dan bahkan uṣhul fiqh, serta ilmu kalam. Karena pendasaran legitimasinya pada bahasa Arab ini dan juga pada bahasa al-Qurān, disiplin-disiplin keilmuan tersebut bertemu dalam satu tradisi *bāyānī*.

Obyek kritikan al-Jābirī yang paling utama adalah model penalaran kaum Mutakallimin, Asy’ari’ah dan Mu’tazilah, serta kaum Fuqaha’ yang didasarkan pada *qiyās*. Itulah yang disebut al-Jābirī dengan “nalar”-nya kaum *bāyānī*, dan model penalaran semacam itulah yang dikenal dunia Islam saat ini. Kelemahan pokok *qiyās* ini adalah sifatnya yang melangkahi realitas dan kemampuan manusia sebagai mahluk berakal.

¹⁴ Tulisan ini pada awalnya dipresentasikan dalam sebuah seminar kajian Bahasa dan Semiotika yang diselenggarakan oleh Fakultas Adab, Universitas Rabat, Rabat, Maroko, pada tanggal 7-9 Mei 1981. Juga termuat dalam M. ‘Abid al-Jabiri, *at-Turās...*, h. 141-159.

¹⁵ *Ibid.*, h. 145 dan 158.

Sementara itu, kritik al-Jābirī ditujukan juga pada tradisi *'irfānī*, baik dalam tradisi tasawuf dan pemikiran Syi'ah, Ismā'ili atau Imāmīyah. Salah satunya, bahwa "nalar"-nya kaum *'irfānī* berada diatas landasan dakwaan hubungan langsung dengan Tuhan atau dikenal dalam istilah mereka *al-Kasyf*, *Musyāhadah*, *al-Ittihād*, atau *al-Jamī'*. Pemikiran mereka dibangun atas dasar tradisi Neo-Platonisme, Hermetisisme, dan kultur Persia pra Islam, sehingga nalar mereka - menurut al-Jābirī - adalah nalar yang curiga dengan kemampuan akal manusia.

Tradisi *bayānī* dan *'irfānī* cukup mendominasi pemikiran dunia Islam dibelahan Timur (Mesir hingga Persia). Sedangkan tradisi *burhānī* (rasionalis) justru mendominasi belahan Barat dunia Islam, yaitu wilayah Maghribi dan Andalusia. Sejauh penelitian penyusun, sampai saat ini buku yang mengulas pemikiran al-Jābirī sangat sedikit. Salah satu buku yang mengurai beberapa pemikiran al-Jābirī tentang tradisi dan problematika umat Islam adalah "Post Tradisionalisme Islam". Buku ini disusun dan dialih bahasakan oleh Ahmad Baso¹⁶. Buku yang merupakan terjemahan beberapa artikel al-Jābirī yang pernah ditulisnya, menguraikan tentang persoalan Islam dan modernitas dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer, dan dalam konteks kebudayaan Islam Arab secara keseluruhan sampai saat ini. ada pertanyaan yang muncul sampai detik ini, yaitu apakah persoalan tradisi dan modernitas merupakan representasi ideologis dari konflik kelas dalam masyarakat Arab ataukah sebaliknya merupakan kesenjangan kultur yang mengungkapkan adanya kesenjangan yang lebar dirasakan cendekiawan Arab saat ini, dari kelas sosial manapun ia berasal ?.

¹⁶ M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000).

Untuk menjawab pertanyaan diatas haruslah bertolak dari problem teoritis yang menyangkut hubungan antara pemikiran dan realitas sosial, serta persyaratan-persyaratan yang diperlukan dalam kerangka pertautan dialektis keduanya. Selain itu juga perlunya satu pemisahan secara metodologis antara konteks politik, konteks ideologis, dan konteks teoritis dalam bidang pemikiran Arab saat ini.

Secara historis, problem Islam dan modernitas dalam konteks pemikiran Arab modern dan kontemporer merupakan persoalan yang dipaksakan oleh Barat itu sendiri kepada umat Islam sebagai bagian dari kerangka invasi imperialismenya terhadap belahan dunia lainnya. Implikasinya memunculkan struktur kehidupan modern yang berciri kapitalis ditengah-tengah masyarakat Islam, dan ketergantungan umat Islam kepada pusat-pusat dominasi imperialisme Barat. Jadi, problematika tersebut menggambarkan kesadaran akan ambiguitas dan ambivalensi, dari pada menggambarkan situasi konflik kelas-kelas tertentu.

Keterbelahan atau ambiguitas tersebut tercermin dalam keberadaan pemikiran Arab yang hingga kini masih terkatung-katung diantara tradisi dan modernitas. Dari sinilah al-Jābirī mencoba mengangkat persoalan *episteme* yang mendominasi pemikiran Arab sehubungan dengan wacana *nahḍlah* atau kebangkitan bangsa Arab. Proses kebangkitan ini berpijak dari proses berinteraksi dengan tradisi –yang intinya ketregantungan pada prinsip-prinsip dasar- dalam rangka melampui masa kini dan melampui masa lalu, dan yang lebih dekat lagi mendukung keberadaan masa kini. Selanjutnya akan melompat kemasa depan melalui beberapa rangkaian dialektis kontinuitas dan diskontinuitas terhadap masa

lalu dan masa kini sekaligus.

Selain buku diatas, yang mengulas pemikiran al-Jābirī¹ penyusun memukannya dalam bentuk jurnal. Diantaranya jurnal pemikiran Islam “Paramadina” (Volume I, nomor 1, Juli-Desember 1998). Dalam jurnal ini hanya ditemukan tulisan A. Luthfi Assyaukanie yang berjudul “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”. Wacana pemikiran Arab kontemporer telah berjalan lebih dari dua dekade, dengan berbagai corak aliran pemikiran yang mewarnainya. Ada beberapa point penting yang dapat ditarik menyangkut *episteme* pemikiran Arab, yaitu: *Pertama*, tipologi pemikiran tokoh didasarkan pada kategorisasi ide (*idea based categorization*) dan bukan berdasarkan kategorisasi peran sosial-politik. *Kedua*, persoalan yang masih dihadapi kaum intelektual Arab adalah penentuan sikap budaya terhadap tradisi dan modernitas. *Ketiga*, model artikulasi para pemikir memakai perspektif perbandingan subyektif dan orang lain. *Keempat*, kategorisasi tipologi yang konsern pada akademis (filsafat). Tipologi ini menganggap letak kegemilangan peradaban bangsa Arab terletak pada pencapaian ilmiah. Singkatnya dalam jurnal ini posisi al-Jābirī¹ dikategorisasikan dalam tipologi reformistik yang menggunakan metode rekonstruktif-dekonstruktif, strukturalis dan arkeologis.

Selain jurnal tersebut, penyusun juga menemukan ulasan-ulasan dalam bentuk artikel pada jurnal “Taswirul Afkar” dan Jurnal “Epistema” serta sejumlah artikel lainnya.

Berdasarkan survey diatas, kiranya perlu dilakukan penelitian yang mengkhususkan kajian pada pemikiran al-Jābirī¹ tentang epistemologi nalar Arab. Sekaligus memperkenalkan pemikiran al-Jābirī¹ tentang problem Islam terhadap

yang multi agama, hingga kini terus mengalami konflik dan ketegangan antar agama.

F. Metode Penelitian

Maksud dari metode adalah supaya kegiatan praktis terlaksana secara rasional dan terarah, agar mencapai hasil yang optimal. Secara kategorial, penelitian ini di kategorikan sebagai penelitian kepustakaan (*library research*) model penelitian budaya; ide-ide serta gagasan sebagai produk berpikir manusia. Dalam kategorisasi Anton Bakker, penelitian ini merupakan penelitian filsafat model *historis factual* mengenai tokoh, dengan pemikiran Muhammad ‘Ābid al-Jābirī sebagai objek materialnya, dan konsep epistemologi nalar Arab-nya sebagai bagian dari seluruh kerangka pemikiran tersebut sebagai objek formal. Uraian yang dikemukakan bersifat *deskriptif analitik*.¹⁷ Oleh karena itu, di samping untuk menkonstruksi pemikiran epistemologi nalar Arab Muhammad ‘Ābid al-Jābirī secara jelas, sebagai penelitian konsep (*conceptual inquiry*), kajian di arahkan pula secara mendalam kepada kajian analisis melalui apa yang disebut oleh Vincen Rummer dalam “*Theologi and Philosophical Inquiry: An Introduction*,” sebagai “analisis konseptual” (*conceptual analysis*). Dengan demikian konsep sebagai struktur kompleks yang diungkap elemen-elemennya mengasumsikan analisis tentang bagaimana hubungan antar elemen-elemen tersebut.

Adapun metode-metode yang dipergunakan adalah sebagai berikut:

¹⁷ Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta, Ghalia Indonesia, 1984), h. 10.

1. Metode Pengumpulan Data

Penekanan pada metode ini difokuskan pada hasil pemikiran sang tokoh, terutama dari buku utamanya, adapun tehnik pengumpulan data di bagi menjadi dua bagian:

A. Data Primer

Data yang berhubungan langsung dengan karya Muhammad 'Ābid al-Jābirī, dalam hal ini penulis fokuskan pada bukunya "*Naqd al-'Aql al-'Arabī*" (Kritik Nalar Arab) yang terdiri dari tiga jilid. Dan buah karya lainnya yang berhubungan dengan pemikirannya tentang epistemologi nalar Arab.

B. Data Sekunder

Sedangkan data sekunder adalah tulisan-tulisan penulis lain yang membahas pemikiran al-Jābirī baik dalam bentuk buku, jurnal dan lain-lain.

2. Metode Pengolahan Data

a. *Deskriptif*, yaitu cara untuk mendapatkan keterangan, proposisi-proposisi, konsepsi-konsepsi, dan hakekat yang sifatnya mendasar, atau menguraikan secara teratur mengenai seluruh konsep pemikiran.

b. *Interpretasi*, isi buku diselami dengan setepat mungkin menangkap arti dan nuansa uraian yang disajikannya.

c. *Analisa*, yaitu dengan melakukan pendekatan secara konsepsional atas makna yang terkandung dalam istilah-istilah yang kita gunakan, dan pernyataan yang kita buat. Data yang sudah terkumpul diadakan klasifikasi untuk disesuaikan dengan masalah yang sedang di bahas dan diadakan interpretasi kemudian diolah dengan pendekatan filosofis; usaha yang dicari adalah kejelasan, kecerahan, pemahaman, pengertian, penyatu paduan dari hasil analisa pemahaman,

pendekatan filosofisnya ialah secara kualitatif.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam proses kemudahan skripsi ini serta mampu memperoleh penyajian yang konsisten dan terarah, maka diperlukan uraian yang sistematis dan teratur. Sistematika pembahasan dalam skripsi ini terdiri atas lima Bab yang terbagi menjadi sub bab untuk membedakan pembahasan.

Bab I, pendahuluan, untuk mengantarkan pembahasan skripsi secara keseluruhan, bagian ini mencakup latar belakang masalah, alasan pemilihan judul, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II, diuraikan tentang biodata kehidupan intelektual Muhammad ‘Abid al-Jābirī yang meliputi; latar belakang pendidikan intelektualnya, karya-karyanya dan corak pemikirannya.

Bab III, membahas tentang kritik al-Jābirī terhadap struktur epistemologi nalar Arab, yang meliputi; pengertian nalar sebagai sistem berfikir, era kodifikasi sebagai titik tolak nalar Arab, dan kritik epistemologi nalar Arab. Bab ini sebagai kerangka teoritik yang akan menjadi panduan pembahasan skripsi ini.

Bab IV, mengungkapkan secara analisis kritis rekonstruksi atas rasionalisme nalar Arab al-Jābirī dalam tradisi dan kebudayaan bangsa Arab, yang mencakup; kritik nalar Arab melalui tradisi, tradisi dan proyek kebangkitan Arab kontemporer, serta rasionalisme kritis dan demokrasi dalam politik Arab.

Bab V, merupakan bab penutup yang berisikan kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

BIODATA KEHIDUPAN INTELEKTUAL

MUHAMMAD ‘ĀBID AL-JĀBIRĪ

A. Latar Belakang Pendidikan Intelektual M. ‘Ābid al-Jābirī

Nama lengkapnya Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, lahir di Fejj (Fekik), Maroko tahun 1936. Ibunya seorang penenun sedangkan ayahnya telah menceraikan ibunya ketika ia masih dalam kandungan. Hingga usia tujuh tahun ia diasuh oleh ibunya dan tinggal bersama-sama dengan kakek dan saudara dari pihak ibu. Ia sempat ikut dengan ayahnya yang kedua, namun tidak berlangsung lama karena perkawinan ibunya dengan ayah keduanya ini juga berakhir dengan perceraian. Selama masa itu ia memperoleh pendidikan di sekolah tradisional dengan cara “sorogan”. Usia delapan tahun ia masuk sekolah dasar Perancis dimana bahasa Perancis menjadi alat komunikasi formal. Selang dua tahun kemudian ia pindah ke “Madrasah Muhammadiyah” yakni sekolah yang didirikan orang-orang nasionalis Maroko. Di sini al-Jābirī memperoleh ijazah *ibtidā’iyah* tahun 1949. Tahun 1951 saat ibunya meninggal al-Jābirī masuk kelas *i’ dādī* setelah menyelesaikan *takmilī* setahun sebelumnya. Ini diselesaikannya pada tahun 1954 (*ṣāniyah i’ dādī*).

Kemudian ia melanjutkan sekolah *ṣānawiyah* di Dār al-Baidā’, namun gagal karena saat itu ia menolak memberi uang pelicin kepada pihak kepala sekolah. Akhirnya kembali ketempat ia menyelesaikan *ibtidā’i* dan mengajar disana. Tahun 1955 dia mencapai ijazah *ṣānawiyah (i’ dādiyah)* sekaligus diploma-1

dalam bidang terjemah. Tahun 1957 ia memperoleh gelar sarjana muda sebagai mahasiswa lepas. Kemudian dia bergabung dengan koran "*al-'ilm*" sebagai dewan penerjemah lalu berpindah ke dewan korespondensi internal kurang lebih selama satu tahun. Akhir tahun 1957 dia berangkat ke Syiria untuk melanjutkan kuliah, dan dari sana mengirimkan tulisan-tulisannya untuk dimuat di koran "*al-'ilm*". Dia memilih Syiria karena metode pengajarannya mengikuti metode yang di kembangkan di Perancis, di samping di sana dia memiliki banyak teman. Namun di Damsyik hanya bertahan satu tahun karena mengalami banyak hambatan sebab perbedaan bahasa pengantar kuliah khususnya yang berkaitan dengan istilah teknis dalam matematika, dan fisika. Akhirnya ia masuk fakultas Adab di Rabat tahun 1958 dengan mengambil filsafat sebagai bidang spesifikasinya dan diselesaikan tahun 1967. Sejak itu dia mengajar di fakultas Adab universitas "Muhammad al-Khamis" Rabat dalam mata kuliah filsafat dan pemikiran Arab Islam. Gelar doktor diraihny tahun 1970 di Universitas yang sama dalam bidang filsafat

Nama Muhammad 'Ābid al-Jābirī memang masih asing di telinga kita. Berbeda dengan Muhammad Arkoun yang lebih dikenal ditanah air. Muhammad 'Ābid al-Jābirī yang lahir di Maroko tahun 1936, kurang mendapat perhatian dikalangan peminat studi-studi Islam di Indonesia. Ini kemungkinan karena publikasi tulisan-tulisan al-Jābirī, baik dalam bentuk buku maupun dalam tulisan-tulisan lepas di koran Timur Tengah seperti *al-Syarq al-Ausāth*, semuanya ditulis dalam bahasa Arab. Ini jelas merupakan kendala bagi kalangan yang menekuni

studi Islam yang hanya menyandarkan diri pada literatur-literatur berbahasa Inggris.¹

Di Indonesia, yang menarik perhatian kita ialah salah seroang Rais Syuriah PBNU, yakni Said Aqil Siradj, yang sejak tahun 1995 melancarkan kritik terhadap warisan doktrinal Aswaja atau *ahlussunnah wal-Jamā'ah* di lingkungan NU, dengan memakai argumen-argumen al-Jābirī, terutama tentang tradisi *bayānī* dan *'irfānī*, begitu juga argumen al-Jābirī dalam rangka kritiknya terhadap “Nalar Politik Arab”.

Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, pemikir asal Maroko ini, lebih dikenal dengan proyek “Kritik Nalar Arab” (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*)-nya. Dalam membangun tradisi kritik pada pemikiran Islam ini, al-Jābirī membutuhkan tak kurang dari 20 tahun, sejak awal 1970-an, yang dihabiskan untuk sejumlah buku, di antaranya yang terkenal adalah trilogi “*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*” (Kritik Nalar Arab) yang terdiri dari 1.200 halaman lebih. Belakangan ini, al-Jabiri mulai menekuni persoalan hubungan antara Islam dan Politik, atau apa yang disebutnya sebagai “*al-‘Aql al-Siyāsy al-‘Arabī*” (Nalar Politik Arab).

Mengamati perkembangan diskursus intelektual di negeri Arab, tampak bahwa nama Muhammad ‘Ābid al-Jābirī bukan lagi fenomena dalam negaranya sendiri, Maroko. Intelektual muslim ini menempati posisi garda depan pemikiran Islam Arab kontemporer, sederajat dengan tokoh-tokoh seperti Muhammad

¹ Lihat Ahmad Baso, “Islam dan Problem Post Modernisme: Kontribusi Metodologis “Kritik Nalar Arab” M. ‘Ābid al-Jābirī”, Jurnal *Epistema*, No. 02/tahun 1999, h. 39.

Arkoun, Hassan Hanafi, Nasrh Abu Zayd, Bassam Tibi, Muhammad Imarah, Fatimah Mernisi, dan sederajat nama-nama lainnya.

Sebagai garda depan pemikir Islam kontemporer, al-Jābirī (seorang tokoh) sudah tentu didukung oleh latar belakang lingkungan intelektual, budaya, dan situasi sosial-politik di sekitarnya. Maroko termasuk salah satu wilayah di negeri Maghribi, disamping al-Jazair dan Tunisia. Negeri dimana al-Jābirī lahir, merupakan negeri yang pernah menjadi wilayah protektoriat Perancis. Setelah merdeka negeri Maroko mengenal dua bahasa resmi, Arab dan Perancis. Menurut satu tesis kaum post-strukturalis, bahwa bahasa menentukan ukuran, bentuk dan kandungan pemikiran seseorang atau kelompok, maka tradisi bahasa Perancis memudahkan para sarjana Maroko mengenal warisan pemikiran yang menggunakan bahasa Perancis.

Di Maroko sendiri sudah muncul sejumlah terjemahan bahasa Arab atas karya-karya kaum post-strukturalis dan post-modernis. Seperti karya Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, dan karya Deleuze Foucault yang keduanya diterbitkan oleh penerbit *al-Markaz al-Saqafī al-'Arabī* (Pusat Kebudayaan Arab) di Casablanca, Maroko. Sebuah jurnal berbahasa Arab, *Bait al-Hikmah*, terbit di kota yang sama, pernah menurunkan dua edisi khusus masing-masing tentang pemikiran Levi-Strauss (edisi ke-empat, Januari 1987) dan Foucault (edisi pertama, April 1986). Selain itu apresiasi terhadap pemikiran post-strukturalis dan post-modernis juga mengarah pada analisa kritik terhadap tokoh-tokoh kedua aliran pemikiran tersebut. Namun, apresiasi tidak hanya sebatas menerjemahkan karya-karya mereka atau mengkaji pemikirannya, apresiasi juga

mengarah pada aplikasi metodologi post-strukturalis dan post-modernis dalam studi-studi Islam, sebagaimana yang sedang dilakukan al-Jābirī².

Perkenalan al-Jābirī² dengan tradisi pemikiran Perancis, bermula sejak ia masih kuliah di Universitas Muhammad al-Khamis, Rabat, Maroko. Saat itu, persisnya pada tahun 1950-an, pemikiran-pemikiran Marxisme sedang berkembang dengan suburnya di wilayah Arab. Dan ia sendiri sejak itu, seperti diakuinya tumbuh sebagai pengagum Marxisme.² Sejumlah literatur Marxisme yang berbahasa Perancis dilahapnya, termasuk karya Karl Marx sendiri dalam terbitan Perancis. Namun, ketika ia mengkaji sejarah pemikiran Islam, keraguannya muncul terhadap efektifitas pendekatan ala-Marxian, saat itu ia sedang membaca karya Yves Lacoste tentang Ibnu Khaldūn.³ Lacoste berupaya membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldūn, sebelum akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa Ibnu Khaldūn telah mendahului Marx menyangkut doktrin “Determinasi Sosial” dan “Materialisme Historis”. Teknik perbandingan semacam ini, antara tradisi Islam dan tradisi Barat, telah mendorong al-Jābirī² mempertanyakan asumsi-asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingan mereka dalam mengkaji Islam. Disini al-Jābirī² menitikberatkan kritiknya pada aspek metodologi dan kerangka berpikir kaum orientalis, dan bukan pada detail-detail dan konklusi mereka.

Dalam membaca tradisi Islam, tantangan pertama yang dihadapinya adalah ketika ia menulis disertasi doktoralnya tentang Ibnu Khaldūn. Kendati elaborasi metodologisnya tidak begitu kuat dan tajam, namun al-Jābirī² mampu

² M. ‘Abid al-Jābirī², *at-Turās wa al-Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*, (Beirut : al-Markaz al-Saqāfi, 1991), h. 307.

³ *Ibid.*, h. 307-308.

menampilkan sisi-sisi pemikiran Ibnu Khaldūn yang betul-betul lain dari yang selama ini kita pahami. Sebab, yang ditampilkan bukan hanya sosok Ibnu Khaldūn yang historis, yang bergulat dengan persoalan-persoalan kemasyarakatan, kultur, dan politik dimasanya, tapi juga unsur-unsur yang saling terkait satu sama lainnya, secara sistematis. Seperti pemikirannya tentang *'Aṣābiyah* dan *al-'Umrān*, tentang metode pemikiran dan tafsir sejarah yang ditawarkan, termasuk klasifikasi disiplin-disiplin keilmuan yang ada di masanya, terkait secara struktural dan sistematis dengan pandangan dunia Asy'ari'ahnya. Serta kekagumannya pada pendekatan sufistik al-Ghazālī, yang terkait juga dengan pengakuannya atas ilmu sihir.⁴

Perkenalan al-Jābirī dengan tradisi strukturalisme Perancis tidak diketahui secara pasti, kapan pertama kali ia berkenalan dengan post-strukturalisme Perancis. Namun, yang jelas setelah ia merampungkan studinya tentang Ibnu Khaldūn, konsentrasinya banyak pada persoalan tradisi Islam dan Arab. Hal ini dilakukannya setelah ia banyak menekuni sejumlah teori Barat dalam bidang Filsafat Ilmu, Sejarah Filsafat, Sosiologi, Psikologi, dan Psikoanalisa.⁵

Harus diakui, al-Jābirī hidup dalam iklim dimana rasionalisme dan demokrasi tidak dihargai, dan bahkan dilecehkan oleh bangsa Arab sendiri. Al-Jābirī pernah mengungkap dua kasus dalam sejarah Arab modern yang membuat bangsa Arab menjadi ragu-ragu, pesimis, dan bahkan mencibir masa depan

⁴ M. 'Abid al-Jābirī, *Fikr Ibnu Khaldūn, al-'Aṣābiyah wa ad-Daulah: Mu'ālim Naẓriyah Khaldūniyah fī at-Tārikh al-Islāmī*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1994), khususnya cet. IV.

⁵ M. 'Abid al-Jābirī, *at-Turās...*, h. 9.

demokrasi dan rasionalisme di dunia Arab. Perang Arab-Israel tahun 1948 dan tahun 1967 dimana bangsa Arab mengalami kekalahan dan dipermalukan oleh negara kecil semacam Israel. Kalahnya bangsa Arab tahun 1948, telah menghilangkan legitimasi demokrasi. Sehingga memberi peluang naiknya militer di sejumlah negara Arab, diawali naiknya Jamal Abdul Nasser di Mesir, “wacana Demokrasi” diganti dengan “wacana Revolusi” yang saat itu sedang bergema di dunia Arab era 1950-an dan pertengahan 1960-an. Dan terparah saat itu adalah berkuasanya militer dengan membantai hak-hak masyarakat sipil dan penegakan demokrasi. Rezim ini disebut al-Jābirī sebagai *daulah al-‘Askār* (negara Militer) dan *daulah al-Šaurah* (negara Revolusi).

Perang Arab Israel pada bulan Juli 1967, lebih membawa dampak yang sangat parah pada masyarakat Arab. *Pertama*, menyebarnya kultur irrasionalisme. Rasionalisme *nahḍah* akhir abad ke-19 dan rasionalisme ideologi Nasserian jadi buyar semuanya akibat perang tersebut. Sejak itu bangsa Arab tidak percaya pada kemampuan akal manusia, apalagi percaya pada proyek-proyek rasional ambisius dan semangat pencarian ilmiah. Sehingga, fenomena yang terjadi adalah kembalinya mereka kepada romantisme tradisi masa lalu, berpihak kepada tokoh-tokoh secara emosional, dan muncullah gerakan Islamisis yang berorientasi *salafī* (wacana spiritualitas) sebagai *counter* terhadap kegagalan penguasa Arab dalam membela kepentingan bangsa Arab menghadapi musuh.⁶

⁶ *Ibid.*, h. 252.

B. Karya-Karya al-Jābirī

Al-Jābirī adalah filsuf kelahiran Maroko yang karya utamanya ialah “**Naqd al-‘Aql al-‘Arabī**” (*A Critique of Arab Reason*), telah mempengaruhi dan menimbulkan perdebatan di dunia Arab. Kini karyanya tersebut telah menjadi salah satu karya klasik mengenai pemikiran Arab kontemporer.

Sampai saat ini, tulisan-tulisan al-Jābirī dalam bentuk buku telah mencapai angka belasan. Bukunya yang pertama; *Fikr Ibnu Khaldūn, al-‘Aṣabiyah wa ad-Daulah: Ma’ālim Naẓriyah Khaldūniyah fī at-Tārikh al-Islamī*, terbit pertama kali tahun 1971. Buku ini merupakan disertasi doktoralnya di Universitas Muhammad al-Khamis Rabat, Maroko. Buku yang dalam bahasa Indonesianya “Pemikiran Ibnu Khaldūn, ‘Aṣabiyah dan Negara: Rambu-Rambu Paradigmatik Pemikiran Ibnu Khaldūn Dalam Sejarah Islam,⁷ berisikan tentang pembacaan metodologi Ibnu Khaldūn mengenai sejarah, dan khususnya lagi mengenai ‘Aṣabiyah dan ‘Umrān. Istilah “Umrān” yang sering dipakai Ibnu Khaldūn dalam analisis al-Jābirī dimaknai dengan “pengelompokan-pengelompokan sosial, baik terdapat dalam lingkungan perkampungan maupun dalam lingkungan perkotaan”. Buku yang terdiri dari dua bab memuat tentang pemikiran-pemikiran Ibnu Khaldūn, baik itu mengenai manusia dengan akalinya berjumpa atau berhadapan dengan ilmu baru maupun masalah agama yang menjadi peranan penting dalam bidang tata negara. Menurutnya, peran agama yang ditunjang oleh ‘Aṣabiyah, selain menggalang kesatuan sosial juga mempunyai andil besar dalam mempertinggi

⁷ M. ‘Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam*, alih bahasa Ahmad Baso, (Yogyakarta, LKiS, 2000), h. 172.

moralitas masyarakat, bangsa dan negara. Al-Jābirī dalam menulis karya pertamanya ini, memakai metode pembacaan strukturalis, yakni pembacaan secara sistematis.

Pada tahun 1973, al-Jābirī menulis tentang persoalan pendidikan dan tradisi pengajaran di Maroko, yang disusunnya dalam buku “*Adlā ‘alā Musykil al-Ta’līm*” (Argumentasi/Dalil atas Persoalan Pendidikan). Selanjutnya, tiga tahun kemudian, ia meluncurkan bukunya yang terdiri dari dua jilid tentang epistemologi ilmu pengetahuan seperti dikenal dalam pemikiran Barat, “*Madkhal ilā Falsafah al-‘Ulūm*” (Pengantar Pemikiran Filsafat Ilmu). Dalam bukunya ini, selain diterjemahkan kedalam bahasa Arab, beberapa tulisan pilihan dari sejumlah pemikir epistemologi modern, mulai dari Bacon hingga Bachelard dan Foucault, al-Jābirī juga memberi analisa historis atas berbagai aliran dalam epistemologi Barat modern.

Karya yang lain, oleh al-Jābirī khusus membicarakan persoalan-persoalan pemikiran ditanah airnya, juga persoalan pendidikan, berjudul “*Min Ajli Ru’yah Taqdāmīyah li-badli Musykilatīnā al-Fikriyah wa at-Tarbiyah*” (Menuju Pandangan yang lebih Progresif dalam Mengatasi Persoalan-persoalan Pemikiran dan Pendidikan), terbit tahun 1977. Tampaknya buku ini merupakan lanjutan dari buku keduanya “*Adlā ‘alā Musykil al-Ta’līm*”. Buku “*Nahnu wa al-Turaṣ: Qirā’ah Mu’aṣirah fi Turāsina al-Falsafī*” (Kita dan Tradisi: Pembacaan Kontemporer atas Tradisi Filsafat Kita), terbit tahun 1980. Buku ini dianggap kontroversial oleh kalangan intelektual Arab saat ini. Al-Jābirī mengajukan tesis “filsafat Islam sebagai ideologi”, dan juga mengajukan tesis filsafat Islam klasik

Ibnu Sina sebagai titik awal kemunduran peradaban Islam. Karena dilihatnya tidak rasional mengajarkan ilmu-ilmu sihir dan astrologi.

Tidak ada satupun proyek al-Jābirī yang lebih ambisius melebihi “*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*” (Kritik Nalar Arab) yang terdiri dari tiga jilid. Seri pertamanya terbit tahun 1982, dengan judul “*Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*” (Formasi Nalar Arab). Buku ini intinya membicarakan tentang konsentrasi analisa pada proses historis, baik epistemologis maupun ideologis, yang memungkinkan terbentuknya nalar *bayānī*, *‘irfānī* dan *burhānī*. Sedangkan seri keduanya berjudul “*Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taqlīliyah Naqdiyyah li Nuẓm al-Ma’rifah al-Ṣaqafah al-‘Arabī*” (Struktur Nalar Arab: Studi Kritik Analitik atas Sistem-sistem Pemikiran Dalam Kebudayaan Arab), berisikan usaha menyingkap struktur internal masing-masing nalar *bayānī*, *‘irfānī* dan *burhānī* beserta basis epistemologisnya. Pada buku seri kedua ini terdapat konklusi “Nalar” yang mengindikasikan pada konservatisme (yang tidak berubah sejak dua belas abad lalu hingga sekarang). Maka perlu kiranya membangun babak *tadwīn* yang baru. Sementara buku ketiganya terbit tahun 1990, berjudul “*al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabī: Muḥaddadātuhu wa Tajalliyātuḥu*” (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu dan Manifestasinya). Berbeda dengan dua seri sebelumnya yang menekankan “nalar abstrak”, seri ketiga memfokuskan diri pada “nalar politik”, yakni pada apa yang disebutnya *‘Aql al-Waqi’ al-‘Arabī* (Nalar Realitas Konkrit Bangsa Arab). Yang dimaksud al-Jābirī dengan nalar politik Arab adalah batasan-batasan perilaku politik beserta manifestasinya dalam kebudayaan Arab dan Islam sejak masa Rasulullah hingga kini. Bila dalam kritik nalar Arab yang ditekankan adalah

dalam nalar p
akukan kalanga
as dalam “*al-Kl*
na Arab Konte
untuk pertama
sebagai kecer
d ‘Abid al-Jābirī
ataupun artikel
etidaknya ada er
al-Fikr al’ Ara
porer), terbit ta
radisi dan Moc
itu Nazrin Nahw
Pandang Menuju
terbit tahun 1992
994. *Al-Mas’al*
al-Mutaqqafūn a
orer dalam Keba
tif “Kritik Nalar Po
, h. 29.

bagaimana akal memproduksi pengetahuan, maka dalam nalar politik ini yang digaris bawahhi adalah proses berpolitik yang dilakukan kalangan umat Islam untuk merebut atau mempertahankan kekuasaan⁸.

Adapun yang menyangkut nalar modern dibahas dalam “*al-Khiṭāb al-‘Arabī al-Muā’şir: Dirāsāt Tahliliyah Naqdiyyah*” (Wacana Arab Kontemporer: Studi Kritik Analitik), terbit tahun 1982. Dalam buku ini untuk pertama kalinya, dalam studi Islam, al-Jābirī menerapkan analisa wacana sebagai kecenderungan dan aliran Arab kontemporer.

Selain buku diatas, tulisan-tulisan Muhammad ‘Ābid al-Jābirī dalam bentuk makalah atau tulisan berseri dalam sebuah harian ataupun artikel jurnal, banyak tersebar diberbagai tempat. Sehingga sampai kini, setidaknya ada enam buah buku yang memuat tulisan lepas tersebut: *Iskāliyyāt al-Fikr al-‘Arabī al-Mu’āşir* (Beberapa Problematika Pemikiran Arab Kontemporer), terbit tahun 1989. *At-Turāş wa al-Hadāşah: Dirāsāt wa Munāqasāt* (Tradisi dan Modernitas: Studi Kajian dan Perdebatan), terbit tahun 1989. *Wijhatu Nazrin Nahwa I’ādah Binā’ Qadāyā al-Fikr al-‘Arabī al-Mu’āşir* (Satu Sudut Pandang Menuju Rekonstruksi Persolan-persoalan Pemikiran Arab Kontemporer), terbit tahun 1992. *Al-Mas’alah al-Şaqafiyah* (Problem Kultur), terbit tahun 1994. *Al-Mas’alah al-Huwiyyah* (Persoalan Identitas), terbit tahun 1994. Dan *al-Mutaqqafūn al-‘Arabī fī al-Haḍarah al-Islamiyah* (Pemikiran Arab Kontemporer dalam Kebangkitan Islam), terbit tahun 1995.

⁸ Ahmad Baso, “Problem Islam dan Politik: Perspektif “Kritik Nalar Politik”, Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, Jurnal *Taswirul Afkar*, edisi No. 4, tahun 1999, h. 29.

Dari segi
 engan Arkoun
 persoalan tradisi,
 menyentuh bang
 emikiran kalam
 ajian-kajian Ar
 esuai dengan
 ubungan timba
 erkurang.¹² Ma
 alam berbagai
 sebagai salah sa
 odernitas.¹³ Ti
 alar Islam” a
 oktrin-doktrin
 ada kritik epist
 ukanlah seked
 enunjukkan hi
 ang disusun ole
 ehingga tidak
 arena watak h

Selain karyanya diatas, ada juga tulisan al-Jābirī yang berpolemik dengan intelektual Mesir, yakni Hassan Hanafi, dengan judul bukunya *Hiwār al-Masyriqī wa al-Maghribī* (Dialog antara Dunia Timur Islam dan Dunia Barat Islam), terbit tahun 1990. Buku selanjutnya ialah *al-Daruri fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb al-Siyāsah li-Aflatūn* (Kepentingan Dalam Politik: Komentar atas Republik Plato).

Karya-karya al-Jābirī hampir semuanya diterbitkan oleh al-Markaz al-Dirāsāt al-Wahdāh al-‘Arabiyah, Beirut. Adalagi buku dalam bahasa Indonesia “*Post Tradisionalisme Islam*”, merupakan kumpulan tulisan al-Jābirī yang dialih bahasakan oleh Ahmad Baso, terbit tahun 2000, LKiS, Yogyakarta. Terakhir al-Jābirī sedang mempersiapkan satu buku yang ditujukan secara khusus membahas riwayat hidup dan pemikiran Ibnu Rusyd yang sebenarnya sampai sekarang ini menjadi tokoh idola intelektualnya.⁹

C. Corak Pemikiran al-Jābirī

Dalam wacana Islam kontemporer, kajian “pemikiran Islam” model al-Jābirī hingga saat ini nampak belum banyak disinggung. Misalnya bila dibandingkan dengan tulisan Hassan Hanafi, Sayyed Hossein Nasr, al-Faruqī, Nuqaib al-Aṭas, maupun M. Arkoun. Kenyataan ini berakibat pada tidak adanya kajian yang mencoba memetakan dan melihat karakteristik pemikiran al-Jābirī diantara pemikir-pemikir lain. Hassan Hanafi dikenal dengan pemikirannya yang kental dengan bobot kalam dan filsafat. Sayyed Hossen Nasr dengan tasawuf dan filsafat. Al-faruqī dan Nuqaib al-Aṭas dengan Islamisasi ilmu pengetahuan, dan juga Arkoun yang menurut Amin Abdullah mengisi kekosongan metodologis dan piranti kecil pemikiran Islam sebagaimana dirintis oleh Fazlur Rahman.¹⁰

¹¹ *Ibid.*, h. 2.

¹² Pratap S.

ipta, 1946), h. 19.

¹³ M. Arkon

⁹ M. ‘Ābid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme ...*, h. XV.

¹⁰ M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meulemen (Penyt.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran M. Arkoun*, Cet. 1, (Yogyakarta, LKiS, 1996), h. 1-3.

Dari segi pemikiran, gagasan-gagasan al-Jābirī memiliki titik singgung dengan Arkoun dan Hassan Hanafi. Sebab ketiganya memiliki *concern* dengan persoalan tradisi, meskipun dengan titik tekan yang berbeda. Arkoun lebih banyak menyentuh bangunan pemikiran Islam secara menyeluruh, baik yang menyangkut pemikiran kalam, tasawuf, fiqih, akhlak maupun tafsir.¹¹ Dengan demikian, kajian-kajian Arkoun memiliki wilayah jangkauan (*denotasi*) yang cukup luas. Sesuai dengan hukum logika: Bahwa antara *denotasi* dan *konotasi* memiliki hubungan timbal balik bila yang satu bertambah, maka yang lain akan berkurang.¹² Maka kajian Arkoun dari segi konotatifnya tidak cukup mendalam. Dalam berbagai tulisannya, Arkoun berbicara soal tradisi bahkan menjadikannya sebagai salah satu anggitan yang perlu didalami, Islamologi terapan disamping modernitas.¹³ Tela'ah Arkoun tentang tradisi yang sering diistilahkan dengan "nalar Islam" atau "nalar ortodoksi" bukan dimaksudkan untuk meruntuhkan doktrin-doktrin agama Islam yang sudah pokok, namun sudut analisisnya terfokus pada kritik epistemologis. Kajian kritik epistemologis yang dicanangkan Arkoun bukanlah sekedar pembongkaran tanpa tujuan. Disatu sisi Arkoun bermaksud menunjukkan historisitas bangunan nalar ortodoksi sebagai bangunan pemikiran yang disusun oleh generasi tertentu yang dilingkari oleh tantangan sejarah tertentu sehingga tidak luput dari godaan kepentingan politik ideologis dan anomali, karena watak historis yang dimiliki. Disisi lain kejelasan peta pemikiran yang

¹¹ *Ibid.*, h. 2.

¹² Pratap Sing Mehra dan Jazir Burhan, "*Pengantar Logika Tradisional*", (Bandung: Bina Cipta, 1946), h. 19-20.

¹³ M. Arkoun, *Nalar Islam*..., h. 31, 121, 124.

dihasilkan dari kajian atas bangunan pemikiran keislaman yang telah menyejarah, membudaya dan diserap dalam literatur-literatur keislaman klasik. Selanjutnya dimanfaatkan untuk melihat kejernihan dan otentisitas ajaran al-Qur'an. Dengan melakukan kritik epistemologis terhadap nalar ortodoksi, Arkoun ingin mengembalikan wacana keagamaan Islam pada wacana dan dataran Qur'ani yang lebih mendasar, mendalam, substansial. Sebuah wacana yang memuat nilai-nilai normativitas, spritualitas dan moralitas keberagamaan Islam yang terbuka, mendasar, sekaligus fungsional tanpa harus dibebani dengan beban dan muatan ideologi politik. Baik dalam melakukan kritik nalar ortodoksi, maupun pembacaan terhadap al-Qur'an. Arkoun memanfaatkan ilmu-ilmu Barat mutakhir.¹⁴

Dalam batas tertentu, Hassan Hanafi adalah pemikir kontemporer asal Mesir yang memiliki komitmen searah dengan Arkoun, yaitu mencari kekuatan Islam lewat tradisi. Menurut Hanafi krisis kemanusiaan yang menimpa umat Islam dewasa ini semata-mata bukan diakibatkan oleh kondisi sosial, politik maupun ekonomi, tetapi persoalannya terletak pada tradisi klasik, yaitu pada pandangan dunia yang kita warisi dari tradisi yang merupakan kerangka orientasi yang mengarahkan tindakan kita.¹⁵ Ini berarti tradisi merupakan bagian dari realitas, dan realitas tidak lain dari penampakan empiris dari tradisi. Oleh karena itu, setiap upaya pembaharuan yang dilakukan, menurut Hanafi tidak dapat mengabaikan

¹⁴ St. Sunardi, "Membaca Al-Qur'an Bersama Arkoun", dalam Johan Hendrik Meulemen (Pent.), *Tradisi dan Modernitas...*, h. 59-94.

¹⁵ Hassan Hanafi, *Dirāsah Islamiyah*, (Mesir: Anglo al-Misriyah, 1981), h. 393-395 dan 401-410. Menurut al-Jābirī kenyataan ini muncul sebagai akibat terjadinya "otonomi relatif" pemikiran klasik dan menjelma menjadi otoritas. M. 'Abid al-Jābirī, *Iskālīyāt al-Fikr al-'Arabī al-Muā'ssir*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), h. 12-14.

tradisi, bahkan pembaharuan terhadap tradisi merupakan langkah awal perubahan terhadap realitas. Jelas, menurut Hanafi tradisi memiliki peran signifikan dalam upaya pembaharuan.¹⁶

Namun nilai tradisi bukan terletak pada kekuatan otoritatif yang dimiliki hingga melampaui konteks historis yang melakukannya, tetapi bergantung pada bagaimana kita membacanya kembali secara ilmiah untuk memahami realitas dan memajukannya. Dalam posisinya sebagai teori yang berorientasi praksis dan acuan perbuatan, maka pembacaan ulang terhadap tradisi dimungkinkan membuka jalan bagi rekonstruksi kesadaran manusia.¹⁷ Bagi Hanafi sekalipun tradisi muncul bertolak dari agama, namun ia bukan agama itu sendiri. Tradisi adalah peradaban yang terbentuk dalam ruang dan waktu tertentu. Oleh karena itu pensikapan terhadap tradisi baik dalam bentuk penerimaan maupun penolakan tidak memiliki implikasi apapun terhadap status keberagamaan seseorang.¹⁸ Pembaharuan Hanafi terhadap tradisi terfokus pada persoalan bahasa. Pembaharuan melalui bahasa menurutnya adalah awal dari terbentuknya ilmu baru. Secara umum bahasa klasik lebih bersifat teologis. Sedangkan wacana kemanusiaan tersekap dibawah lapisan-lapisan pemikiran. Fokus perhatian Hanafi adalah menyingkirkan lapisan-lapisan ini agar manusia melahirkan kembali, dan kebudayaan kita mengalami transformasi dari fase teosentris klasik menuju fase antropologis baru. Hanafi

¹⁶ Hassan Hanafi, *at-Turās wa al-Tajdid Maufiqunā min al-Turās al-Qadim*, (Kairo: Markaz al-‘Ilm, 1980), h. 12-17.

¹⁷ *Ibid.*, h. 9.

¹⁸ *Ibid.*, h. 22.

menghendaki revolusi budaya dari Tuhan menuju manusia dan menggeser kebudayaan dari teologi menuju antropologi.¹⁹

Sebagaimana Arkoun dan Hanafi, al-Jābirī memiliki *concern* terhadap persoalan tradisi. Namun apa yang dilakukan al-Jābirī tidak sejauh Arkoun dan Hanafi. Sealur dengan Arkoun, al-Jābirī melakukan kritik epistemologis terhadap nalar klasik. Bahkan pada tingkat pendekatan keduanya memiliki kesamaan dengan menjadikan Foucault sebagai tempat menimba aspirasi. Jika Arkoun menggunakan Arkeologi Foucault,²⁰ hal serupa juga sangat terasa dalam analisa al-Jābirī. Jika Arkoun menjadikan “kritik nalar Islam” sebagai titik tolak mencapai otentisitas ajaran al-Qur’an, hal ini tidak dilakukan al-Jābirī. Hampir diseluruh karyanya ia tidak menyinggung persoalan pembacaan terhadap al-Qur’an. Dalam konteks ini, barangkali Arkoun lebih radikal dibanding al-Jābirī, namun kajian kritik epistemologis al-Jābirī terhadap “nalar Arab” jelas merupakan penjelasan yang cukup komprehensif dan ditulis secara sistematis dalam tiga buah bukunya Kritik Nalar Arab (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*), dimana hal itu tidak dilakukan oleh Arkoun dalam memaparkan kritik nalar Islamnya.

Apa yang dapat kita lihat dari al-Jābirī adalah rekonstruksi “semangat kritis dan rasionalisme” sebagai hasil dari penelitiannya dengan menunjukkan kelemahan *episteme bayānī* dan *‘irfānī*. Selanjutnya al-Jābirī termasuk kelompok

¹⁹ *Ibid.*, khususnya bab V.

²⁰ *Arkeologi* adalah sebuah metode yang biasa digunakan oleh para ahli sejarah purbakala dalam menemukan benda-benda kuno yang terkubur dalam waktu yang lama. Seorang arkeolog pemikiran menurut Foucault, tak ubahnya dengan ahli sejarah purbakala, karena yang dihadapi adalah usaha penyingkapan kebenaran beberapa *epistem* yang sudah tertutup debu sejarah. Hasyim Saleh “Baina al-Mafhūm al-Ortodoksi wa ‘Aqliyah al-Dogmatiyah”, dalam Arkoun, *al-Fikr al-Islamī, Qirā’ah Ilmiyah*, (Beirut: Markaz al-Ilmi al-‘Arabī, 1987), h. 10.

tipologi pemikiran “reformistik”, yang menggunakan metode *dekonstruksi* terhadap tradisi/*turās*, yang dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Perancis dan tokoh-tokoh post-modernis, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir lain yang menggunakan atau tergolong dalam kelompok ini adalah M. Arkoun, M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hasyim Saleh.²¹

²¹. Lihat A. Luthfi Assyaukani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, *Jurnal Paramadina*, (Jakarta), Vol. 2. No. 1, Juli-Desember, 1998, h. 64-65.

BAB III

KRITIK AL-JĀBIRĪ TERHADAP STRUKTUR EPISTEMOLOGI NALAR ARAB

A. Pengertian Nalar Sebagai Epsiteme dan Sistem Berpikir

Uraian tentang “arkeologi” dalam pandangan Michel Foucault perlu diperhatikan secara khusus, sebelum kita memahami pengertian “nalar” menurut al-Jābirī. Hal ini penting, sebab nalar yang dimaknai al-Jābirī mengikuti nalar yang dimaksud Foucault. Kata “arkeologi” bagi Foucault mempunyai arti lain dari pada arti yang biasa, yaitu ilmu purbakala. Arkeologi adalah sebuah metode yang biasa digunakan oleh para ahli sejarah purbakala dalam menemukan benda-benda kuno yang telah terkubur dalam waktu yang lama. Seorang arkeolog pemikiran menurut Foucault tak ubahnya dengan ahli sejarah purbakala, karena yang dihadapi adalah usaha penyingkapan kebenaran beberapa *episteme* yang sudah tertutup debu sejarah.¹

Menurut Foucault bahwa setiap zaman mempunyai suatu “sistem pemikiran” yang menjuruskan cara mempraktekkan ilmu pengetahuan pada zaman tersebut. Sistem pemikiran ini oleh Foucault seringkali disebut *epsiteme* (pengetahuan). *Episteme* itu biasanya tinggal secara implisit dan tidak perlu sama dengan teori ilmu pengetahuan, dan secara eskplisit yang terdapat pada zaman itu. Karena jarak zaman kita ini terhadap zaman itu sudah cukup jauh. Maka bagi kita menjadi mungkin untuk mempelajari dan memperhatikan *episteme* itu. Dan usaha

¹ Hasyim Saleh, “*Baina al-Mafhūm al-Ortodoksi wa ‘Aqliyah ad-Dogmatīyah*”, dalam Arkoun, *al-Fikr al-Islamī, Qirā’ah Ilmīyah*, (Beirut: Markaz al-‘Ilm al-‘Arabī), h.10.

untuk mengeksplisitkan atau “menggali” *episteme* yang menentukan satu periode tertentu oleh Foucault disebut arkeologi atau analisa arkeologis.²

Dari pandangan Foucault diatas, kita akan beralih kepada al-Jābirī. Yang dimaksud al-Jābirī dengan *'aql* (akal, nalar), adalah *La raison Constituee* (*'aql mukawwan*), yakni himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum (berpikir) yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai *episteme* oleh kultur Arab.³ Pengertian ini sebenarnya sudah dikenal dalam tradisi pemikiran Perancis kontemporer. Terutama sejak munculnya antropolog struktural Claude Levi-Strauss. Akal tidak lagi terkait dengan satu proses koheren, yang sadar dan transenden, sebagaimana yang berlaku dalam pengertian Cartesian. Berkat perubahan yang muncul dibidang psikoanalisa dan linguistik struktural, akal kini terkait dengan sesuatu yang bersifat tidak sadar dan kolektif, yaitu sebagai sistem yang memaksakan aturan-aturan dan hukum-hukum dalam satu lingkungan kebudayaan tertentu.

Namun disini, al-Jābirī sebenarnya menimba pengertian akal dari Andre Lalande. Lalande membagi nalar menjadi dua: *Pertama*, nalar pembentuk (*'aql mukawwin* atau *la raison constituante*), yaitu aktifitas intelektual yang membentuk konsep dan menerapkan prinsip-prinsip dasar yang dimiliki oleh semua manusia dan berfungsi membedakannya dari makhluk lain. *Kedua*, nalar

² K. Bartens, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II, Perancis*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 314-315.

³ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd 'al-'Aql al-'Arabī (I), Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), h. 15.

terbentuk (*'aql mukawwan* atau *la raison constituée*), yaitu himpunan prinsip-prinsip dasar dan aturan-aturan yang menjadikan landasan bagi proses pemikiran (secara tidak sadar).⁴

Pengertian dari Lalande ini pernah dipersoalkan oleh pengkritik al-Jābirī George Tharabishi, yang menilai bahwa al-Jābirī salah atau keliru mengutip pengertian akal Lalande tersebut. Menurut Tharabishi, Lalande tidak pernah menyebut satu definisi akal sebagai “himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum (berpikir) yang diberikan oleh satu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan.”⁵ Meski demikian, terlepas apakah al-Jābirī tidak mematuhi Lalande atau membuat kreasi sendiri tentang akal dalam lingkungan studi Islam, yang jelas bahwa al-Jābirī telah memberikan pengertian baru bagi kita tentang akal.

Disini juga al-Jābirī mengaitkan nalar tersebut dengan historisitas dan ketidaksadaran. Seperti yang pernah ditulisnya “sistem pengetahuan dalam satu kebudayaan sekaligus juga merupakan struktur ketidaksadarannya”.⁶ Kata kunci yang dapat digaris bawahi adalah “ketidaksadaran”. Apa yang dimaksud al-Jābirī dengan ketidaksadaran ialah “himpunan konsep-konsep, persepsi, dan kegiatan

⁴ *Ibid.*, h. 15.

⁵ Lihat George Tharabishi, *Nazāriyah al-'Aql: Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabi* (London: Dār al-Sāqī, 1996), dan M. 'Ābid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam*, alih bahasa Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. xxxi.

⁶ M. 'Ābid al-Jābirī, *Naqd al-'aql al-'Arabi (I)*, *Takwīn...*, h. 37.

penalaran yang menentukan pandangan orang-orang yang berafiliasi dengan kebudayaan Arab tentang alam, manusia, masyarakat dan sejarah”.⁷ Pengertian ini mirip dengan “ketidaksadaran kognitif”-nya Jean Piaget, setelah dialihkan dari lingkup psikologi perkembangan ke apa yang disebutnya “epistemologi budaya”. Al-Jābirī berusaha memperkenalkan pemikiran Islam sebagai sebuah sistem, tepatnya sebagai *episteme*. Berbeda dengan sejarah ide-ide yang secara konvensional masih berlaku selama ini, al-Jābirī memperkenalkan satu bentuk pendekatan dalam sejarah ide-ide yang melihat pemikiran bukan lagi sebagai satuan-satuan yang terpisah satu sama lain, yang lebih mirip dengan sejarah pendapat dan aliran pemikiran, melainkan melihat pemikiran sebagai sebuah sistem. Dalam sistem inilah menemukan wujudnya dalam nalar atau *‘aql* sebagaimana pengertian diatas.

Adapun ukuran yang dijadikan al-Jābirī dalam menentukan batas-batas *episteme* tersebut yaitu dari sisi “syarat-syarat keabsahan” pengetahuan (*syurut al-Shihah*). Penentuan batas ini berbeda dengan Arkoun yang menentukan batas-batas *episteme* pada ukuran waktu, yaitu “*episteme* Islam klasik” atau abad pertengahan dan “*episteme* pemikiran modern”. “Syarat-syarat keabsahan” merupakan sesuatu yang tidak sadar. Al-Jābirī menjelaskannya dari hubungan kebudayaan dan nalar yang berafiliasi dengannya. Ia melihat hubungan tersebut sebagai relasi tidak sadar, karena kebudayaan -sebagaimana pengertian E. Herriot-

⁷ *Ibid.*, h. 40-41.

adalah segala yang tersisa ketika semuanya telah terlupakan.⁸ Yang tersisa adalah nalar itu sendiri, yakni dalam pengertian diatas, sementara yang terlupakan adalah segala sesuatu yang berubah. Sedangkan yang berubah dalam kebudayaan Arab justru beralih menjadi sesuatu yang tetap dan yang tersisa hingga kini dalam nalar orang-orang sekarang ini.

Dalam hal ini, al-Jābirī ternyata mengikuti Freud yang mengatakan bahwa apa yang terlupakan tidaklah lenyap, tapi tetap hidup bersemayam dalam ketidaksadaran.⁹ Selanjutnya al-Jābirī lebih melangkah ke konsep “ketidaksadaran kognitifnya” Piaget untuk menunjukkan bahwa nalar Arab, bukan hanya nalar dalam pengertian diatas, tapi juga nalar yang dibentuk oleh syarat-syarat keabsahan. Dan apa yang dimaksud dengan “ketidaksadaran” adalah “syarat-syarat keabsahan” tersebut yang hingga kini masih mendominasi secara masif dan tidak sadar dalam cara-cara dan kerangka berpikir umat Islam. Pengertian al-Jābirī tentang syarat-syarat keabsahan ini dalam kritik nalar Arab, sesungguhnya mirip dengan proyek antropolog struktural-nya Levi-Strauss yang meneliti syarat-syarat kemungkinan kegiatan nalar manusia”.¹⁰

B. Era Kodifikasi Sebagai Titik Tolak Nalar Arab

Pada tingkat keretakan epistemologis (*al-qāṭi'ah al-ma'rāfiyah*), kebudayaan Arab berada dalam periode yang mengalami --meminjam istilah

⁸ *Ibid.*, h. 38.

⁹ *Ibid.*, h. 70.

¹⁰ M. 'Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, h. xxxiii.

Bachelard-- hambatan epistemologis yang ditandai dengan gagalnya melahirkan nalar baru. Konsekuensinya, struktur nalar yang menjadi kerangka referensial (*itār marjī'i*) kebudayaan itu tidak mengalami perubahan. Dalam konteks kebudayaan, posisi kerangka referensial ini sangat signifikan, karena berfungsi sebagai pangkal yang menjadi acuan seluruh cabang-cabang kebudayaan. Bahkan dalam lingkup kebudayaan Arab Islam, kerangka referensial ini tidak hanya berimplikasi dalam membentuk masa depan tetapi juga membentuk masa lampau.¹¹

Kerangka referensial ini turut membentuk masa lampau, khususnya Arab *jāhiliyyah*, karena gambaran tentang Arab *jāhiliyyah* yang dipahami umat Islam adalah gambaran yang dikonstruksi di era *tadwīn*. Bila era *jāhiliyyah* punya nilai khusus yang kita baca dalam literatur-literatur kebudayaan Arab, hal itu bukan karena faktor dirinya sendiri, tetapi berkat peran kalangan penafsir al-Qur'an awal yang meminjam masa *jāhiliyyah* sebagai rujukan bahasa dalam memahami kitab suci.

Selanjutnya, kapan dan bagaimana proses terbentuknya kerangka referensial yang tak lain adalah nalar Arab itu sendiri?. Dengan berpijak pada kitab-kitab klasik (*kutūb turāsiah*) menurut al-Jābirī nalar Arab terbentuk di era kodifikasi, yaitu era yang terbentang antara abad II dan III Hijriyah. Dimulai pada tahun 143 Hijriyah tepatnya pada masa zaman kekuasaan Bani Abbasiyah, yaitu masa pemerintahan al-Mansur yang memegang kekuasaan antara tahun 135 H – 158 H, telah berlangsung proyek konstruksi budaya secara massif dalam pengalaman sejarah peradaban Islam yang selanjutnya membentuk sebuah kerangka rujukan

¹¹ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī (1), Takwīn...*, h. 62.

bagi pemikiran Arab dengan segenap disiplin keilmuannya yang beragam.¹² Di masa itu para cendekiawan muslim melakukan pembaharuan, kodifikasi dan klasifikasi (*tadwīn wa tabwīb*) berbagai disiplin keilmuan seperti hadist, fiqh, tafsir, bahasa, dan sejarah termasuk penerjemahan tradisi pemikiran filsafat Yunani-helenisme (*'ilm awāil*) ke dalam bahasa Arab. Hal yang perlu kita perhatikan, istilah kodifikasi dan klasifikasi ilmu (*tadwīn al-'ilm wa tabwīb*) berarti saat itu ilmu telah ada bahkan berlimpah-ruah terdiri dari perpaduan berbagai pengetahuan, teks, interpretasi (*ta'wilat*), ilustrasi (*syurūh*) yang belum sistematis dan tertata. Saat itu, yang dimaksud ilmu pada dasarnya adalah hadist, beberapa ilmu lain yang terkait dengannya seperti tafsir dan fiqh termasuk ilmu-ilmu bantu seperti bahasa. Dengan kata lain, ilmu adalah sesuatu yang ditransmisikan (*marwīyat*) baik hadist, tafsir dan ilmu-ilmu agama lainnya yang dipertentangkan dengan akal (*ra'yu*). Maka proses *tadwīn wa tabwīb* dan peran seorang cendekiawan pada dasarnya terbatas mengumpulkan warisan-warisan pemikiran Arab Islam dan mengklasifikasikannya dalam bentuk disiplin-disiplin ilmu yang independen.¹³

Sekalipun demikian, proses ini tidak dapat berlangsung tanpa disertai penalaran (*ra'yu*) sehingga niscaya terjadi proses seleksi, eliminasi, otentifikasi, pengawalan dan pengakhiran. Dengan demikian, persoalannya tidak semata-mata konservasi warisan kultural Arab Islam dari kepunahan, tetapi sesungguhnya

¹² *Ibid.*, h. 62-63 dan dalam M. 'Abid al-Jābirī, *at-Turās wal Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*, cet. 1, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1991), h. 142.

¹³ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (I), Takwīn...*, h. 63-64.

adalah proses rekonstruksi warisan kultural dan menjadikannya kerangka referensial. Rekonstruksi ini nampak dalam bagaimana para ulama' menetapkan prinsip-prinsip dasar epistemologis yang mendasari metode mereka. Misalnya, dalam ilmu hadist yang menjadi standar validitas hadist bukan standar internal yang inheren di dalam hadist itu sendiri, tetapi valid menurut syarat-syarat yang ditetapkan para ulama' hadist. Boleh jadi secara faktual hadist itu valid, tetapi tidak valid menurut syarat-syarat ulama' hadist. Ketentuan semacam ini tidak hanya berlaku dalam ilmu hadist, tetapi juga ilmu-ilmu yang lain seperti tafsir, fiqh, bahasa maupun sejarah.¹⁴

Apa yang hendak dikemukakan di sini, bahwa sesungguhnya syarat-syarat itu bukan termasuk bagian ilmu yang ditransmisikan (*marwiyat*) tetapi hasil dari proses kreasi akal. Syarat-syarat validitas yang terbentuk di era kodifikasi dalam berbagai disiplin ilmu adalah pembentuk dan manifestasi utama dari nalar Arab itu sendiri.¹⁵ Inilah yang disebut Lalande dengan nalar terbentuk (*'aql mukawwan*), yang dalam prakteknya tidak bersifat monolitik dan tunggal, karena bagaimanapun juga proses rekonstruksi warisan Arab Islam di era kebudayaan berlangsung dengan cara dimana masa lampau diabadikan untuk kepentingan kekinian sementara realitas sosio-politis dan keagamaan saat itu sudah diwarnai dengan pluralitas kelompok dan beragam aliran. Pada akhirnya proses rekonstruksi berlangsung dalam persaingan dan pertarungan. Implikasinya, nalar terbentuk (*'aql mukawwan*) merepresentasikan pada tingkat ideologis dan

¹⁴ *Ibid.*, h. 64.

¹⁵ *Ibid.*, h. 65.

epistemologis (*sirā al-idiulūgi wa ibistimulūji*) yang dalam perumusannya tidak lepas dari syarat-syarat obyektif (*as-syurūt al-maudūiyah*) sebagaimana praktek wacana pada umumnya.

Dalam hal ini fokus perhatian al-Jābirī bukan semata-mata pada pertarungan ideologi dan politik yang terjadi, tetapi lebih pada pertarungan epistemologis, yaitu unsur-unsur yang membentuk “syarat-syarat validitas” yang masih tetap eksis dan berpengaruh hingga kini secara tidak sadar dalam bentuknya yang tersembunyi.¹⁶ Tepatnya pertarungan sejumlah *episteme* dalam lingkungan kebudayaan Arab dalam kaitannya dengan pembentuk nalar Arab epistemologis dan ideologis. Dalam hal ini al-Jābirī kadang-kadang memposisikan dirinya sebagai “*al-bahis al-ibistimulūji*” (pengkaji epistemologi) yang berhadapan dengan sejarawan ide-ide dan pengetahun (*mu’arrik al-‘ulūm*).¹⁷ Ini persis seperti yang dilakukan oleh Foucault yang mempertentangkan arkeologi dan studi *epistemenya* dengan sejarah ide-ide dalam bukunya *The Archeology of Knowledge* dan *The Order of Thing: An Archeology of The Human Sciences*.¹⁸

Al-Jābirī mengarahkan perhatiannya sebagai titik awal “sejarah pemikiran Islam” pada periode pembakuan dan pembukuan (*‘ashr tadwīn*) ilmu-ilmu keislaman di abad II Hijriyah (sekitar abad VIII Masehi) yang melatarbelakangi terbentuknya syarat-syarat validitas keabsahan tersebut. Pemikiran al-Jābirī ini tentu berbeda dengan tradisi sejarah pemikiran Islam klasik yang mematok masa

¹⁶ *Ibid.*, h. 66-70.

¹⁷ *Ibid.*, h. 63-64.

¹⁸ K. Bartens, *Filsafat...*, h. 312.

jāhiliyyah atau masa kelahiran Islam sebagai titik awal. Menurut al-Jābirī umat Islam mengetahui sejarah *jāhiliyyah* dan sejarah awal setelah “direkonstruksi” oleh periode *tadwīn*. Sehingga membatasi segala hal yang terketahui dan tidak diketahui tentang kedua fase tersebut. Signifikansi *tadwīn* dalam konteks ini adalah merupakan sebuah “rekonstruksi komprehensif dalam kebudayaan”.

Al-Dzahabī pernah menuturkan: Pada tahun 143 H, para ulama¹⁹ pada masa ini mulai mengumpulkan dan membukukan hadist, fiqih dan tafsir. Di Makkah muncul Ibn Juraij yang menulis satu buku, di Madinah ada Malik yang menulis *al-Muwatta'*, al-Auzāi di Syam, Ibn Abi 'Urubāh, Hammad Ibn Salamah dan lainnya di Bashrah, Ma'mar di Yaman, dan Sufyān al-Ṣaurī di Kufah. Pada masa itu pula Ibn Ishaq menulis *al-Maghāzī*, dan Abu Hanifah tentang fiqih dan *ra'yu*. Tak lama berselang muncul Husyaim, al-Laits dan Ibn Luhāyah, Ibn Mubārak, Abu Yusuf dan Ibn Wahab. Gerakan *tadwīn* dalam sejumlah disiplin keilmuan kian meluas dan bertambah banyak. Buku-buku bahasa Arab, leksikografi dan sejarah sudah diterbitkan saat itu, padahal sebelum masa *tadwīn* ini orang-orang hanya mengandalkan hafalan dan meriwayatkan ilmu pengetahuan dari naskah-naskah yang tidak tersusun rapi.¹⁹

Dalam pandangan al-Jābirī tentang kutipan di atas, seperti apa yang dikatakan oleh teks di atas dan apa yang tidak dikatakan (*not-said*), merefleksikan ketegangan antara beberapa jenis nalar yang muncul saat itu. Dan inilah yang dijadikan al-Jābirī sebagai titik tolak bagi kemunculan nalar Arab: *Bayānī*, *'Irfānī* dan *Burhānī*. Namun perlu diketahui, bahwa teks di atas yang menunjukkan secara eksplisit sebagai gerakan *tadwīn*, hanya melingkupi beberapa

¹⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Tārīkh al-Khulafā*, (Kairo, 1959), h. 115 Sebagaimana dikutip al-Jābirī dalam M. 'Ābid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī, Takwīn*,h. 62-63.

disiplin ilmu, seperti hadist, fiqih, bahasa, dan tafsir serta *sirāh nabawiyā* tepatnya ruang lingkup Sunnisme.

C. Kritik Epistemologi Nalar Arab

Nalar sebagaimana pengertian yang sudah dikemukakan diatas yang dipakai saat ini untuk menafsirkan, menilai dan memproduksi ilmu pengetahuan, adalah nalar yang tidak pernah berubah sejak awal diresmikan dari masa *tadwīn*, oleh sebab itu al-Jābirī[—] menegaskan perlunya membangun satu babak *tadwīn* baru agar kita bisa melampaui konservatisme jenis nalar tersebut yang tidak berubah sejak dua belas abad yang lalu hingga kini.

Berkaitan dengan proyek “Kritik Nalar Arab” al-Jābirī[—], yang akan menyusun bahas adalah, *pertama* apa yang disebut al-Jābirī[—] dengan *Nizām Ma’rāfi Bayānī* atau ‘*Aql Bayānī*. ‘*Aql bayānī* mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya, seperti *balagh* (ilmu keindahan bahasa), *nahwu* (gramatika bahasa arab), *fiqih* dan *ushul fiqh*, dan *kalam*. Basis-basis penalaran masing-masing disiplin ilmu tersebut, dilihat al-Jābirī[—] terbentuk dari faktor bahasa. Menurut al-Jābirī[—] bahasa bukan cuma berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berpikir, tapi lebih dari itu adalah satu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran; “sebuah sistem bahasa” (termasuk kosa kata, sistem gramatika dan semantiknya) 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.²⁰ Sistem bahasa semacam ini tampak jelas pada masa *tadwīn*, dimana terjadi pembakuan dan proses kodifikasi bahasa arab dari bahasa sehari-hari menjadi bahasa resmi dan ilmiah, dari bahasa lisan ke bahasa leksikon.

Kritik al-Jābirī yang utama didasarkan pada *qiyās*, yang merupakan dasar penalaran kaum Mutakallimin, Asy'ari'ah dan Mu'tazilah, serta kaum Fuqaha'. Penalaran semacam inilah yang disebut al-Jābirī dengan nalar *bayānī*. Penguatan konsep *al-ashl*, baik dari logika ayat suci maupun melalui konstruk berpikir "*ushūliyyah*", pada saat yang sama muncul pula sekian cabang-cabang (*furū'iyah*) yang diwajibkan mengikuti *al-ashl* tersebut. Betapapun jarak waktu yang memisahkan dan bagaimanapun canggihnya logika yang dibuat manusia, *ashl* tersebut tidak akan mudah diruntuhkan, yang sekaligus *ashl* merupakan hukum normatif yang tidak mungkin diubah.

Secara historis, kajian tentang *bayānī* telah dirumuskan secara sistematis di era kodifikasi dengan menjadikan teks agama sebagai *concern* utamanya. Dalam perkembangan lebih lanjut, ketika *burhānī* dan *irfānī* masuk ke dalam kebudayaan Arab dengan hubungan yang saling berbenturan termasuk dengan *bayānī*, maka sebagai *episteme*, *bayānī* bergerak dari kondisi tak sadar (spontanitas linguistik) kepada kondisi nalar, yaitu proses berpikir yang tunduk pada aturan-aturan tertentu. Berlangsungnya perdebatan diantara tokoh-tokoh *bayānī* dengan tokoh-

²⁰ M. 'Abid al-Jābirī, *Takwīn...*, h. 77 dan lihat juga "Karakteristik Hubungan Bahasa dan Pemikiran Dalam Tradisi Islam", M. 'Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, khususnya Bab III.

tokoh *burhānī* pada akhirnya semakin menambah tingkat kesadaran atas posisi *bayānī* sebagai metode dan sebagai cara pandang.²¹

Sejak awal perumusan *bayānī*, ia terbagi menjadi dua: Prinsip-prinsip penafsiran wacana (*qawānīm tafsir al-khitāb*), dan syarat-syarat produksi wacana (*Syurūt intāj al-khitāb*). Tokoh-tokohnya saat itu adalah Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H), Abi Zakariya Yahya bin Ziyad al-Farra' (w. 207 H) dan Abi Ubaidah Muammar bin al-Musanna (w. 215 H). Kajian-kajian yang mereka lakukan banyak menunjukkan kekhasan ungkapan-ungkapan *bayānī* khususnya dalam al-Qur'an dan bahasa Arab. Namun, prinsip-prinsip penafsiran wacana *bayānī* al-Qur'an baru dirumuskan oleh Syafi'i (w. 204 H). Beliau tidak semata-mata melihat wacana al-Qur'an dari perspektif *balagh* tapi juga melihat muatan-muatan hukum atau *fiqh*, jika sebelumnya *bayānī* dipahami sebagai kejelasan (*al-wudūh wa al-zuhūr*) atau penyingkapan (*al-Izhar wa al-Ifsah*), pada masa Syafi'i pemahaman *bayānī* berkembang menjadi '*ism Jami*', yaitu konsep yang mengacu kepada beragam makna yang mempunyai *ushūl* yang sama namun cabangnya berbeda. Dari sini Syafi'i menerapkan prinsip-prinsip penafsiran wacana khususnya terhadap al-Qur'an dengan meneliti tingkat *bayānī* dalam al-Qur'an. Menurutnya ada lima tingkatan. *Pertama*, *bayānī* yang tidak membutuhkan *bayānī* lainnya, yaitu apa yang dijelaskan oleh Allah melalui teks yang tidak memerlukan penjelasan lainnya. *Kedua*, *bayānī* yang sebagiannya bersifat global dan sunnah datang menjelaskannya. *Ketiga*, *bayānī* yang semuanya bersifat

²¹ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (2), *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahfiliyah Naqdiyyah li Nazm al-Šaqāfi al-'Arabī*. (Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, 1993), h. 13-14.

global dan sunnah menerangkan perinciannya. *Keempat*, *bayānī* sunnah dan *kelima*, *bayānī* ijtihad yang dilakukan melalui mekanisme *qiyās* dengan berdasarkan pada teks.²² Dengan demikian Syafi'i meletakkan dasar-dasar teori *ushūlī bayānī* yakni teori yang dimaksudkan membatasi dasar, mekanisme dan titik tolak pemikiran dengan kajian atas keragaman kata dan ungkapan dari segi penunjukan terhadap makna sebagai pilar utamanya.²³

Menurut al-Jābirī, kaum Mu'tazilah yang dikenal rasionalis masih tetap menggunakan daya akal guna kepentingan mengukuhkan *ashl* tersebut. Misalnya dilihat dari upaya mereka mengukuhkan *ashl* sebagai kemukjizatan para Nabi dengan meninggalkan hukum kausalitas. Begitu juga dengan teori atomisme (*Jauhar Fard*)-nya Asy'ari'ah yang ditujukan untuk mengukuhkan "intervensi Tuhan" dalam segenap perbuatan manusia tanpa mengakui kebebasan dan kemampuan manusia itu sendiri, dan teori tersebut juga dipakai untuk membenarkan prinsip *tajwīz* (keserbabolehan) dalam segenap fenomena alam, tanpa diikat dalam satu prinsip kausalitas.

Faktor-faktor epistemologis yang membentuk nalar *bayānī*, menurut al-Jābirī berangkat dari pertemuan beberapa disiplin ilmu -seperti diuraikan di atas- yang secara khusus terkait dengan hukum-hukum bahasa dan teks-teks agama, sehingga menjadi suatu *episteme* yang merupakan himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar). Pada

²² *Ibid.*, h. 30 dan M. Idris as-Syafi'ī, *al-Risālah*, Edisi Ahmad M. Syakir ttp: tnp., t.t, h. 26-34.

²³ *Ibid.*, M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (2), *Bunyah...*, h. 24-31.

tahap ini, al-Jābirī menganggapnya sebagai faktor-faktor ideologis pembentuk nalar *bayānī* yang pada gilirannya menentukan “syarat-syarat keabsahan” cara-cara berpikir. Hal ini dapat diamati dalam konteks posisi kalangan *bayānī* yang sedang berhadapan dengan “the other”, yaitu “’*Ulūm al-awāil*” (ilmu-ilmu kuno) dalam sejarah pemikiran Islam klasik. Ilmu-ilmu kuno ini berasal dari luar Islam, yang kemudian berlawanan dengan “al-’*Ulūm al-Naqliyah*” (*transmitted sciences*; ilmu-ilmu yang diriwayatkan dan didasarkan pada teks-teks agama).²⁴

Sebagai peneliti epistemologis, yang menjadi perhatian al-Jābirī adalah konfigurasi *episteme* macam apakah yang terbentuk ketika muncul proses penghadapan antara al-’*Ulūm al-Awāil* dan al-’*Ulūm al-Naqliyah*. Dalam konteks inilah relevansi munculnya faktor-faktor ideologis pembentuk nalar *bayānī*. *Episteme bayānī* telah melahirkan sebuah pandangan dunia, dan inilah dinamakan dengan “ideologi”. Ideologi ini kian berarti ketika diperhadapkan dengan ideologi-ideologi lainnya seperti dalam ‘*ulūm al-Awāil*. Model semacam ini dapat dilihat dalam tradisi pemikiran, mulai dari tradisi Yunani, Hellenisme, Persia Kuno, hingga warisan Hermetisme kaum sabaeen (*ṣabi’ah*). Al-Jābirī berpendapat bahwa kekeliruan kalangan *bayānī*, terletak pada usaha mereka yang menjadikan metode-metode peringatan (*tanbīh, i’tibār*) dalam al-Qur’an sebagai dasar-dasar penalaran dan logika berpikir. Namun itu dilakukan bukan dengan menjadikan teks al-Qur’an sebagai otoritas acuan lainnya, melainkan alam pikiran Arab badui. Alam pikiran ini diusung oleh bahasa Arab yang mereka angkat sebagai acuan normatif dan menentukan, dengan argumen bahwa al-Qur’an turun

²⁴ M. ‘Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, h. xliii.

dengan bahasa tersebut.²⁵ Dari tradisi ini, al-Jābirī[̄] mengamati kemunculan dua bentuk *episteme*, yakni 'irfānī[̄] dan burhānī[̄] yang terlibat konflik dengan *episteme bayānī*.

Selanjutnya al-Jābirī[̄] juga mengkritik tradisi 'irfānī[̄], baik yang dikenal dalam pemikiran tasawuf maupun dalam pemikiran Syi'ah, Isma'ili atau Imamiyah. 'Irfānī[̄] atau *gnosis* mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan "ilmu-ilmu kuno" ('*ulūm al-Awā'il*), yakni yang terdiri dari tradisi persia kuno, Hermetisme dan neo-Platonisme. Salah satu kritik utama yang dilontarkan al-Jābirī[̄] adalah bahwa "nalar"-nya kaum 'irfānī[̄] dibangun atas landasan dakwaan hubungan langsung dengan Tuhan yang dikenal dengan istilah mereka dengan sebutan *kasyf*, *musyāhadah*, *ittihād* atau *Jamī*'.²⁶ Pemikiran mereka dibangun bukan atas dasar penalaran terhadap bahasa agama, baik yang bersumber dari bahasa Arab badui maupun dari teks suci, melainkan atas dasar tradisi neo-Platonisme, Hermetisme dan kultur Persia pra-Islam. Sehingga nalar mereka adalah nalar yang curiga pada kemampuan akal.

Al-Jābirī[̄] menyebut tradisi 'irfānī[̄] ini dengan '*allā ma'qul al-'aqli* atau *al-'aql al-mustaqil*, yakni sebuah ideologi yang menggunakan argumen akal, tapi ujung-ujungnya tidak mengakui kemampuan akal manusia. Mengakui Tuhan melalui refleksi atas alam ini.²⁷ Tradisi 'irfānī[̄] menjadikan kandungan tradisi-tradisi pra-Islam sebagai "hakekat". Sebagai kandungan 'esoteris' (*bathīn*), dari

²⁵ M. 'Abid al-Jābirī[̄], *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (2), *Bunyah*..., h. 246.

²⁶ *Ibid.*, h. 251

²⁷ M. 'Abid al-Jābirī[̄], *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (1), *Takwīn*..., h. 159.

yang diungkapkan oleh teks-teks agama secara lahir (*ẓahīr*).²⁸ Ajaran ini disebarkan sejak awal oleh penganut agama Mani melalui orang-orang Persia dan Syi'ah, sehingga mendorong pihak penguasa Abbasiyah –waktu itu- melancarkan serangan balik terhadapnya dengan menggunakan kaum Mu'tazilah yang ajarannya saat itu merupakan ideologi mereka.²⁹ Adapun tokoh-tokoh yang cukup berkompeten dalam tradisi ini antara lain, Ikhwān al-Shafā (Syi'ah) dan kalangan Sufisme.

Sebagaimana uraian di atas tentang konflik atau benturan *episteme-episteme* dalam nalar Arab, al-Jābirī lebih banyak mempertentangkan nalar *bayānī* dengan nalar *'irfānī*, dari pada dengan nalar *burhānī*. Ia menarik garis batas antara *al-ma'qul al-dīnī* (rasionalitas agama) pada tradisi *bayānī* dan *al-la ma'qul al-'aqlī* (irrasionalitas yang rasional) pada tradisi *'irfānī*. Yang pertama disebut sebagai “rasionalisme Islam yang murni”, karena basis ideologinya memperoleh rujukan dalam al-Qur'an yang memperhadapkan antara ajaran tauhid dengan ajaran kaum musyrik Mekkah. Dimana al-Qur'an menggunakan dalil-dalil akal untuk membentuk argumen kalangan musyrikin (*politeis*) yang menjadikan patung-patung sebagai perantara menuju Tuhan. Di sinilah al-Jābirī menyebut para penganut tradisi *'irfānī* pada tingkat elit dan terpelajar Arab, menyerupai ajaran yang dianut kaum musyrik Mekkah ditingkat awam dan primitifnya. Mereka selain tidak mengakui kekuatan akal manusia, juga menganut kepercayaan tentang “perantara”, seperti Akal pertama, Roh universal, Nur Muhammad, yang lahir

²⁸ *Ibid.*, h. 190.

²⁹ *Ibid.*, h. 151 ini adalah faktor pembentuk ideologis *episteme 'irfānī*.

melalui emanasi, *tajallī* atau pancaran cahaya untuk mencapai Tuhan transenden.³⁰

Kedua tradisi *bayānī* dan *'irfānī* tersebut lebih banyak mendominasi pemikiran dunia Islam di belahan Timur, mulai dari Mesir hingga Persia. Sementara tradisi rasional atau *burhānī* mendominasi belahan Barat dunia Islam, yaitu wilayah Maghribi dan Andalusia. Dalam berbagai tulisannya, al-Jābirī lebih banyak menggunakan tradisi *burhānī* ini, penempatan *episteme burhānī* ini diantara kedua tradisi: *bayānī* dan *'irfānī*, menunjukkan keberpihakannya pada salah satu *episteme* yaitu *burhānī*.

Setelah al-Jābirī mengkritik kedua tradisi atau *episteme bayānī* dan *'irfānī* diatas, ia menawarkan nalar *burhānī* untuk menutupi kekurangan kedua *episteme* diatas, terutama nalar *burhānī*. Ketertarikan al-Jābirī pada *episteme burhānī* di belahan Barat dunia Islam, lebih dikarenakan perkembangan nalar *burhānī* di wilayah tersebut di dominasi persoalan-persoalan ilmu Kalam (yang dibatasi ruang lingkupnya oleh pemikiran *bayānī*). Sehingga pemecahan yang ditawarkan berasal dari tradisi *'irfānī* yang membenarkan penyatuan agama dan filsafat serta pengakuan terhadap ajaran emanasi (*al-Faidl*). Terutama sejak periode al-Farabī dan Ibn Sina, terlebih lagi ditangan al-Ghazālī dan sesudahnya. Logika Aristoteles hanya bersifat instrumental dan terlepas dari segenap pandangan dunia yang melingkupi sistem filsafat Aristoteles tersebut.³¹

³⁰ M. 'Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, h. xliii-xliv.

³¹ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī* (2), *Bunyah...*, h. 436-442.

Oleh sebab itu al-Jābirī lebih banyak mengkonsentrasikan pandangannya pada tradisi pemikiran Islam di belahan Barat dunia Islam, dimana disana lahir tokoh-tokoh semacam Ibn Hazm, Ibn Bajjah, Ibn Rusydi, al-Syatibī dan Ibn Khaldūn. Proyek mereka ini oleh al-Jābirī disebut *Ta'sis al-Bayānī 'ala al-Burhānī* (memberi landasan rasional bagi tradisi *burhānī*) yang mengkritik dasar-dasar epistemologis proses bernalar *bayānī* sejak masa *tadwīn*.³² Yang berlaku dalam pemikiran orang-orang Andalusia ini bukan lagi metode *qiyās* yang menjadikan teks dan masa lalu (*salaf*) sebagai otoritas, bukan lagi *atomisme* atau prinsip “keserbabolehan” yang mengingkari hukum kausalitas yang dinyatakan bertentangan dengan semangat rasionalisme dan kepastian ilmiah. Diatas landasan epistemologis *burhānī* (yang menggunakan logika Aristoteles) yang dimunculkan adalah metode *deduksi* (*istintāj, qiyās jami'*), induksi (*istiqrā'*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, juga *al-Maqāshid* (tujuan syari'ah).³³

Burhānī dalam bahasa Arab berarti “argumen yang definitif dan jelas”. Adapun dalam istilah logika, *burhānī* berarti “aktifitas intelektual untuk menetapkan kebenaran suatu proposisi melalui *istintāj* (penarikan kesimpulan secara deduktif) dengan berdasarkan proposisi lain yang telah terbukti kebenarannya”. Berbeda dengan nalar *bayānī* dan *'irfānī*, dalam pencarian pengetahuan dan menentukan pandangan dunia, *burhānī* bersandar pada kekuatan

³² *Ibid*, h. 551-552 dan lihat tulisan al-Jābirī tentang tradisi pemikiran rasional di Andalusia “Rasionalisme Islam: Sebuah Pembelaan” dalam M. 'Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, h. 147-171.

³³ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (2), *Bunyah...*, h. 552.

manusia baik melalui indera, pengalaman maupun proses rasional.³⁴ Dari pengertian ini kita bisa melihat pandangan Aristoteles, bahwa tidak semua *qiyās* adalah *burhānī*. *Qiyās* yang termasuk *burhānī* adalah *qiyās* ilmiah (*qiyās al-‘ilmī*). Untuk memenuhi standar *qiyās* sebagai *qiyās* ilmiah, harus memenuhi tiga syarat: *Pertama*, adanya term tengah sebagai kausa kesimpulan. *Kedua*, adanya keruntutan hubungan antara term tengah dan kesimpulan. *Ketiga*, kesimpulannya bersifat pasti dan tidak membuka kemungkinan lainnya.³⁵

Dalam mengkritik nalar *burhānī*, al-Jābirī mengajukan konsep “keterputusan epistemologis” (*al-qhati’ah al-ibistimūlūfīyyah*) antara pemikiran Islam di wilayah Timur dengan wilayah Barat. Disini ia ingin menunjukkan adanya peluang untuk membebaskan nalar Arab dari kungkungan otoritas teks, dari otoritas masa lalu, dan juga dari belenggu irrasionalisme. Otoritas-otoritas semacam inilah yang hingga kini masih mendominasi secara tidak sadar mekanisme dan pola-pola berpikir umat Islam, dengan apa yang disebutnya sebagai “syarat-syarat keabsahan” dalam proses bernalar umat Islam, baik melalui proses nalar *bayānī*, nalar *burhānī* maupun nalar *‘irfānī*, yang merupakan sisa dari konflik ketiga *episteme* tersebut. Hal ini terjadi di wilayah Timur dunia Islam. yang saat itu lebih dominannya -sejak al-Ghazālī- tumpang tindih antara ketiga *episteme* yang kemudian melahirkan cara-cara berpikir yang tidak lagi produktif tapi malah konsumtif. Terbukti secara material lebih dipengaruhi kandungan nalar

³⁴ *Ibid.*, h. 383-384.

³⁵ Tentang pandangan Aristoteles terhadap dunia serta keterangan tiga syarat *qiyās* ilmiah ini lihat M. ‘Abid al-Jābirī, *at-Turās wa al-Hadāsah*.... h. 385-393.

'*irfānī*', sementara itu metode *burhānī* yakni logika berlaku secara instrumental dan serta banyaknya justifikasi-justifikasi dari nalar *bayānī* dengan rujukan teks-teks agama.³⁶

Adapun unsur-unsur atau apa yang tersisa dari konflik ketiga *episteme* tersebut adalah otoritas teks dan lafaz, otoritas prinsip "keserbabolehan", dan otoritas *al-ashl* (asal, sumber, dasar), baik yang berada di masa lalu yang asli dan murni, atau yang berbentuk otoritas Imam atau Wali, maupun yang berbentuk dasar-dasar penalaran yang memungkinkan berlakunya *qiyās*.³⁷

Selain dari ketiga *episteme* tersebut, al-Jābirī juga mengkritik nalar politik Arab yang cukup mendominasi dunia politik Arab khususnya tentang masyarakat, negara dan agama. Adapun kritik nalar politik Arab yang bisa disebut sebagai *episteme* Arab-Islam, al-Jābirī menganalisisnya secara historis perjalanan politik Islam sejak masa Rasulullah hingga kini. Bila dalam kritik nalar Arab yang ditekankan adalah bagaimana akal memproduksi dan mereproduksi pengetahuan, maka dalam nalar politik ini yang digaris bawahi adalah proses berpolitik umat Islam untuk merebut dan mempertahankan kekuasaan. Yang dimaksud al-Jābirī dengan nalar politik Arab (*al-'Aql al-'Arabi*) adalah "batasan-batasan perilaku

³⁶ M. 'Abid al-Jābirī, *Bunyah...*, h.489-511

³⁷ *Ibid*, h. 560-561. Nalar Arab adalah nalar yang lebih banyak berinteraksi dengan lafaz-lafazh atau teks daripada dengan konsep-konsep; nalar ini tidak bisa berpikir kecuali dengan bertitik tolak dan merujuk ke sebuah *ashl* yang dibawa oleh otoritas masa lalu, dalam lafazh atau maknanya. Sedangkan mekanisme penalarannya dalam memperoleh pengetahuan -dan bukan memproduksi pengetahuan- berupa *qiyās*, baik yang berlaku dalam nalar *bayānī* maupun dalam nalar '*irfānī*', dan itu semua menjadikan ajaran-ajaran "keserbabolehan" sebagai prinsipnya, sebagai aturan umum yang mendasari metode berpikir dan pandangan dunia. *Ibid*, h. 564 dan dalam M. 'Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme...*, h. xlix, serta lihat M. 'Abid al-Jābirī, *al-Khiṭāb al-'Arabi al-Muā'sir: Dirāsah Tahliiliyah Naqdiyyah*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992)

politik beserta manifestasinya dalam kebudayaan Arab dan Islam sejak masa Rasul hingga kini”. Disini al-Jābirī³⁸ menghadapi persoalan, Islam sebagai *dīn* (agama) dan ataukah *daulah* (negara)?.

Sebagaimana yang dikemukakan diatas, bahwa al-Jābirī³⁸ menggunakan konsep “keterputusan epistemologis” dari tradisi pemikiran, begitu pula ia menggunakannya dalam soal hubungan agama dan politik. Ia meneliti beberapa point yang hingga kini masih mendominasi atau menjadi permasalahan dalam budaya politik demokrasi dan kebangsaan. Seperti dualisme *dīn* dan *daulah*, konsep *syura*’ dan pluralisme politik. Kritik al-Jābirī³⁸ terhadap dualisme *dīn* dan *daulah* ini, atau yang disebut al-Jābirī³⁸ dengan ide “sekularisasi” atau pemisahan antara *dīn* dan *daulah*, sebenarnya merupakan konstruksi yang keliru atas realitas, sebab ia tidak menggambarkan secara umum kondisi permasalahan yang dihadapi masyarakat Arab atau masyarakat Islam di beberapa wilayah dunia Islam, tapi justru lebih bersifat lokal.³⁸

Sementara konsep *syura*’ dalam pandangan al-Jābirī³⁸ tidak sama pengertiannya dengan “demokrasi”. Ia memahami adanya upaya untuk mempertautkan keduanya, yang sekan-akan sebagai dua sebutan yang sama maknanya. Misalnya pada tokoh Jamaludin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Konsep *syura*’ pada masa mereka ini tidak lebih dari proyek ideologis, yang merupakan bentuk afirmasi atas identitas diri dan apologi. Selain itu konsep *syura*’ kaum Salafī, sebagaimana tergambar dalam model sejarah Islam klasik,

³⁸ M. ‘Ābid al-Jābirī, *Wijbatu Nazrin Nahwa I’ādah Binā’ Qadāya al-Fikr al-‘Arabī al-Muā’sir*, Cet. 1, (Beirut: al-Markaz al-Šaqafi al-‘Arabī, 1992), h. 108.

yaitu bentuk pemerintahan Umar bin Khattab, adalah sebuah pemerintahan absolut tapi berkeadilan (*mustabid 'ādil*).³⁹ Sehingga konsep *syura'* dalam konteks tradisi Islam bukanlah suatu kekuatan penyeimbang yang bisa menggantikan dan menggusur kekuasaan absolut dan otoritas seorang khalifah atau penguasa. Yang bisa digusur hanyalah bentuk “otoriterianisme” yang tiranik dan menindas, yaitu “otoriterianisme yang tidak berkeadilan” dan bukan sistem despotik dan sistem otoriterianisme itu sendiri. Dengan demikian untuk menghindari perilaku tiranik dan ketidakadilan seorang penguasa melakukan *syura'* atau musyawarah dengan para ulama', para pemimpin kaum atau *ahlu al-Hallī wa al-Aqdī* tentang persoalan tertentu. Namun *syura'* dalam pengertian ini, tidak bersifat mengikat bagi penguasa, ia meminta pertimbangan dari mereka, dan keputusan akhir tetap berada ditangan dia. Al-Jābirī menegaskan lagi bahwa *syura'* tidak dijadikan doktrin politik yang harus diikuti atau sebagai syarat dalam jabatan khalifah, mereka mengkategorikan sebagai *makārīm akhlāq* atau *mahāsīn 'ādah* (perilaku atau kebiasaan yang baik dan pantas untuk diikuti).⁴⁰

Dari sini al-Jābirī kembali mengesahkan perlunya *tajdīd* (pembaruan), bukan hanya pada tingkat teori politik Islam, seperti *syura'*, *khilāfah* atau *bai'ah*, tapi *tajdīd* pada tingkat batas-batas, menentukan (*muhaddidah*) bagi munculnya teori-teori dan doktrin-doktrin politik tersebut. Dan itu bagi al-Jābirī tidak akan

³⁹ Ahmad Baso, “Problem Islam dan Politik: Perspektif “Kritik Nalar politik” M. 'Abid al-Jābirī”, Jurnal *Taswirul Afkar*, Edisi No.4, tahun 1999, h. 29-33.

⁴⁰ M. 'Abid al-Jābirī, *Wijhatu...*, h. 126.

mungkin terlaksana tanpa adanya negasi historis (*naḥy al-tārīkh*), yakni dengan mengadopsi alternatif-alternatif sejarah yang kontemporer untuk menggantikan ajaran lama. Maka lanjut al-Jābirī perlu melakukan kombinasi antara “kritik atas masa lalu” dan “kritik atas masa kini”. Kedua kritik tersebut pada akhirnya diarahkan pada unsur-unsur dan batas-batas yang menentukan dalam sejarah politik Islam.

BAB IV

REKONSTRUKSI ATAS RASIONALISME NALAR ARAB DALAM TRADISI DAN KEBUDAYAAN BANGSA ARAB

A. Kritik Nalar Arab Melalui Tradisi

Landasan umum yang menjadi titik pijak dan sekaligus menggerakkan pemikiran al-Jābirī¹ tentang tradisi adalah keprihatinannya terhadap kemunduran Arab dan dunia Islam pada umumnya. Menurutnya kegagalan kebangkitan Arab Islam salah satu penyebabnya tidak disertai dengan “kebangkitan nalar” (*‘aql gairu naḥīd*), artinya tanpa adanya proses evaluasi terhadap mekanisme, konsep dan pandangan-pandangan nalar klasik,¹ yang telah menjelmakan diri menjadi otoritas. Oleh karena itu, dalam rangka melakukan perubahan terhadap kenyataan ini, diperlukan “kritik nalar”² sebagai prasyarat mendasar dalam setiap proyek kebangkitan.

Mengapa ‘kritik nalar’ (*naqd ‘aql*) dan bukan ‘kritik pemikiran’ (*naqd al-fikr*) ?. Pilihan ini didasarkan pada pemahaman bahwa kata “pemikiran” (*al-fikr*) -khususnya bila dikaitkan dengan komunitas dan masyarakat tertentu seperti pemikiran Arab atau Perancis-- pada umumnya mengacu pada muatan-muatan

¹ M. ‘Abid al-Jābirī, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi* (1), *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989), h. 5.

² Istilah kritik sebenarnya sudah dipakai sejak masa renesance (1250-1600). Dalam tradisi filsafat ada beragam pemahaman kritik. Adakalanya kritik dipahami dalam arti Kantian, Hegelian, Marxian, dan Freudian. Adapun kritik yang dimaksud al-Jābirī adalah kritik untuk maksud praksis, yaitu melepaskan diri dari pemahaman dominan dan melakukan pembongkaran terhadap fakta kebudayaan Arab Islam dengan segenap cabang-cabangnya, lebih jauh kritik ini juga dimaksudkan untuk menunjukkan relatifitas konsep-konsep Nalar Arab dan sekaligus mengupayakan-

produk pemikiran yang dengannya masyarakat tersebut mengekspresikan *concern* dan ambisinya baik berkaitan dengan perilaku, gagasan kelompok, aspirasi sosial maupun politis. Dalam hal ini “pemikiran” (*al-fikr*) lebih mengacu pada pemikiran sebagai muatan produk (*al-fikr ka muḥtawā*). Ini berbeda dengan pengertian nalar (*‘aql*) yang mengacu pada perangkat memproduksi pemikiran (*al-fikr ka ādāh*). Namun demikian pemilahan ini tidak bersifat mutlak tapi semata-mata demi kepentingan metodologis karena sesungguhnya baik pemikiran sebagai produk maupun sebagai perangkat produksi, keduanya merupakan hasil dari pergesekan dengan konteks sosio kultural tertentu.³ Bagaimanapun juga setiap pemikiran berlangsung melalui bingkai kebudayaan tertentu sehingga setiap pemikiran disamping secara relatif mencerminkan realitas, juga dibentuk oleh kondisi geografis, dan sosial termasuk proses kultural yang berjalan sepanjang waktu dengan segenap konsep, ide, gagasan serta metode berpikir dan berargumentasi yang merupakan karakteristik kebudayaan masyarakat tersebut. Maka dikenal istilah “etnisitas kultural” (*al-jinsiyah as-saqāfiyah*) bagi seorang pemikir, yang berarti bahwa seorang cendekiawan dalam proses berpikirnya tidak keluar dari bingkai budayanya sendiri meskipun obyek pemikirannya berada di luar cakupan wilayah kebudayaannya. Dengan demikian, pemikiran apapun dalam proses produksinya terkait dengan struktur kebudayaan tertentu dan terbentuk di

terwujudnya diskontinuitas. *Ibid.*, h. 5. Dan dalam Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi, Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Cet. 2, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 53-56.

³ M. ‘Abid al-Jābirī, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī (I), Takwīn...*, h. 11-12

dalamnya mengikuti norma-norma budaya yang berlaku dimana salah satu normanya adalah sejarah.⁴

Dalam konsistensi alur semacam ini, penamaan “kritik nalar Arab” menemukan justifikasinya. Sebab, jika setiap nalar terkait dengan kebudayaan tertentu, maka ketika bicara kritik nalar, selalu akan menyisakan pertanyaan, ‘nalar’ yang terkait dengan dan terbentuk dalam kebudayaan yang mana? Dalam konteks ini tak lain adalah nalar yang terkait dengan dan terbentuk dalam kebudayaan Arab itu sendiri. Al-Jābirī sengaja tidak menggunakan istilah “kritik nalar Islam”, karena disamping alasan di atas, al-Jābirī memaksudkan Islam di sini sebagai peradaban dan bukan sebagai agama semata (*ka ad-dīn*). Maka sebenarnya pengertian “kritik nalar Arab” sama dengan “kritik nalar peradaban Islam”.⁵

Dengan pembedaan metodis nalar dan pemikiran, maka yang dimaksud dengan “nalar Arab” bersesuaian dengan apa yang disebut Lalande dengan nalar terbentuk (*‘aql mukawwan* atau *La raison contitutee*)⁶ yang terbentuk melalui dan

⁴ *Ibid.*, h. 12-13. Berbeda dengan al-Jābirī, menurut Abu Zaid norma utama dari kebudayaan adalah bahasa. Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī*, (Kairo: Sinā’ li an Nasr, 1992), h. 193.

⁵ M. ‘Abid al-Jābirī, *Qaḍāya al-Fikr al-‘Arabī (1) al-Mas’ālah as-Ṣaqāfiyah*, Cet. 1 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1994), h. 28 Dalam persoalan penamaan ini Arkoun dalam salah satu ceramahnya mengomentari “karena al-Jābirī hidup ditengah-tengah komunitas ortodoks (Arab, Maroko), ia agak kerepotan memberi judul bukunya, tidak heran kalau kemudian dia memilih nalar Arab dan bukan nalar Islam, namun yang dimaksud al-Jābirī adalah kedua-duanya. Dalam Lutfi Assyaukani, “Islam Dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme, Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam” *Jurnal Uhumul Qur’an*, No. 1, Vol. V. Th. 1994.

⁶ Lalande membagi nalar menjadi dua: (1) Nalar pembentuk atau *‘aql mukawwin* (*la raison constituante*), yaitu aktifitas intelektual yang membedakannya dari mahluk lain. (2) Nalar terbentuk atau *‘aql mukawwan* atau *la raison contitutee* yaitu himpunan prinsip-prinsip dasar dan aturan-aturan yang dijadikan landasan dalam proses pemikiran (secara tidak sadar). Dalam M. ‘Abid al-Jābirī, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī (1), Takwīn...*, h. 15.

di dalam kebudayaan Arab, yaitu himpunan prinsip-prinsip dasar dan metode yang berfungsi sebagai basis untuk memperoleh pengetahuan. Dengan demikian, nalar Arab dipahami sebagai *episteme* (*nizām ma'rafī*). Mengikuti Michael Foucault, *episteme* didefinisikan dengan sejumlah konsep-konsep, prinsip-prinsip dasar dan cara kerja untuk mencari pengetahuan dalam suatu penggal sejarah kebudayaan tertentu dengan struktur tak sadar yang dimilikinya.⁷ Dari definisi itu, paling tidak ada dua hal penting yang dapat digaris bawahi. *Pertama*, adanya struktur tak sadar, dan *Kedua*, penggal sejarah kebudayaan tertentu.

Terkait dengan yang pertama, adanya struktur berarti mengindikasikan adanya variabel tetap dan variabel berubah (*sawābit wa mutagayyirāt*). Variabel tetap adalah segala apa yang masih tetap hidup dalam diri orang muslim berupa konsep dan aktifitas pemikiran yang diperoleh dari kebudayaannya yang membentuk secara tak sadar epistemologis (*lā syu'ūr ma'rafī*), yang secara tak sadar berperan dalam mengarahkan gagasan-gagasan baik yang berkaitan dengan pemikiran maupun perilaku serta cara pandang mereka terhadap diri dan dunia. Sedangkan variabel yang berubah adalah apa yang telah dilupakan dalam kehidupan orang Arab. Diantara dua variabel itu, variabel tetap menempati posisi yang signifikan karena ia tidak lain adalah struktur nalar Arab itu sendiri.⁸

Hal ini secara langsung terkait dengan persoalan kedua yaitu “penggal sejarah kebudayaan tertentu” atau “era kultural” (*zamān saqāfī*). Meskipun

⁷ *Ibid.*, h. 37.

⁸ Konsep *lā syu'ūr ma'rafī* adalah konsep yang diadopsi dari Jean Piaget, seorang psikolog Perancis. Terinspirasi oleh Freud, Piaget menerapkan konsep ini untuk kasus individual, sementara al-Jābirī menerapkannya pada wilayah epistemologi budaya. *Ibid.*, h. 38-41.

menggunakan kata era (zaman) tetapi dalam konteks ini “era kultural” tidak terkait dengan ukuran waktu natural, rezim pemerintahan, peristiwa sosial maupun politis. Ukuran untuk menentukan batas era kultural adalah ada tidaknya “variabel tetap” dalam suatu kebudayaan yakni struktur nalar. Artinya selama belum menjadi diskontinuitas dan memunculkan struktur nalar baru, maka belum terjadi pergeseran era kultural. Dengan demikian era nalar sama pengertiannya dengan era kultural.⁹

Jika nalar Arab dipahami sebagai *episteme*, sementara *episteme* terkait dengan era kultural tertentu (yang dipahami secara sinkronik dan bukan diakronik)¹⁰ maka pertanyaan yang muncul, ada berapa era kultural yang telah dialami oleh kebudayaan Arab?. Pertanyaan ini dapat dijawab dengan menganalisa apakah telah terjadi keretakan struktur nalar atau keretakan epistemologis (*repture epistemologique*)¹¹ dalam kebudayaan Arab. Menurut al-Jabiri dalam kebudayaan Arab Islam belum terjadi keretakan struktur nalar dan oleh karenanya hanya ada satu era kultural, dengan kata lain gerak yang dialami

⁹ *Ibid.*, h. 39.

¹⁰ Dua istilah ini dikembangkan oleh Ferdinand Desaussure. Keduanya dari kata Yunani, *khronos* (waktu) dan dua awalan *syn* dan *din* masing-masing berarti “bersama” dan “melalui”. Maka dari itu sinkroni dapat dijelaskan sebagai “bertepatan menurut waktu” dan diakroni sebagai “menelusuri waktu”. Diakroni adalah peninjauan historis, sedangkan sinkroni menunjukkan padangan yang sama sekali lepas dari perspektif historis; sinkroni adalah peninjauan a-historis. Dalam K. Bartens, *Filsafat...*, h. 184 dan Kris Budiman, *Kosa Semiotika*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 23 dan 109.

¹¹ Istilah “keretakan epistemologis” dimunculkan oleh Gaston Bachelard (1884-1962) Salah seorang guru Michael Foucault. Menurutnya pengetahuan ilmiah merupakan buah hasil suatu proses yang bersifat historis dan regional. Akibatnya pengetahuan ilmiah diperoleh dalam suatu proses yang tidak kontinu. Sejarah ilmu pengetahuan ditandai dengan diskontinuitas. Dalam konteks ini Bachelard menciptakan istilah *repture epistemologique* yang merupakan pra-syarat mencapai kemajuan dalam ilmu pengetahuan. K. Bertens, *Filsafat...*, h. 166. Al-Jābirī menyebut istilah ini dengan “*al-qatī’ah al-ma’rafīyah*”. M. ‘Abid al-Jābirī, *Naqd al-‘aql al-‘Arabī (1), Takwīn...*, h. 49.

kebudayaan Arab adalah gerak di tempat (*harakat I'timad*) dan bukan gerak perpindahan (*harakah intiqai*)¹². Kenyataan ini erat kaitannya dengan orotiras model klasik, sehingga nalar yang diwarisi dari masa lalu tetap kokoh sebagai kerangka acuan baik dalam *nahwu* (yang disempurnakan Sibawaih), *ushul fiqh* (asy-Syafi'I), *sejarah* (Ibn Ishak, al-Waqidi), *mu'jam Arab* dan *'arud* (Khalil bin Ahmad), *ilmu kalam* (Wasil bin Ata'), pemikiran *fiqh*, *politik* dalam Kalam Syi'ah (Ja'far sadiq) yang semuanya dikodifikasikan di era *tadwin*.¹³ Upaya kebangkitan Arab kontemporer dalam konteks ini juga tidak melahirkan era kultural baru, sebab mekanisme yang dikembangkan bukan melakukan "keretakan epistemologis" terhadap masa lalu, tetapi justru membangkitkan apa yang telah lampau apa adanya.¹⁴

Dari paparan di atas dapat diungkap dengan jelas bahwa yang dimaksud dengan "kritik nalar" adalah "kritik epistemologis". Wilayah kritiknya, hanya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab dan yang lahir dalam lingkungan masyarakat Arab (geografis dan kultural tertentu). Kritik epistemologis ini dimaksud sebagai suatu kritik yang ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babakan-babakan sejarah tertentu, maka persoalan yang dominan adalah dikotomi makna / teks, *ashl/far'*, *majaz/haqiqah*, dan juga bahasa arab sebagai wadah pemikiran.

¹² *Ibid.*, h. 42. Kalau toh ada fase-fase sejarah misalnya era jahili, kemunduran dan era kebangkitan, akan berbeda dengan fase sejarah Barat yang melewati era klasik (Yunani), abad tengah, dan modern baik pada tingkat kesadaran sehingga tidak terjadi tumpang tindih antara yang lama dan yang baru, maupun pada tingkat keretakan epistemologis. Lihat, *Ibid.*, h. 48-53.

¹³ *Ibid.*, h. 42-43.

¹⁴ *Ibid.*, h. 50-51.

B. Tradisi Dan Proyek Kebangkitan Arab Kontemporer

Persoalan yang menjadi penyebab kegagalan upaya kebangkitan Arab adalah “otoritas klasik”, yang merupakan faktor yang paling bertanggung jawab atas kegagalan ini. Disebabkan ‘otoritas klasik’ ketika membangun model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, sehingga wacana yang berkembang mencerminkan interaksi dengan kemungkinan-kemungkinan intelektual (*mumkanat zihniyah*) yang dianggap seolah-olah sebagai kenyataan daripada dengan kenyataan itu sendiri. Model klasik membentuk memori, dan selanjutnya juga sisi emosional dan irasional yang menggantikan akal. Wacana yang dibangun bukan atas nama subjek sadar yang memiliki kebebasan dan personalitas yang utuh, tetapi atas nama ‘otoritas referensial’ yang menggunakan memori. Implikasinya sangat serius karena konsep-konsep intelektual yang dihasilkan tidak merefleksikan realitas, tetapi pada kenyataan lain yang dipinjam baik dari pemikiran Eropa yang mengacu pada realitas asing yang telah terwujud atau sedang terwujud, maupun dari pemikiran Islam abad tengah yang memiliki muatan spesifik. Dari sinilah terjadi pemutusan hubungan antara pemikiran dan objeknya. Akibatnya wacana yang dikembangkan penuh dengan paradoks-paradoks karena konsep yang termuat di dalamnya tidak terkait dengan realitas objektif tetapi dengan data-data mental yang sangat mungkin diwarnai oleh kondisi-kondisi kejiwaan emosional.¹⁵ Dengan kata lain ideologi yang dikembangkan misalnya oleh kaum Salafi kehilangan sisi epistemologisnya –

¹⁵ M. 'Abid al-Jābirī, *al-Khitāb al-'Arabi al-Mu'āshir*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyyah, 1992), h. 198-199.

sebagai hasil analisis ilmiah terhadap realitas- dan dipenuhi dengan muatan ideologis- berupa kepentingan, keinginan dan kehendak subjektif.

Hilangnya hubungan antara pemikiran dan realitas dalam ideologi Arab kontemporer menjadikan perselisihan-perselisihan teoritis maupun ideologis, bukan merupakan konsekuensi dari perbedaan penafsiran terhadap realitas Arab, tetapi mencerminkan perbedaan kerangka rujukan.¹⁶ Dalam konteks ini aktifitas pemikiran yang berkembang adalah *qiyās* (analogi) dimana model klasik dijadikan sebagai *ashl* untuk direkonsiliasikan dengan realitas kontemporer yang merupakan *far'*. Berberda dari aktifitas pemikiran "analitis" yang dalam prosesnya dibatasi oleh objek analisis, pemikiran rekonsiliatif (*taufīqi*) dibatasi oleh unsur-unsur wacana. Implikasinya, apa yang mungkin dan yang sesungguhnya dianggap sama dan berinteraksi dengan kemungkinan-kemungkinan intelektual seolah-olah dengan data-data realitas.¹⁷

Paparan diatas secara singkat menunjukkan adanya dominasi otoritas model klasik, masuknya mekanisme analogi memperlakukan kemungkinan intelektual sebagai realitas. Dan digunakannya ideologi untuk menutup cacat epistemologis dalam memahami realitas, merupakan karakteristik wacana Arab modern dan kontemporer. Karakteristik itu saling berhubungan secara struktural, dan apakah dianggap sebagai sebab atau akibat, semuanya terkait dengan tidak adanya personalitas Arab kontemporer atau apa yang disebut Gramsci dengan

¹⁶ *Ibid.*, h. 200.

¹⁷ *Ibid.*, h. 203.

“independensi historis yang sempurna” (*istiqlal at-tārikhi al-tām*) atau lebih tepatnya kegagalan mencapai independensi.¹⁸

Gambaran diatas mengindikasikan bahwa dalam pandangan al-Jābirī basis utama yang melatari problem tradisi dan modernitas adalah persoalan “kesadaran”. Dominasi peran ‘yang lain’, timbulnya *ambivalensi* serta kuatnya cengkraman ‘otoritas-klasik’ merupakan persoalan kesadaran yang menghambat proses kebangkitan. Menurut al-Jabiri, inilah yang disebut dengan ‘problematika teoritis’ (*iskāliyat nazriyah*) yakni himpunan atau sistem relasi yang didalamnya terjalin sejumlah persoalan yang saling terkait satu sama lain bagai benang kusut, sehingga tidak memungkinkan untuk diuraikan dan diselesaikan kasus per-kasus, dan malah tidak mungkin menerima penyelesaiannya kecuali dalam konteks yang menyeluruh dan total. Dengan batasan semacam ini maka model analisa dan tawaran yang mungkin diberikan berada dalam bingkai pemikiran teoritis semata.

Sebenarnya, tidak ada satupun teori umum yang mengungkapkan mekanisme lahirnya suatu kebangkitan dalam setiap waktu dan tempat. Namun demikian, dengan mengamati proyek kebangkitan yang pernah kita kenal, dapat dikatakan bahwa mekanisme kebangkitan diawali dengan seruan berpegang kepada tradisi ataupun tepatnya kembali kepada “prinsip-prinsip dasar”. Tetapi ini bukan dalam pengertian menjadikan ‘prinsip dasar’ dari masa lalu sebagai landasan kebangkitan yang dihadirkan sebagaimana adanya masa lampau yang

¹⁸ *Ibid.*, h. 204-206.

lebih dekat, kemudian melompat kemasa depan.¹⁹ Ketika konflik antara “unsur lama” dan “unsur baru” dalam suatu masyarakat mencapai tingkat tertentu, kekuatan sosial yang mewakili unsur baru berjuang demi tegaknya “yang baru” di atas “yang lama”. Ini dilakukan dengan mencari “prinsip-prinsip dasar” dalam masa lalu yang jauh, kemudian ditafsirkan dalam bentuk yang sesuai dengan nilai-nilai baru yang mereka perjuangkan. Pembacaan atas masa lampau yang jauh tampak memberi dasar-dasar baru bagi “unsur-unsur baru”. Sementara masa kini, dengan nilai, metode berpikir dan pergerakannya tampak seolah sebagai sesuatu yang menyimpang dari prinsip-prinsip diatas. Sehingga ‘masa kini’ dikritik demi membangun masa depan dan atas nama masa lalu.²⁰

Dengan demikian, mekanisme kebangkitan yang pada dasarnya mengacu ke masa depan, secara keseluruhan tidak menafikan atau mengingkari masa lalu. Sebaliknya, ia bertitik tolak dari suatu ‘kritik atas masa kini’ dan ‘masa lalu’ yang lebih dekat, dan kembali kepada masa lalu yang jauh yang dianggap orisinal atau otentik demi membangun proyek masa depan. Disini tradisi tidak dijadikan sebagai sesuatu yang beku dan statis, melainkan justru dijadikan sebagai sandaran untuk melakukan kritik dan melangkahinya. Dari sini kemudian dibangun harapan-harapan tentang masa depan dengan penuh keyakinan dan percaya diri, tanpa kegalauan atau merasa kehilangan sesuatu dan khawatir akan identitas diri yang akan tercerabut.²¹

¹⁹ M. ‘Abid al-Jābirī, *Iskālīyat al-Fikr al-‘Arabī al-Mu’āsyir*, (Beirut: Markaz Dirāsāi al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1994), h. 15.

²⁰ *Ibid.*, h. 64.

²¹ *Ibid.*, h. 68-69.

Mekanisme kebangkitan semacam, ini nampak jelas dalam kebangkitan Arab yang pertama yang diwujudkan oleh agama Islam,²² dan juga kebangkitan Eropa modern,²³ tapi tidak dengan Arab kontemporer. Berkebalikan dengan mekanisme kebangkitan, upaya kebangkitan Arab kontemporer diwarnai mekanisme pembelaan dalam rangka mempertahankan identitas dirinya dari ancaman pihak luar. Dengan demikian, proses kembali kepada ‘prinsip dasar’ dan upaya kembali menghidupkan tradisi yang semestinya berjalan secara kritis dengan tujuan melampaui masa lalu dan melompat ke masa depan, akhirnya bertabrakan dan tumpang tindih dengan proses berlindung ke masa lalu dan tradisi dihadapan pihak asing.²⁴ Disini, tradisi mengukuhkan otoritasnya sehingga menumbuhkembangkan wacana memori yang semakin jauh dari realitas. Titik tolak pemikiran bukan dari realitas tetapi memori yang diadopsi dari tradisi sehingga realitas kontemporer dibaca dari perspektif tradisi (*qir'ah turasiyah li*

²² Dari sumber-sumber yang ada terutama al-Qur'an, diketahui bahwa sebelum kedatangan Islam telah muncul kegalauan sosial dan metafisis. Kedua pihak yang bersengketa itu terdiri dari kaum elit Qurays penguasa ekonomi dan politik yang mewakili kekuatan “lama” dengan sejumlah jam'ah yang dikenal dengan kaum “*hunafa*” yang mendakwahkan ajaran tauhid yang berarti menyimpang dari ajaran keagamaan lama yang mengenal penyembahan berhala. Islam datang mendakwahkan ajaran *hanafiyah* dengan lebih kuat. Dengan sendirinya Islam terlibat konflik secara langsung dengan kekuatan dan konservatif dengan mendasarkan legitimasinya pada masa lalu yang dekat yakni nenek moyang. Sebaliknya Islam menyerukan kembali kepada “prinsip-prinsip dasar” yakni agama Ibrahim. Namun, tidak menghadirkan ulang sebagaimana dalam sejarah tapi menjadikannya tali penghubung sebagai tradisi yang otentik sebelum terjadi penyimpangan dan perubahan. Penyembahan berhala digantikan dengan tauhid. *Ibid.*, h. 64-66.

²³ Dalam proses kebangkitan Eropa modern terjadi mekanisme serupa yaitu mekanisme kembali ke prinsip-prinsip dasar sebagai acuan dan titik tolak, melalui aktifitas menghidupkan kembali warisan Yunani-Romawi abad ke-12 M yang kemudian menandai era kebangkitan “humanisme” suatu revolusi pemberontakan terhadap nilai-nilai Kristiani, termasuk gereja abad tengah. *Ibid.*, h. 67-68.

²⁴ *Ibid.*, 25-26.

at-turās).²⁵ Tak dapat dipungkiri, dengan sendirinya proses kebangkitan menemui jalan buntu.

Bagaimana persoalan ini mesti diselesaikan? *Pertama*, menyadari bahwa persoalan yang dihadapi adalah persoalan kesadaran maka perlu dilakukan "rekonstruksi kesadaran" atas masa lalu, masa kini serta hubungan keduanya (*I'adah bunyah al-way bi al-madī wa al-hadir wa al-'ilaqah bainahuma*). Upaya ini menuntut perencanaan (*tahtīt*) baik berkaitan dengan masa lampau maupun dengan masa kini. Perencanaan terhadap masa lalu artinya melakukan penulisan ulang terhadap sejarah dan merekonstruksinya sebagai tradisi yang kita jaga dan kita batasi kekuatannya. Sementara perencanaan terhadap masa depan artinya mempersiapkan syarat-syarat agar dapat menjadi lahan tumbuh kembangnya modernitas.

Dalam hal ini al-Jābirī menunjukkan wilayah persoalan yang mesti ditulis kembali meski ia tidak menjadikannya sebagai fokus utama kajiannya. *Pertama*, model sejarah pemikiran dominan yang hanya berupa pengulangan sejarah pemikiran itu sendiri dengan segala keterbatasan ilmiah dan metodologinya. *Kedua*, sejarah pemikiran Arab adalah sejarah pemikiran *firqah*, *tabaqah*, dan opini-opini bukan sejarah konstruksi dan formulasi pemikiran. *Ketiga*, sejarah berbagai disiplin ilmu yang saling terpisah, tanpa bentuk yang utuh dan sempurna, tidak menggambarkan segenap konflik dan fase-fase perkembangannya. Dari sini kita kehilangan *his tarikhi* sehingga yang baru dan yang lama sama-sama hadir

²⁵ M. 'Abid al-Jābirī, *at-Turās wal Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasāt*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-'Arabi, 1991), h. 50.

dengan tidak teratur. Keempat, sejarah dan kebudayaan Arab lebih terkait dengan tempat dari pada waktu sehingga keberadaannya tidak didasarkan pada pola hubungan yang lebih terkait dengan tempat dari pada waktu sehingga keberadaannya tidak didasarkan pada pola yang saling beruntun, bukan *sinkronis* tapi *a-historis*. Kelima, adanya keterputusan yang mendominasi hubungan antara sejarah pemikiran kita dengan sejarah pemikiran dunia, dari Athena, Roma, Florenca, Persia dan kembali ke Eropa dengan mengesampingkan peran kebudayaan Arab Islam²⁶.

Kedua, terjadinya mekanisme pembelaan diri yang berimplikasi pada dominasi otoritas klasik, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, semua terkait dengan tidak adanya personalitas Arab kontemporer. Berkait dengan persoalan kedua, maka harus ada upaya mencapai independensi dengan cara membebaskan diri dari 'otoritas referensial' baik model Arab-Islam abad tengah maupun model Eropa. Di sini apa yang dalam wacana Arab disebut dengan 'sirnanya yang lain' (*giyāb al-akhar*) sebagai kebangkitan tidak lagi dimaknai secara emosional tetapi dipahami sebagai upaya membebaskan diri dari otoritas 'yang lain' (*the other*).

Namun bukan berarti mengabaikan Barat dan tradisi. Membebaskan diri dari otoritas Barat artinya melakukan dialog kritis dengan kebudayaan Barat dengan memahami historisitasnya, relativitas konsep dan kategori-kategorinya dengan mengkaji dasar-dasar kemajuan Barat yang didasarkan pada ilmu dan rasionalisme kritis yang sudah semestinya ditanam didalam kebudayaan dan

²⁶ M. 'Abid al-Jābirī, *Iskāliyat...*, h. 38-39.

pemikiran Arab. Sedangkan pembebasan diri dari otoritas tradisi artinya mengkaji secara kritis dan melampauinya dimana hal ini tidak dapat terwujud kecuali dengan merekonstruksi strukturnya, menyusun kembali jalinan antara unsur-unsur serta hubungannya dengan kita. Dengan ini kita memulihkan historisitasnya, relativitas konsep dan kategori-kategorinya.²⁷

C. Rasionalisme dan Demokrasi Dalam Politik Arab

Metode yang dilakukan al-Jābirī dalam banyak kajiannya dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Perancis. Dalam pembacaannya terhadap tradisi, al-Jābirī menggunakan analisis struktural seperti dikembangkan Ferdinand de Saussure, meskipun ia tidak menyebutkan karya Saussure secara eksplisit sebagai rujukannya. Analisisnya terhadap *episteme* tidak dapat dipisahkan dari pemikiran *arkeologi* Foucault. Sedangkan upayanya melihat tradisi klasik dan menyusun kembali unsur-unsurnya agar kontekstual terhadap dirinya sendiri dan kontekstual terhadap kita (*qirā'ah mu'āsirah li at-turās*) nampak sekali kemiripannya dengan model dekonstruksi Derrida.

~ Al-Jābirī termasuk golongan pemikir reformistik yang menggunakan metode dekonstruktif. Secara umum, tipologi reformistik adalah kecenderungan yang meyakini bahwa antara 'tradisi' (*turās*) dan 'modernitas', kedua-duanya adalah baik. Persoalannya bagaimana menyikapi keduanya dengan adil dan bijak?. Sikap membuang salah satunya adalah tidak bijak, selain -kalau mau jujur- keduanya bukan milik kita, tradisi milik masa lampau dan modernitas milik Barat.

²⁷ *Ibid.*, h. 204-206.

Yang adil dan bijak adalah bagaimana mengharmonisasikan keduanya dengan tidak menyalahi akal sehat dan struktur rasional.²⁸

Gerakan reformistik dalam dunia Arab modern telah dimulai sejak Rifa'at Tahtawi dan al-Tunisi, puncaknya dalam diri Muhammad Abduh. Adapun pemikir Arab yang menggunakan pendekatan dekonstruktif kebanyakan berasal dari Maghribi (Maroko, al-Jazair, Tunisia dan Libia). Keterikatan intelektual pemikir Arab Maghribi dengan Perancis -dimana wilayah tersebut pernah menjadi daerah kolonialisme Perancis- bukan hanya sebatas bahasa, mereka juga terpengaruh dengan gerakan post-strukturalismenya Perancis. Bahkan hampir semua intelektual muslim Maghribi penganut paham strukturalisme khususnya yang concern terhadap pemikiran Islam dan ke-Araban, sebab problem yang dihadapi semuanya tentang bacaan atas tradisi (*turās*).

Ada dua figur utama dalam kelompok reformistik ini, yaitu, Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Ābid al-Jābirī. Penyusun disini akan membahas pemikiran salah satu tokoh tersebut yakni al-Jābirī.

Pada tahun 1948, kedua tokoh pemikir muslim ini sama-sama menerbitkan buku kritisnya, Arkoun menerbitkan "*Pour Une Critique de la reason Islamique*" (Kritik Nalar Islam) dalam bahasa Perancis, dan al-Jābirī menerbitkan "*Naqd al-'Aql al-'Arabi*" (Kritik Nalar Arab) dalam bahasa Arab. Keduanya berfokus pada problem yang sama yaitu bacaan terhadap tradisi Arab-Islam. Muhammad 'Ābid al-Jābirī menganggap penting kajian historisisme, dan keharusan menghadirkan

²⁸ A. Lutfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer", (Jakarta: *Jurnal Paramadina*, 1998), Vol. 1, No. 1, Juli-Des, h. 71.

tradisi (*turās*) adalah penting. Ditengah-tengah kritisismenya al-Jābirī menerapkan metode dekonstruksi dengan cara penganalisaan terlebih dahulu. Yang *pertama* harus dilakukan adalah menganalisa struktur bangunan yang mapan dengan mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang membuat dan menyatukan hubungan tersebut. *Kedua*, perombakan atau pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini usaha dekonstruksi dimaksudkan buat mengubah yang tetap kepada perubahan yang absolut dan kepada yang relatif, dan yang a-historis kepada historis.²⁹

Dalam bukunya "*al-Khitāb al-'Arabī al-Mu'āshir: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah*" (Wacana Arab kontemporer: Studi Kritik Analitik) terbit tahun 1992, al-Jābirī mengkaji pemikiran Arab modern, dengan perangkat analisa wacana, ia menunjukkan bahwa struktur nalar yang mendominasi para pemikir Arab di masa modern tidak jauh berbeda dari bentuk-bentuk bernalar berupa sisa-sisa yang diwariskan masa lalu, terutama dominasi *qiyās*. Lalu bagaimana mengubahnya?. Menurut al-Jābirī perubahan struktur nalar dan menggantikannya dengan struktur nalar yang lain tidak akan mungkin tercapai tanpa adanya sebuah praksis, yakni praksis *rasionalisme kritis* yang ditujukan kepada tradisi yang mewarisi segenap otoritas berpikir dalam bentuk bangunan yang tidak sadar.³⁰ Otoritas tersebut adalah otoritas teks, otoritas masa lalu, dan otoritas *qiyās*. Dan beberapa tokoh yang mengkritik otoritas semacam ini adalah Ibn Hazm dan al-Syatibī,

²⁹ M. 'Abid al-Jābirī, *al-Turās...*, h. 48.

³⁰ M. 'Abid al-Jābirī, *Naqd al-'Aql al-'Arabī (2), Bunyah...*, h. 568.

serta Ibn Rusyd. Dari mereka ini al-Jābirī berpijak untuk membangun rasionalisme tradisi.

Rasionalisme al-Jābirī adalah rasionalisme yang terkait dengan proyek nasionalisme Arab. Nasionalismenya pada berbagai tulisannya, dan seperti pengamatan para sarjana Arab, al-Jābirī adalah seorang nasionalis dan pengagum ide-ide dan tokoh-tokoh nasionalisme Arab. Maka wajar bagi seorang al-Jābirī mendambakan sebuah persatuan, minimal pada tingkat pemikiran dan epistemologis, sebelum mencapai pada tingkat empiris “persatuan bangsa arab” (*al-Wihdah al-‘Arabiyyah*) pada tataran sosiologis dan politis.³¹ Ideologi “persatuan Arab” ini bukan hanya diwujudkan pada tingkat sosiologi dan epistemologi bangsa Arab saat ini, tapi juga dalam sejarah masa lampau, dalam tradisi, dimana ia mencari unsur-unsur kemajuan dalam upaya merekatkan dan mempersatukan aspek-aspek kebudayaan Arab yang terpisah-pisah, sehingga memungkinkan untuk dijadikan pijakan ideologis “nasionalisme Arab”. Dan proyek “Kritik Nalar Arab”-nya merupakan realisasi dari keinginan dan cita-cita al-Jābirī.

Dalam pandangan al-Jābirī, bangsa Arab dengan nasionalisme dan ideologi “persatuan Arab” hanya akan bisa maju setaraf dengan bangsa-bangsa maju lainnya, bila mereka membangun kultur demokrasi dan semangat nasionalisme. Seperti yang diungkapkannya dalam karyanya “Kritik Nalar Politik Arab” (*Naqd al-‘Aql al-Siyāsiy al-‘Arabi*), yang bertujuan untuk mengedepankan kultur

³¹ M. ‘Abid al-Jābirī, *Takwīn...*, h. 52.

demokrasi dalam tradisi politik bangsa Arab dengan meninggalkan pola-pola tradisionalisme kultur berpolitik yang ditentukan oleh faktor-faktor suku (*qabilah*), ekonomi tributair (*ghanimah*), dan ideologi primordial (*'aqidah*). Persoalannya, mengapa rasionalisme dan demokrasi sebagai solusi atas jawaban persoalan-persoalan nasionalisme?

Al-Jābirī pernah mengungkapkan adanya dua kasus dalam sejarah Arab modern yang menjadikan bangsa Arab pesimis, ragu-ragu, dan bahkan mencibir masa depan demokrasi dan nasionalisme dunia Arab. Kekalahan bangsa Arab dalam perang tahun 1948 dengan Barat, membuat eksperimen demokrasi kehilangan legitimasinya. Sehingga membawa dampak perubahan politik dengan naiknya militer ke panggung kekuasaan di sejumlah negara Arab. Diawali naiknya Jamal Abdul Naser di Mesir. Wacana demokrasi dirontokkan dan digantikan dengan wacana “revolusi”. Ini terjadi sepanjang dekade tahun 1950-an sampai dengan 1960-an. Dan orang Arab ikut membantai demokrasi beserta konsep-konsepnya: liberalisme, dan kapitalisme atas nama revolusi dan sosialisme. Namun yang lebih parahnya adalah kekuasaan militer yang membantai hak-hak masyarakat sipil dan penegakan demokrasi.

Sementara itu kekalahan perang bangsa Arab dengan Israel di bulan Juli, 1967 mengakibatkan tersebarnya kultur irrasionalisme. Sejak kekalahan ini, rasionalisme “*nahdliyah*” abad ke-19 dan rasionalisme ideologi Nasserian menjadi buyar, dan ikutnya pihak imperialisme Barat dalam menjegal gerakan rasionalisme, membuat bangsa Arab tidak mengakui kemampuan akal manusia, apalagi percaya pada proyek rasionalisme dan semangat ilmiah pencarian ilmu pengetahuan. Dalam pengamatan al-Jābirī fenomena ini bukan hanya sikap

emosional terhadap tradisi yang tidak didasarkan pada prinsip rasional, tapi juga muncul kegemaran membangkitkan “warisan spiritual timur”, seperti yang dikenal dalam tasawwuf, munculnya gerakan Islamis yang berorientasi Salafi.

Bagi al-Jābirī demokrasi ialah atas penghargaan hak-hak individu dan kelompok, sedangkan rasionalisme ialah sebuah perilaku politik menjadikan akal, ukuran logika dan nilai-nilai etika sebagai prinsip dasarnya. Demokrasi dan rasionalisme (dalam politik) tidaklah mesti mengabaikan faktor Islam. Dalam konteks kebangsaan demokrasi dan rasionalisme politik, posisi Islam sangat signifikan, bahkan Islam merupakan “jiwa” (*ruh*) bagi bangsa Arab, muslim maupun non muslim. Maka dalam konteks membangun masa depan yang lebih cerah bagi tumbuhnya demokrasi, kebangsaan dan rasionalisme dalam politik, al-Jābirī menawarkan satu konsep pembaharuan pemikiran Islam, yang berintikan kritik atau keterputusan epistemologis (*al-qhātī'ah al-ipsitumulūjiyah*) dari tradisi yang dominan saat ini.³²

Salah satu tradisi yang dominan saat ini, menurut al-Jābirī adalah pemisahan antara *ulamā'* dan *umarā'*, antara rakyat dan tentara. Pemisahan ini adalah bagian dari proses sekularisasi yakni pemisahan antara fungsi kaum agamawan dan kaum politisi dan negarawan. Dan juga fungsi tentara dan rakyat pada umumnya. Sebagaimana dilukiskan tokoh fiqih dari mazhab Maliki, Ibn al-'Arabī : Di masa awal Islam, para *umarā'* merupakan *ulamā'* sekaligus, sedang rakyatnya adalah juga sekaligus anggota militer...namun kemudian Allah menghendaki yang lain dengan penuh kebijaksanaan-Nya. Para *ulamā'* akhirnya menjadi satu kelompok tersendiri, dan para *umarā'* dalam kelompok lainnya. Sementara rakyat berada di satu sisi, dan militer menempati posisinya sendiri dan sudah terpisah dari rakyat. Model negara semacam ini tidak mungkin dapat

³² M. 'Abid al-Jābirī, *at-Turās...*, khususnya Bab Pendahuluan dan *al-Khitāb...*, khususnya Bab I dan II serta dalam *al-'Aql al-Siyāsiy al-'Arabī*.

diwujudkan, sebab kondisi negara khalifah Mu'awiyah atau dikenal negara *futuhah* (masa Nabi dan Khulafaurrasyidin) secara spesifik menghendaki pengintegrasian semua elemen diatas. Dengan demikian, ide sekularisasi itulah yang hingga kini mempengaruhi dunia Islam. Dan yang tersisa hingga kini hanyalah penyelenggaraan negara atas dasar kemaslahatan dan rakyat secara umum, yaitu dengan cara menyertakan seluruh rakyat dalam memilih pemimpinnya, disertai kontrol kekuasaan sesuai dengan aturan-aturan yang berlaku dalam konteks politik modern, Inilah prinsip demokrasi yang didambakan al-Jābirī.

Namun yang jadi persoalan apakah demokrasi dalam pengertian modern yang menghendaki adanya pembagian kekuasaan "*syarik*" atau *power sharing* dapat diterima umat Islam?. Dengan mengambil salah satu karakteristik negara-negara dunia Arab, baik dimasa lalu maupun kini, kebanyakan mereka menafikan adanya *syarik* dalam kekuasaan. Sementara demokrasi mengharuskan adanya *syarik* dalam pemerintahan. Konsep *syarik* dalam politik menurut al-Jābirī adalah pembagian kekuasaan dan pengakuan terhadap pluralisme. Ini ditandai dengan munculnya banyak partai, beragamnya kelompok agama, dan etnis yang punya kepentingan masing-masing terhadap persoalan diatas, umat Islam pada dasarnya bisa menerima konsep *syarik* dalam demokrasi. Asalkan umat Islam bersedia melakukan pemikiran epistemologi dalam pemikiran politik, dan tidak bicara soal tauhid dalam politik, apalagi mencampurkan antara tauhid sebagai doktrin keyakinan dan tauhid dalam arena politik.

Di sinilah pada akhirnya pemikiran Islam Arab kontemporer dituntut untuk melakukan kritik sosial, kritik ekonomi, dan nalar politiknya serta nalar spekulatif (*'Aql Mujarrad*). Tanpa adanya beberapa kritik semacam ini dengan semangat ilmiah, maka pembicaraan tentang wacana *nahḍah*, kemajuan dan persatuan Arab akan berakhir sebagai impian dan angan-angan belaka.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan yang dapat penyusun ringkas dari penelitian diatas adalah sebagai berikut:

1. Yang dimaksud dengan nalar Arab adalah *la raisson constituee* ('*aql mukawwan*) yaitu himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum (berpikir) yang ditentukan atau dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai *episteme* oleh kebudayaan Arab. Pengertian yang baru di telinga kita ini terjadi disebabkan oleh perubahan yang muncul di bidang psikoanalisa dan linguistik struktural. Yang perlu digaris bawahi dari pengertian diatas adalah kata "secara tidak sadar" atau "ketidaksadaran". Ketidaksadaran ini berarti himpunan konsep-konsep, persepsi, dan kegiatan penalaran yang menentukan pandangan orang-orang yang berafiliasi dengan kebudayaan tentang alam, manusia, masyarakat, dan sejarah. Dalam pengertian ini nalar menemukan wujudnya sebagai sebuah *episteme* atau sistem berpikir. Maka sebagai ukuran untuk menentukan batas-batas *episteme* tersebut dikenal dengan "syarat-syarat keabsahan" (*syurūt al-sihah*) pengetahuan. Adapun "syarat-syarat keabsahan" ini merupakan sesuatu yang tidak sadar, dilihat dari hubungan kebudayaan dan nalar yang berafiliasi dengannya. "Ketidaksadaran" yang berarti juga "syarat-syarat keabsahan" tersebut hingga kini masih mendominasi cara-cara dan pola berpikir umat Islam, baik secara masif maupun secara tidak sadar. Secara epistemologis

nalar Arab yang menjadi landasan berpikir umat Islam-Arab hingga kini menurut al-Jābirī terdiri dari empat *episteme*; yaitu, *bayānī*, *irfānī*, *burhānī* dan *politik*. Dan sebagai peneliti epistemologis al-Jābirī mengkritik keempat *episteme* tersebut atau yang lebih dikenal dengan kritik nalar Arab-nya.

2. Kritik nalar Arab yang dimaksud al-Jābirī adalah kritik yang berbentuk kritik epistemologis. Kritik utamanya didasarkan pada *qiyās* yang merupakan dasar penalaran *bayānī*. Nalar *bayānī* sejak perumusannya terbagi menjadi dua; yakni prinsip-prinsip penafsiran wacana dan syarat-syarat menafsirkan wacana. Pertemuan beberapa disiplin ilmu (kalam, fiqh, ushul fiqh dan lain-lainnya) yang secara khusus terkait dengan hukum-hukum bahasa dan teks-teks agama, merupakan faktor pembentuk epistemologis nalar *bayānī*. Kritik al-Jābirī terhadap nalar *bayānī* adalah kekeliruan mereka yang terletak pada usaha mereka yang menjadikan metode *tanbih*, *i'tibar* dalam al-Qur'an sebagai dasar-dasar penalaran dan logika berpikir. Namun itu dilakukan bukan dengan menjadikan teks al-Qur'an sebagai otoritas acuan lainnya yaitu dalam pikiran Arab badui, sehingga mereka menganggap al-Qur'an (sebagai rujukan) turun dengan bahasa tersebut. Dari tradisi ini muncullah dua bentuk nalar atau *episteme* dalam nalar Arab yaitu, nalar *irfānī* dan *burhānī*, yang keduanya terlibat konflik dengan nalar *bayānī*. Al-Jābirī menyebut tradisi *irfānī* sebagai *al-'aql al-mustaqīl*, yakni sebuah sistem ideologi yang menggunakan argumen akal, tapi ujung-ujungnya tidak mengaku kemampuan akal manusia. Sebaliknya mereka mengakui Tuhan melalui refleksi atas alam ini. Tradisi ini pada tingkat elit dan terpelajar Arab

menyerupai apa yang dianut kaum musyrik Mekkah pada tataran awam dan primitif, selain tidak mengakui kekuatan akal manusia, juga menganut kepercayaan melalui perantara yang lahir melalui emanasi dan *tajalli*. Tradisi *bayānī* dan *'irfānī* diatas lebih mendominasi dunia pemikiran Islam di belahan Timur, sementara di wilayah Barat Islam yang mendominasinya adalah tradisi *burhānī*. Nalar *burhānī* inilah yang menjadi tawaran al-Jābirī dalam kritiknya terhadap kedua nalar untuk menutupi kekurangan kedua nalar diatas. Disinilah tampak keberpihakan al-Jābirī pada salah satu *episteme* yaitu *burhānī*. Perbedaan nalar *burhānī* dengan kedua nalar tersebut dalam pencarian pengetahuan adalah bersandarnya nalar *burhānī* pada kekuatan akal (panca indera) manusia. Namun disisi lain al-Jābirī juga mengkritik nalar *burhānī* ini. Dalam kritiknya, ia mengajukan konsep “keterputusan epistemologis” antara pemikiran Islam di wilayah Timur dengan wilayah Barat Islam. Pada tahap ini terdapat peluang untuk membebaskan kungkungan dari otoritas teks, otoritas masa lalu, dan belenggu irasionalisme. Otoritas-otoritas semacam inilah yang mendominasi pola berpikir umat Islam ‘secara tidak sadar’ yang berhubungan dengan ‘syarat-syarat keabsahan’. Diantara ketiga *episteme* atau nalar diatas terjadi konflik yang menyebabkan adanya unsur-unsur atau sesuatu yang tersisa, yaitu otoritas teks dan lafazh, prinsip keserbabolehan, dan otoritas *ashl*. Adapun bentuk kritik epistemologi al-Jābirī lainnya dalam nalar Arab adalah kritik nalar *politik*, maksudnya adalah batasan-batasan perilaku politik beserta manifestasinya dalam kultur Arab dan Islam sejak masa Rasul hingga kini. Penekanannya pada kritik ini adalah proses berpolitik umat

Islam untuk merebut dan mempertahankan kemerdekaannya. Melalui konsep “keterputusan epistemologis” dari tradisi pemikiran, kritik nalar politiknya diarahkan pada persoalan dualisme *dīn* dan *daulah*, konsep *syurā'* dan pluralisme politik. Terhadap dualisme tersebut, ia menganggap sebagai konstuksi yang keliru atas realitas, sementara konsep *syurā'* tidak sama pengertiannya dengan demokrasi. Dari sinilah ia menegaskan perlunya suatu babak *tajdīd* (pembaruan) pada tingkat batas-batas, teori-teori dan faktor-faktor penentunya dalam sejarah politik Islam.

3. Basis epistemologis yang melandasi problem tradisi dan modernitas adalah persoalan kesadaran, timbulnya *ambivalensi*, kuatnya otoritas klasik. Problem inilah yang merupakan penghambat proses kebangkitan Arab yang disebut al-Jābirī dengan ‘problematika teoritis’. Maka perlu dilakukan suatu pengkajian historis secara totalitas, dengan tidak mengingkari masa lalu, maka kita harus bertolak dari suatu ‘kritik atas masa kini’ dan ‘kritik atas masa lalu’, demi membangun proyek masa depan. Disinilah letak signifikansi pembacaan tradisi melalui kritik nalar. Akan halnya dengan upaya kebangkitan Arab kontemporer yang diwarnai dengan pembelaan untuk mempertahankan identitas dirinya dari pihak luar, yang diperlukan adalah rekonstruksi kesadaran atas masa lalu dan masa kini serta hubungan keduanya. Upaya ini memerlukan perencanaan terhadap masa lalu yang artinya menulis ulang sejarah dan merekonstruksinya sebagai tradisi yang ada dan perencanaan terhadap masa depan ialah mempersiapkan syarat-syarat keabsahan agar dapat menjadi lahan tumbuh kembangnya modernitas. Semua upaya diatas hanya

dapat dilakukan dengan cara praksis rasionalisme kritis. Sebagai seorang tokoh reformistik yang menggunakan dekonstruksi sebagai metodenya, dalam menyikapi persoalan tradisi dan modernitas secara adil dan bijak adalah bagaimana mengharmonisasikan keduanya dengan tidak menyalahi akal sehat dan struktur rasional. Rasionalisme al-Jābirī sangat terkait dengan nasionalisme Arab atau persatuan Arab. Ideologi persatuan ini diwujudkan pada tingkat sosiologis, epistemologis, dan tradisi. Dimana unsur-unsur yang terpisah ini akan dijadikan suatu pijakan ideologi bagi rasionalisme bangsa Arab, dan bisa maju setara dengan bangsa lainnya haruslah dibangun sebuah kultur demokrasi dan rasionalisme. Demokrasi yang dimaksud al-Jābirī adalah penghargaan atas hak-hak individu dan kelompok, sementara rasionalisme merupakan suatu perilaku politik yang menjadikan akal, ukuran logika, dan nilai-nilai etika sebagai prinsip dasarnya. Secara umum pemikiran Islam Arab kontemporer harus melakukan kritik sosial-ekonomi, kritik nalar politik, dan kritik nalar spekulatif (*'aql mujarrad*) sebagaimana yang telah diuraikan diatas, demi untuk kemajuan dan persatuan bangsa Arab.

B. Saran-Saran

Sebagaimana hasil penelitian diatas setelah diperhatikan, maka disini dikemukakan saran-saran sebagai berikut:

1. Mendialogkan Islam dan realitas merupakan upaya yang harus terus dilakukan secara kontinu. Setidaknya ada tiga komponen yang ikut andil dalam hal ini: masa lalu (tradisi), diri kita, dan realitas modern. Upaya mengharmonisasikan

ketiga komponen tersebut bukanlah persoalan mudah untuk dilakukan. Di satu sisi, diantara umat Islam ada yang terjebak dalam otoritas tradisi sehingga menghadapi kenyataan dengan memori sejarah, dan di sisi lain ada yang menolak tradisi pada Barat. Realitas atau kenyataan ini dapat kita lihat diberbagai pendidikan agama (pesantren) tradisional di beberapa wilayah di negara kita, yang lebih banyak berkecimpung dengan tradisi, tanpa adanya dialog yang kritis. Begitu juga yang terjadi di sebagian mahasiswa IAIN yang cenderung meninggalkan tradisi dan mengadopsi pemikiran-pemikiran Barat. Dalam hal ini al-Jābiri menawarkan jalan tengah bagaimana menyikapi problem ini dengan semangat kritisisme beserta cara dan polanya kritiknya. Barangkali disini umat Islam perlu merekonstruksi kesadaran, pola berpikir (epistemologi) dalam mengkaji sebuah pengetahuan, guna mendekatkan kedua titik ekstrim tersebut dan merumuskannya berkaitan dengan upaya membangun masa depan yang lebih memadai.

2. Kesenjangan antara tradisi dan modernitas dalam persoalan pemikiran dan kultur, yang menghambat proses kebangkitan sebuah bangsa, harus segera diambil tindakan tegas bukan cuma membuat strategi dan perencanaan untuk masa depan kebudayaan kita, tapi juga perencanaan untuk masa lalu kultur kita sendiri, dengan mendekatkan padanya watak historisitas dan temporalitas, dan menjadikan tradisi tersebut kontekstual dengan kekinian melalui pembacaan rasional dan kritis. Dari sini perlunya kita melakukan penulisan ulang sejarah kebudayaan dan pemikiran kita dengan semangat kritis, rasional, dan historis. Upaya ini dalam rangka mempersiapkan satu lahan yang cocok

dan subur bagi proses kontekstualisasi ide-ide modern dalam pemikiran dan kebudayaan kita. Dari sini pula kita akan mengubah konsumtifitas kemodernan menjadi produktifitas kemodernan secara mandiri. sehubungan dengan ide cemerlang al-Jābirī “kritik atas masa lalu dan masa kini”, kita perlu mencobanya untuk membangun sebuah babak *tadwīn* baru yang dapat digunakan sebagai pijakan untuk melangkah ke arah masa depan yang lebih cerah.

Demikianlah paparan tentang kritik epistemologi nalar Arab. Terlepas dari kekurangannya, tulisan ini merupakan hasil yang maksimal bagi penyusun sebagai bagian dari ikhtiar untuk mewujudkan sistem berpikir dan cara pandang terhadap dunia dan isinya secara kritis, obyektif dan rasional. Akhirnya kebenaran itu sendiri ada pada pikiran kita masing-masing.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Jābirī, Dr., M. 'Abid, *Naqd al-'Aql al 'Arabi (1); Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- , *Naqd al-'Aql al 'Arabi (2), Bunyah al-'Aql al-'Arabi, Dirāsah Tahfīliyah Li Nazm al-Saqafī al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabiyah, 1993.
- , *Naqd al-'Aql al 'Arabi (3); al-'Aql as-Siyāsī al-'Arabi, Muhaddāṭuhu wa Tajalliyātuhu*, Cet. 1, Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabi, 1992.
- , *Wijhatu Nazrin Nahwa I'ādah Binā Qadāyā al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āsir*, Cet. 1, Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabi, 1992.
- , *Qadāyā al-Fikr al-'Arabi (1), al-Mas'alah as-Saqafah*, Cet. 1, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.
- , *Iskāliyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āsir*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.
- , *al-Khitāb al-'Arabi al-Mu'āsir*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.
- , *al-Fikr Ibn Khaldūn; al-Aṣḥābiyyah wa al-Daulah: Ma'ālim Naẓhāriyah Khaldūniyyah fī al-Tarīkhi al-Islamī*, Beirut: Markaz al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.
- , *at-Turās wal Hadāsah: Dirāsah wa Mubāqasyah*, Beirut: Markaz al-Tsaqafī al-'Arabi, 1991.
- , *Post Tradisionalisme Islam*, alih bahasa Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas ?*, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (penyt.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, cet.1 Yogyakarta: LKiS, 1996.

- Ali, Atabik dan Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, cet. 3, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1998.
- Arkoun, M., *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- , *Arab Thought*, alih bahasa Yudian W. Aswin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LAPMI, 1996.
- , *al-Fikr al-Isamiyah: Qirā'ah Ilmiah*, Beirut: Markaz al-'Ilmi al-'Arabi, 1987.
- Arifin, Winarsih dan Farida Soemargono, *Kamus Perancis-Indonesia, Dictionary Français-Indonesia*, Jakarta: P.T. Gramedia, 1996.
- Assyafi'i, Muhammad Idris, *al-Risalah*, Edisi Ahmad M. Syakir, ttp: tt.
- Assyaukani, Lutfi, "Islam Dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme; Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", Jurnal *Ulumul Qur'an*, No, 1, Vol. V, Th. 1994.
- , "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Dalam Jurnal *Paramadina*, No. 2, 1998.
- Baso, Ahmad, "Islam dan Post Modernisme: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" M. Abed al-Jabiri", Jurnal *Epistema*, No. 2/th 1999.
- Baso, Ahmad, "Problem Islam dan Politik: Perspektif "Kritik Nalar Politik" M. 'Ābid al-Jābiri", Jurnal *Taswirul Afkar*, edisi No. 4, tahun 1999.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Bakker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- , *Metode Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999.
- Bartens, K, *Filasafat Barat Abad XX, Jilid II, Perancis*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Budiman, Kris, *Kosa Semiotika*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Budi Hardiman, Fransisco, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Cet.2, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Hanafi, Hassan, *Dirāsah Islāmīyah*, Mesir: Anglo al-Misriyah, 1981.

-----, *at-Turās' wa at-Tajdīd Maufiqunā min al-Turās al-Qadīm*, Kairo: Markaz al-‘ilm, 1980.

Martin, Richard C., “Imagining Islam and Modernity: The Appropriation of Rationalism by Muslim Modernist”, *Makalah* dalam conference on Islam and Society in Southeast Asia, Jakarta, 1995.

Oxford Advanced Learner’s Dictionary, Cet. 4, Inggris: Oxford University Press, 1998.

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. 4, Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1995.)

Sunardi, St., “Membaca al-Qur’an Bersama Arkoun”, dalam Johan Hendrik Meuleman (penyt.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, cet.1 Yogyakarta: LKiS, 1996.

Sing Mehra, Pratap MA dan Drs. Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional*, Bandung: Bina Cipta, 1946.

Tharabishi, George, *Nazhāriyah al ‘Aql: Naqd Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*, London Dār al-Saqi, 1996.

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, di edit oleh I, Milton Cowan, cet.3, London dan Libanon: Otto Harrassowita, 1994.

Zaid, Nasr Abu Hamid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīni*, Kairo: Sina’i an-Nasr, 1992.

RIWAYAT HIDUP

Nama : H. Zulfikar

Tempat/Tag. Lahir : Siak Sri Indrapura Riau, 03 Nopember 1977.

Jenis Kelamin : Laki-laki

Pekerjaan : Mahasiswa

Status : Belum Kawin

Nama Orang Tua : a. Ayah : H. Ibnu Khaldun
b. Ibu : Hj. Darina

Alamat Asal : Jalan Sisingamangaraja no: 147 a, Bagan Batu
Rokan Hilir Riau. Telpon; 0765-51511

Alamat Yogyakarta : Jalan Pedak Baru no: 425 c Karang Bendo Bangun Tapan
Bantul Yogyakarta.

Riwayat Pendidikan :

- ❖ SDN 002 Siak Sri Indrapura Riau, tamat tahun 1990
- ❖ MTsN “Wali Songo” Ngabar Ponorogo Jawa Timur, tamat tahun 1993
- ❖ MAN Laboratorium IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tamat tahun 1996
- ❖ Masuk Jur. AF, Fak. Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1996

Pengalaman Organisasi :

- ◀ Pelajar Islam Indonesia (PII) 1994
- ◀ Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) 1996
- ◀ Badan Perwakilan Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN SUKA 1999
- ◀ Lembaga Pengkajian Ilmiah Ikatan Pelajar Riau Yogyakarta (IPRY) 2001



DEPARTEMEN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telp. 512156 Yogyakarta

PUNTI SEMINAR PROPOSAL SKRIPSI

Nama : Zulfikar
NIM : 96512215
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan : AF
Semester : IX
Tahun Akademik : 2000/2001

Telah mengikuti Seminar Proposal Skripsi tanggal : 4 November 2000

Terdapat : Kritik Epistemologi Nalar Arab Menurut Muhammad 'Abid al-Jabiri

Perubahan Judul :

Yogyakarta, 4 November 2000
Ketua Jurusan



H. Muzairi, MA
150150215586