

DILEMA TRADISI DAN MODERNITAS TELAAH ATAS “KRITIK NALAR ARAB” MUHAMMAD ABID AL-JABIRI

Oleh: Izzuddin Washil

Dosen Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon

ABSTRACT

Al-Jabiri denominated his interpretation project of the Arabic tradition as the Arabic reasoning critique (*naqd al-aql al-arabi*). The project began from his concern over the present reality of the Arab and Islamic world which arguably is still underdeveloped and his desire to present a new thought methodology as a tool to get out of the slump and awaken to the preferred reality.

Al-Jabiri differentiated two traditions, one that refers to the *tadwin* of Islam as part of Islamic-Arabic tradition and the other referring to and departing from the European Renaissance (modernity). The gap between "what was there" (the traditions of our past) and "what is here" (Western civilization) is growing wide and steep.

This condition, according to him, made most of us miss the romanticism of our past, but at the same time there is a desire to break away with that tradition. This is the condition that has spawned "a Split Consciousness" of the Arab society, torn between subjective and objective factors, between the ideological burdens and the objective historical reality which is increasingly far from the ideal progress of modern civilization.

In the context of modern-contemporary Arab thought, the tendency of literal-textualist thought, (read: tendency of traditionalism) can in fact be referred — though partly — to the framework *bayani* reasoning system, as well as other trends in favor of modernity based on *burhani* reasoning system as something that comes from the outside, that goes through the translation process in the *tadwin* period.

The attraction between the two tendencies of tradition and modernity, according to Al-Jabiri, should be used as the realization of a new *tadwin* moment, with the new size, standard, and enlightenment, on a single principle: "modernization" (reform of thought, *tahdits*) requires the fulfillment of the prerequisites of "traditionalization" (back to tradition), and similarly "traditionalization" requires the fulfillment process of "modernization."

Key words: Critique of Arab reason, tradition and modernity, burhani, bayani, "irfani

A. Pendahuluan

Ada tiga macam kritik nalar yang menjadi kajian Al-Jabiri dalam “bacaan”nya terhadap tradisi Arab yakni: *Nalar Epistemologi*, *Nalar Politik* dan *Nalar Etika*. Nalar

yang pertama berhubungan dengan cara mengetahui atau memproduksi pengetahuan (sistem pengetahuan). Nalar yang kedua berbicara tentang cara berkuasa dan menguasai. Dan nalar yang ketiga berbicara mengenai masalah baik dan buruk (sistem nilai) (Baso, 2002: 75-76).

Untuk proyek kritik nalar Arab ini, Al-Jabiri secara khusus telah menyusun beberapa kitab yang membahas persoalan ini, di antaranya adalah *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi* dan *al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi*. Dua kitab yang pertama dimaksudkan membahas nalar epistemologi, sedangkan dua kitab berikutnya mengenai nalar politik dan nalar etika (Baso, 2002: 73).

Semula, istilah kritik nalar Arab (*naqd al-aql al-arabi*) yang digunakan Al-Jabiri untuk proyek pemikirannya ini merupakan “judul besar” dari trilogi karyanya di atas (*takwin al-'aql al-'arabi*, *bunyah al-'aql al-'arabi* dan *al-'aql al-siyasi al-'arabi*), karena karya *al-'aql al-akhlaqi al-'arabi*-nya baru terbit belakangan.

Proyek Al-Jabiri ini—sebagaimana proyek pemikiran Arab modern-kontemporer yang lain, seperti Mohammed Arkoun, M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh, Hashim Shaleh, Hassan Hanafi dan sederet pemikir lainnya (Baso, 2002: 61-84) – sebenarnya berkaitan dengan masalah pembacaan (*qira'ah*) terhadap tradisi yang diwarisi oleh dunia Arab dari masa lalunya dan penyikapannya terhadap masa kininya (modernitas). Dua entitas (tradisi dan modernitas) inilah yang tampaknya berkembang dalam wacana “kebangkitan (*nahdlah*) pemikiran Arab kontemporer” dan menjadi perhatian khusus kalangan pemikir Arab kontemporer dalam usahanya merekonstruksi dunia Arab, terutama setelah kekalahan Arab dari Israel pada tahun 1967 (Boullata, 2001: 1-3).

Usaha ini telah mengambil berbagai bentuk, seperti konferensi, seminar, tulisan: buku maupun artikel serta publikasi lainnya. Issa J. Boullata dalam bukunya *Dekonstruksi Tradisi*, merekam sebagian dari usaha ini, yakni “Konferensi tentang Otentisitas dan Pembaruan dalam Kebudayaan Arab Kontemporer” di Kairo tanggal 4-11 Oktober 1971, yang diselenggarakan oleh *Arab League, Culture and Scientific Organization* (ALESCO) dan konferensi berikutnya yang diselenggarakan di Kuwait pada tanggal 7-12 April 1974 yang difasilitasi oleh Universitas Kuwait dan asosiasi alumninya dengan tema: *The Crisis of Civilizational Development in the Arab Homeland*. Pada konferensi pertama—karena dipersiapkan dengan tergesa-gesa—hanya menyajikan 8 makalah dan tidak banyak intelektual Arab terkemuka yang diundang. Baru pada konferensi berikutnya cakupannya agak lebih luas dan terorganisir, yang menyajikan 22 makalah dari intelektual-intelektual Arab terkemuka dan dikomentari oleh pemikir-pemikir lain, dibahas dan dievaluasi (Boullata, 2001: 17-35).

Setelah menjelaskan pokok-pokok pikiran dari beberapa penyaji makalah dalam konferensi ini, Boullata kemudian menghadirkan juga—secara singkat—dalam bukunya tersebut beberapa pemikiran Arab kontemporer yang mempunyai orientasi proyek yang sama, di antaranya adalah pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri.

Tulisan ini ingin menghadirkan kembali pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri tersebut, masih secara singkat tetapi berusaha menyajikan beberapa pokok pemikiran utamanya terutama yang berkaitan dengan masalah tradisi, kritik nalar Arab, dan tawaran metodologinya.

B. Riwayat Hidup dan Latar Belakang Sosial

Muhammad Abed Al-Jabiri sebagaimana para pemikir lainnya mempunyai latar belakang yang khusus yang menjadikannya berbeda dengan ragam kultur yang dilaluinya. Beliau dilahirkan di kota Fejj (Fekik) Maroko pada tahun 1936, saat perkembangan politik dunia Islam masih belum menentu terutama negara-negara di kawasan Maghribi, Marokko, Tunisia dan al-Jazair. Maka tidaklah mengherankan jika Al-Jabiri muda tumbuh dalam ranah lingkungan politik, sebab keluarganya adalah pendukung utama partai Istiqlal. Keaktifannya dalam wilayah politik sebagai basis kegiatannya memberikan pengaruh yang besar dalam konteks pemikiran politiknya terutama berkenaan dengan kondisi politik bangsa Arab yang terbelakang, baik di Timur maupun di Barat. Bagi Al-Jabiri, keterbelakangan bangsa-bangsa Arab terjadi karena cara pikir mereka yang belum sepenuhnya sesuai dengan semangat ajaran Islam.

Pendidikan Al-Jabiri dimulai dari lingkungan keluarga dan secara formal ia masuk sekolah agama, sekolah swasta nasionalis (*Madrasah Hurrah Wathaniyah*) milik kelompok pergerakan kemerdekaan. Dan pada tahun 1951-1953, ia melanjutkan SMU negeri di Casablanca. Selanjutnya seiring dengan kemerdekaan Marokko, ia masuk sekolah tinggi Arab bidang ilmu pengetahuan terapan/alam. Sekitar tahun 1959, ia belajar di Universitas Damaskus Syiria. Dan tahun berikutnya, ia menjadi salah seorang mahasiswa tahun awal bagi Universitas Muhammad V di Rabbat, Maroko yang baru dibuka, dan ia tuntaskan pada tahun 1967 untuk gelar Master dan tahun 1970 untuk gelar Doktor. Untuk kedua program tersebut ia mengambil konsentrasi pemikiran Ibn Khaldun, seorang ilmuwan Islam abad pertengahan dan berasal dari Maroko.

Karir ilmiahnya diawali tatkala ia mengajar filsafat di SMU dan menjabat bidang evaluasi dan perencanaan pendidikan. Ia termasuk salah seorang dari tim perencana pembuatan naskah untuk pelajaran pemikiran dan filsafat. Di samping itu, kegiatan tulis menulis terus ia tekuni—salah satunya dengan menerbitkannya dalam bentuk buku atau artikel. Kondisi tersebut di atas memberikan kontribusi luas bagi perkembangan karir intelektualnya terutama di era enam puluhan dan awal tujuh puluhan.

Dewasa ini seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, yang menempatkan negara Arab dalam kondisi terbelakang, Al-Jabiri telah memberikan angin segar untuk kebangkitan Arab dan Islam. Seruannya untuk memahami kembali al-Quran dan Hadis Nabi dalam konteks kekinian memberikannya tempat yang khusus bagi pemikir dan mahasiswa yang belajar Islam pada era sekarang. Dengan demikian, mungkin tidak salah kalau kita menempatkan pemikirannya sehaluan dengan pemikiran para pemikir yang telah lebih dulu dikenal di Indonesia seperti Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi atau Fazlur Rahman.

C. Turats (Tradisi) dalam Pandangan Al-Jabiri

Kata “Turats” (Tradisi) dalam pengertiannya yang sekarang menurut Al-Jabiri, tidak mendapatkan padanannya yang tepat dengan bahasa Arab klasik maupun bahasa di luar bahasa Arab, seperti bahasa Inggris dan Perancis yang dari keduanya banyak diambil sejumlah istilah, ungkapan dan konsep-konsep dalam rangka mengisi proyek kebangkitan Arab. Kata “turats,” “mirats,” maupun segenap derivasinya yang berasal dari huruf *wa*, *ra*, *tsa*, dalam wacana Arab klasik selalu merujuk ke makna harta dan

pangkat atau kebangsawanan. Demikian juga bahasa asing yang dianggap berkaitan dengan pengertian “turats” yakni *heritage* dan *patrimoine*. Kedua istilah ini tidak mengandung makna “turats” sebagaimana dipahami sekarang. Malah keduanya mirip dengan kandungan pengertian turats yang berlaku dalam konteks bahasa Arab klasik, yakni yang berarti warisan yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal kepada ahli warisnya.

“Turats” dalam pengertiannya yang sekarang lebih merujuk kepada pengertian “warisan kebudayaan dan pemikiran.” Dalam perkembangannya, konsep “Turats” ini dilihat bukan saja sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan peninggalan masa lampau, tapi sebagai “bagian dari penyempurnaan” akan kesatuan dan ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syari’at, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, kerinduan dan harapan-harapan. Atau dalam uraian lain, soal kehadiran generasi pendahulu ke zaman generasi penggantinya, soal kemunculan masa lalu ke dalam masa kini. Ia berdiri sebagai satu kesatuan dalam dimensi kognitif dan dimensi ideologisnya, berdiri sebagai satu kesatuan dalam fondasi nalar dan letupan-letupan emosionalnya, dalam keseluruhan kebudayaan Islam (Al-Jabiri, 2000: 1-6).

Selanjutnya kata Al-Jabiri, sebagai warisan masa lalu, Turats menemukan kerangka rujukan historis dan epistemologisnya pada masa *tadwin* (periode kompilasi dan kodifikasi ilmu-ilmu agama dan bahasa pada abad ke-2 dan ke-3 H.) yang membentang panjang hingga masa kemandekannya bersamaan dengan bangkitnya imperium Usmani pada abad ke-10 H./16 M. tepat bersamaan dengan tumbuhnya *Renaissance* di Eropa ketika itu (Al-Jabiri, 2000: 17).

Dari sini kemudian ia membedakan dengan jelas antara tradisi (Turats) yang mendapatkan rujukannya pada masa *tadwin* tersebut sebagai (bagian dari) tradisi Islam-Arab dengan tradisi lain yang merujuk pada dan berangkat dari *Renaissance* Eropa (modernitas). Jurang pemisah antara “yang ada di sana” (tradisi masa lalu kita) dan “yang ada di sini” (peradaban Barat saat ini) kian bertambah lebar dan curam. Kondisi ini menurut Al-Jabiri, membuat sebagian dari kita rindu kepada romantisme masa lalu kita, namun pada saat yang sama terdapat keinginan untuk melepaskan diri dan putus hubungan dengan tradisi itu. Inilah kata Al-Jabiri, yang telah memunculkan “Kesadaran yang Terbelah” masyarakat Arab. Terbelah antara faktor-faktor subjektif dan faktor-faktor objektif, antara beban ideologis dalam kesadaran orang Arab dan kenyataan sejarah objektif mereka yang kian jauh dari momen kemajuan peradaban modern yang diimpikan (Al-Jabiri, 2000: 17-18).

Adanya “Kesadaran yang Terbelah” dari masyarakat Arab inilah sebenarnya yang merangsang Al-Jabiri untuk menawarkan metodologinya dalam persoalan membaca tradisi (Turats). Tetapi sebelum menguraikan metodologi tersebut, terlebih dahulu kita akan melihat sebagian dari isi tradisi (Turats) itu sendiri yang menurut Al-Jabiri telah membentuk dan membawa masyarakat Arab pada pola dan cara berpikir tertentu. Dengan demikian, dari ketiga kritik nalarnya di atas yakni nalar epistemologi, nalar politik dan nalar etika, yang menjadi pembahasan hanya nalar epistemologi: nalar yang berhubungan dengan sistem pengetahuan, nalar yang telah membentuk cara pikir masyarakat Arab.

D. “Kritik Nalar Arab” Muhammad Abid Al-Jabiri

Menurut Al-Jabiri, masa *tadwin* yang merupakan kerangka rujukan historis tradisi (turats), tidak hanya sekadar proses pembukuan dan pembakuan disiplin-disiplin keilmuan—pada masa inilah bahasa Arab dibakukan, beberapa disiplin keilmuan Islam seperti hadis, fiqh dan tafsir dibentuk dan dirumuskan, termasuk penerjemahan tradisi pemikiran filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab—tetapi lebih daripada itu, ia merupakan sebuah rekonstruksi budaya secara menyeluruh, dengan segenap yang dikandung proses tersebut, baik yang berupa eliminasi, suplementasi, dominasi, pembungkaman, manipulasi dan penafsiran, yang kesemuanya dipengaruhi oleh faktor-faktor ideologis dan faktor-faktor sosio-kultural yang beragam. Pada gilirannya proses rekonstruksi budaya ini secara tidak disadari merasuk, mempengaruhi dan membentuk pola dan cara pikir masyarakat Arab (Al-Jabiri, 2000: 59-61). Inilah yang dimaksud “nalar Arab” oleh Al-Jabiri:

Kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau katakanlah sebagai aturan epistemologis (Al-Jabiri, 2001: 15).

Pengertian ini didasarkan pada kategorisasi akal menurut Lalande, seorang pemikir asal Perancis. Lalande—sebagaimana dikutip Al-Jabiri—membagi akal ke dalam dua kategori. Pertama, ‘*aql al-mukawwin (la raison constituante)* dan kedua, ‘*aql al-mukawwan (la raison constituee)*. ‘*Aql al-mukawwin* adalah kemampuan manusia yang sudah inheren dalam dirinya (*al-malakah*) untuk mengeluarkan dasar-dasar yang bersifat umum dan *dharuri* berdasarkan atas penemuan relasional antar segala hal. Keberadaan akal ini berlaku secara universal karena ada pada setiap orang.

Sedangkan ‘*aql al-mukawwan* adalah sekumpulan dasar-dasar dan prinsip-prinsip yang menjadi pedoman bagi *istidlal* kita. Keberadaan akal ini berbeda-beda dari daerah satu dengan daerah lain atau dari satu waktu ke waktu yang lain. Dari kedua macam akal ini, Al-Jabiri menunjuk yang kedua untuk pengertian akal dalam proyek “*Naqd al-‘Aql al‘Arabi*”nya (Al-Jabiri, 2001: 15).

Al-Jabiri kemudian mengelompokkan nalar Arab ini ke dalam tiga kelompok: nalar *burhani* (episteme rasional yang berasal dari Yunani), *bayani* (episteme bahasa yang berasal dari kebudayaan Arab), dan nalar ‘*irfani* (episteme gnosis yang berasal dari tradisi Persia dan Hermetis) (Al-Jabiri, 2000: 59-60). Nalar yang pertama adalah bentuk nalar yang menurutnya perlu dikembangkan oleh kaum Muslim kini, sedangkan kedua nalar yang terakhir menjadi sasaran kritiknya.

E. Nalar Burhani, Bayani dan ‘Irfani: Selayang Pandang

Menurut Al-Jabiri, sistem nalar yang berkembang di wilayah Barat dunia Islam (Mahgribi dan Andalusia) berbeda dengan sistem nalar yang berkembang di bagian Timur dunia Islam (Masyriq). Istilah yang digunakannya adalah *nalar burhani* untuk sistem nalar yang berkembang di dunia Barat Islam.

Sedang dalam pembacaannya pada sistem nalar yang berkembang di dunia Timur Islam, Al-Jabiri membaginya menjadi dua macam nalar: *nalar ‘irfani* dan *nalar bayani*. Keduanya mempunyai kecenderungan yang berbeda. Jika yang pertama mempunyai julukan “kaum esoteris,” karena mengakui penyingkapan hakikat

pengetahuan dan hakikat ta'wil yang muncul langsung kepada mereka atau melalui para Imam mereka, yang kedua mendapat julukan “kaum literalis-eksoteris,” karena berpegang teguh pada makna eksoteris dan lahiriyah wahyu agama. Kelompok ini tidak mengakui ta'wil kecuali dalam batas-batas yang dimungkinkan sistem bahasa.

Pada tingkat ideologi-politik, perseteruan keduanya tampak pada perseteruan atau konflik antara Sunni-Abbasiyah di Iraq dan tradisi pemikiran Syi'ah-Fathimi di Mesir. Benturan dan konflik tersebut, menurut Al-Jabiri, tidak hanya terbatas pada tataran ideologi-politik, tetapi juga menitik pada tataran epistemologi (Al-Jabiri, 2000: 106-108), sebagaimana yang telah melahirkan perbedaan *episteme* atau sistem nalar (*'irfani* dan *bayani*) tersebut.

a. Nalar Burhani

Al-Jabiri meringkas perkembangan pemikiran di Andalusia dan Maghribi (dengan Cordova sebagai pilar utamanya) menjadi dua periode: periode penegasan eksistensi dan jati diri, yang dipelopori oleh Ibn Hazm dan periode kedewasaan dan kematangan dengan Ibn Rusyd sebagai eksponen utamanya. Pembahasan berikut hanya berkenaan dengan ciri-ciri pokok yang membedakan keduanya.

1. Literalisme Ibn Hazm

Bagi Al-Jabiri, literalisme Ibn Hazm ini berbeda dengan literalisme yang berkembang di kalangan pengikut *nalar bayani*, karena Ibn Hazm membangun epistemologinya dalam rangka merekonstruksi tradisi *bayan* dengan memberi landasan *burhani*. “Landasan *burhani*” yang dimaksud adalah metode penalaran Aristoteles beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya. Di antara pilar-pilar landasan *burhani* yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, dalam membangun proyek pemikirannya, Ibn Hazm bertolak dari prinsip epistemologis berikut: “Tiada jalan untuk mencapai dan memperoleh sebuah pengetahuan kecuali melalui dua cara: melalui postulat-postulat aksiomatik yang diberikan akal dan persepsi inderawi dan melalui prinsip-prinsip penalaran yang berasal dari aksioma akal dan persepsi inderawi tersebut” (Al-Jabiri, 2000: 126-127).

Prinsip ini sangat mengedepankan potensi akal dan persepsi inderawi. Sementara dalam syari'ah, menurutnya perlu dibedakan antara apa yang bisa dijangkau oleh akal dan yang tidak bisa dijangkau olehnya. Dan jika tidak ada nash, maka harus dicari dan dirumuskan satu dalil atau pembuktian rasionalnya, yakni dengan cara meneliti secara induktif teks-teks agama, lalu menarik satu keputusan hukum darinya untuk kemudian dipakai sebagai satu dari kedua premis dalil tersebut. Premis-premis nalar tersebut terbagi menjadi empat bagian:

Pertama, dua premis yang masing-masing merupakan teks agama; *kedua*, dua premis yang salah satunya merupakan teks agama sedangkan lainnya adalah postulat logika a priori; *ketiga*, dua premis yang salah satunya merupakan hasil *ijma'* dan lainnya adalah perintah agama untuk menaati produk *ijma'*; *terakhir*, dua premis yang salah satunya merupakan hukum universal sedang

lainnya adalah kondisi spesifik yang merupakan cabang dari hukum universal tersebut.

Kedua, sebagai konsekuensi dari prinsip yang pertama, dalam membangun kembali tradisi *bayān* atas dasar tradisi *burhān*, ia tidak memakai tradisi ‘*irfan* dalam lingkungan proyek pemikirannya. Ia menyerukan dipengangteguhannya metode silogisme dan induksi dalam bidang aqidah maupun syari’at. Ia juga menganjurkan untuk mempelajari dan mengkaji ilmu-ilmu Yunani yang ada pada masanya, yakni ilmu-ilmu alam atau fisika Aristoteles.

Dalam perkembangannya, pilar-pilar yang didirikan Ibn Hazm ini dikembangkan lebih lanjut oleh Ibn Rusyd.

2. Rasionalisme Ibn Rusyd

Ada empat ciri pokok pemikiran Ibn Rusyd:

Pertama, pandangannya yang bersifat makro dan totalistik dalam melihat masalah dan metodologi yang digunakannya bersifat aksiomatik. Ini dibuktikannya dengan kekagumannya pada Aristoteles bukan karena dia mendukung argumen-argumen Aristoteles dalam satu soal tertentu, tapi justru lebih didasarkan pada kecintaannya untuk menunjukkan bagaimana pandangan-pandangan dan argumen tersebut menemukan kebenaran dan justifikasinya dalam kerangka sistem pemikiran Aristoteles sendiri.

Kedua, ia mengkritik Ibn Sina, karena menurutnya, Ibn Sina tidak mematuhi metode *burhān* ketika memaparkan pandangan para filsuf, sebaliknya ia justru memakai pendekatan kaum *mutakallimūn* yang intinya adalah *istidlāl bi al-syahid ala al-gha’ib*. Pendekatan ini bertujuan menyatukan dua dunia yang berbeda sama sekali, dunia Ketuhanan yang transenden dan dunia manusia yang riil.

Ketiga, dalam formulasi dan konseptualisasi metodologi “menimba makna *dzahiriyyah* atau eksoteris,” ia tidak hanya merujuk pada teks-teks semata, tetapi juga bahkan melangkah lebih jauh ke *maqashid al-syari’ah* (tujuan agama). Pada bagian inilah, Ibn Rusyd menambah kekuatan karakter rasional (*burhān*) teks-teks agama. Dengan pendekatan ini, ia sampai pada pengakuan tentang adanya kesesuaian dan keserasian antara pendekatan-pendekatan agama dan pendekatan-pendekatan filsafat rasional (Al-Jabiri, 2000: 132-146).

b. Nalar ‘Irfani

Menurut Al-Jabiri, nalar ini bersumber dan berawal dari tradisi pemikiran Syi’ah, yang sistem pengetahuannya berdasar pada ‘*irfan* atau gnosis-mistis dan banyak memanfaatkan tradisi-tradisi pemikiran pra-Islam, khususnya filsafat Agama Hermetisme (Al-Jabiri, 2000: 106-107).

Mengenai nalar ini, Al-Jabiri dengan tegas menyatakan penolakannya. Salah satu tokoh yang dianggapnya sebagai representasi dari pengikut nalar ini adalah al-Ghazali. Menurutnya, tokoh seperti al-Ghazali harus ditinggalkan karena ia telah mencampuradukkan antara ajaran Islam dan gnostisisme Persia yang diambilnya dari Ibnu Sina. Kesuksesan tasawuf al-Ghazali sehingga diterima

sebagai sebuah ajaran yang ortodoks adalah karena strateginya yang cerdas, yakni memasukkan tasawuf melalui pintu fiqh, sebuah pintu ortodoksi yang tak seorang pun dapat menyangkalnya (Mujiburrahman, 2001: xvi).

Lebih tegas ia menyatakan: Dulu tasawuf ditolak oleh para ulama dan fuqaha yang berpegang teguh pada watak asli dari agama Islam, karena mereka melihat di dalam tasawuf itu ada sesuatu yang asing yang diimpor dari Persia dan tidak selaras dengan ajaran Islam yang berpijak pada kesederhanaan dan fitrah. Ketika Ibnu Sina membangun ulang metafisika iluminasionis dan mencatnya dengan cat Islam, maka al-Ghazali pun mengambilnya untuk diajukan sebagai pengganti filsafat Aristoteles. Karena al-Ghazali membangun aliran Asy'ari, maka ia pun menyebarkan barang asing itu dengan nama "Tasawuf Sunni," sebuah nama yang kontradiktif dan rancu karena Rasulullah tidak pernah mengenal tasawuf dan dia bukanlah seorang sufi... wacana al-Qur'an adalah wacana akal, bukan wacana gnostik, 'irfan atau iluminasi (Al-Jabiri, 1986: 49-50).

c. Nalar bayani

Nalar *bayani* adalah nalar yang berkaitan dengan kaidah dan prinsip-prinsip kebahasaan, seperti ilmu *nahwu*, *sharf*, *balaghah*, *manthiq* dan lain-lain. Nalar ini bermula dari proses perumusan kalam (percakapan, bahasa) orang Arab yang ditujukan untuk membakukan sistem relasi di antara unsur-unsurnya menjadi satu kaidah yang sistematis. Al-Jabiri melihat bahwa proses ini merupakan proyek pertama yang digarap oleh orang Arab, sekaligus menyebabkan kegiatan beberapa disiplin keilmuan Islam sangat terkait dan berinteraksi langsung dengan proses tersebut (Al-Jabiri, 2000: 87).

Secara khusus ia menunjuk disiplin fiqh dan kalam sebagai contoh dari kegiatan keilmuan Islam yang sangat dipengaruhi oleh nalar kebahasaan (*bayani*) Arab ini. Al-Jabiri menulis:

Pada kenyataannya, metodologi qiyas yang berlaku dalam nahwu menjadi landasan prinsipal bagi tumbuhnya qiyas fiqh dan qiyas ilmu kalam. Imam Syafi'i, pendiri ilmu fiqh, bukanlah pencipta awal metodologi qiyas. Ia memperolehnya dari para pakar nahwu yang mendahuluinya mempergunakan secara sadar metodologi tersebut. Artinya mereka menggunakannya sebagai satu metode tertentu untuk menghasilkan dan menggeneralisasi hukum-hukum dan aturan.

Metode ini pertama-tama diperkenalkan oleh al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (w. 170 H.), lalu dilanjutkan oleh muridnya Sibawaih (w. 180 H). Kita tahu, Imam Syafi'i hidup pada masa sesudah mereka, dan ia menulis *al-Risalah* tentang ushul fiqh pada tahun 198 H. dan wafat pada tahun 204 H. Al-Syafi'i menamai kitabnya itu *al-Kitab*, serupa dengan nama yang diberikan Sibawaih pada karangannya yang sangat terkenal dalam bidang gramatika bahasa arab, yaitu *al-Kitab*. Dengan cara ini, seakan-akan Imam Syafi'i hendak merintis satu proyek dalam bidang fiqh yang mirip dengan proyek Sibawaih dalam bidang nahwu. Maka ia pun diharuskan untuk mengikuti metodologi dan perangkat-perangkat epistemologis yang digunakan kalangan *nuhah*... Bahkan keseluruhan karya tersebut hampir identik dengan upaya mengkaji teknik-teknik dan metode yang harus dipatuhi dalam memahami teks-teks agama, artinya bagaimana menimba hukum-hukum fiqh di dalamnya (Al-Jabiri, 2000: 88).

Demikian juga yang terjadi pada disiplin kalam. Menurut Al-Jabiri, menarik memperhatikan sikap kaum *mutakallimin* yang berpegang pada otoritas bahasa sebagai acuannya dalam memahami konsep-konsep metafisika (karena bagi kaum *nuhah* adalah wajar jika banyak berargumentasi dalam bahasa orang Arab, demikian juga bagi kalangan *fukah* bila merujuk kepada kaidah bahasa untuk memahami makna dan pengertian kata-kata yang berbeda dalam *mengistinbath* hukum-hukum fiqh dari teks-teks agama). Ia mencontohkan pandangan Abu Ya'la al-Hanbali:

Jisim (tubuh) itu tersusun dari sebuah substansi. Setiap yang tersusun pasti merupakan sebuah jisim atau bertubuh. Dan setiap jisim pasti tersusun (dari beberapa unsur). Ini berbeda dengan keyakinan kaum *falasifah* dan kaum Mu'tazilah yang menyatakan bahwa batasan dari pengertian sebuah jisim adalah bahwa dia berukuran panjang, lebar, dan berisi. Argumentasinya (untuk menguatkan pandangan pertama) adalah bahwa para pakar bahasa menggunakan kata-kata yang berbentuk *mubalaghah* (hiperbolik) untuk dua bentuk jisim. Mereka mengatakan: *Hadza jism, wa dzaka ajsam*, dan juga mereka menyebut: *Hadza rajul jasim*. Ini dimaksudkan untuk menunjuk seseorang yang memiliki tubuh yang berotot dan kekar (Al-Jabiri, 2000: 90).

Demikianlah beberapa argumen Al-Jabiri dalam penjelasannya mengenai nalar *bayani*, yang dianggapnya tidak hanya berkembang dan menjadi sandaran dalam ilmu-ilmu bahasa (*nahwu, sharf, balaghah* dan lain-lain), tetapi juga merambah pada disiplin-disiplin keilmuan Islam yang lain sebagaimana pembahasan terdahulu.

Dari penjelasannya ini, ia kemudian menyimpulkan unsur-unsur pemikiran yang terkait erat dengan episteme *bayani* ini. Menurutnya, unsur-unsur yang dominan dari pemikiran ini adalah membatasi diri pada wilayah permukaan bahasa dengan menghindari *ta'wil*, menganut pandangan "*la kaifa*" (tidak banyak bertanya soal mengapa dan bagaimana), berpegang teguh pada format-format bahasa dan bentuk-bentuk *bayani* (keindahan dan kekuatan bahasa bagai sihir yang memukau) yang bersifat inderawi, membatasi diri pada satu definisi yang menggambarkan sifat (*ta'rif bi al-rasm*) dan bukan substansi dan hakikat (*ta'rif bi al-had*), anti kausalitas, dan sebagai gantinya menganut pandangan tentang *munasabah* (kesepadanan antara satu peristiwa dengan peristiwa lainnya) dan *'adah* (hukum kebiasaan, bukan kepastian), menolak ide ketakberhinggaan dan segala yang berkaitan dengannya, pro qiyas fiqh dalam setiap penalaran, dan juga bertitik tolak dari pola baku *fi'il* (kata kerja) dalam bahasa dan pemikiran, serta mengaitkan segenap format bahasa dan pikiran ke bentuk baku ini (Al-Jabiri, 2000: 93).

Dalam konteks pemikiran Arab modern-kontemporer, kecenderungan pemikiran yang tekstualis-literalis, salafiyah, "*ashalah*" (*baca*: kecenderungan tradisionalisme) sebenarnya dapat dirujuk—meskipun sebagian—pada kerangka sistem nalar *bayani* ini, sebagaimana kecenderungan lain yang mendukung modernitas atau *mu'asharah* mendapatkan pijakannya pada sistem nalar *burhani* sebagai sesuatu yang berasal dari luar, yang masuk melalui proses penerjemahan secara massif pada masa *tadwin* (Al-Jabiri, 2000: 94).

Tarik menarik dari dua kecenderungan *tradisi* dan *modernitas* ini, menurut Al-Jabiri, semestinya dijadikan momen bagi terwujudnya masa *tadwin* yang baru, dengan ukuran, standar-standar, dan pencerahan-pencerahan yang baru pula, dengan satu

prinsip: “modernisasi” (pembaruan pemikiran, *tahdits*) mengharuskan dipenuhinya prasyarat “tradisionalisasi” (kembali ke tradisi), demikian juga sebaliknya, “tradisionalisasi” mengharuskan dipenuhinya proses “modernisasi.”

Iniilah pilihan yang diambil Al-Jabiri. Lalu bagaimana metodologi Al-Jabiri dalam merumuskan pilihannya ini?

F. Tawaran Metodologi Al-Jabiri

Sebelum membicarakan metodologi Al-Jabiri dalam bacaannya terhadap tradisi, di sini perlu dikemukakan lebih dulu dua model pembacaan lain yang tidak disetujui oleh Al-Jabiri, karena hal ini akan mempermudah dalam memahami metodologi Al-Jabiri. Dua model pembacaan tersebut adalah:

Pertama, apa yang ia sebut sebagai “*al-fahm al-turatsiy li al-turats*,” yakni membaca tradisi dalam kerangka tradisi itu sendiri. Metode (pembacaan) ini ditolak Al-Jabiri, karena sifatnya yang *a-historis* dan tidak dapat menjaga jarak antara pembaca sebagai subjek dan tradisi sebagai objek, sehingga yang terjadi bukan saja hilangnya semangat kritis dan minimnya kesadaran historis, tetapi juga munculnya pemahaman yang larut ditelan oleh tradisi itu sendiri. Dengan kata lain, yang muncul adalah “tradisi yang mengulang dirinya sendiri.”

Kedua, metode kaum orientalis. Metode ini membaca tradisi (Islam-Arab) sebagai kelanjutan dari tradisi Yunani atau mencoba melihat tradisi tersebut sebagai fakta sejarah yang tidak ada kaitannya dengan kekinian kaum muslim. Metode ini juga ditolak Al-Jabiri, karena menafikan orisinalitas tradisi Islam dan relevansinya bagi kehidupan kaum muslim. Dengan kata lain, membaca tradisi dengan memakai kerangka “dari luar” model orientalisme (Al-Jabiri, 1986: 9-16).

Al-Jabiri menolak dua model pembacaan tradisi di atas sembari menawarkan metodologi yang dianggapnya dapat terbebas dari kelemahan-kelemahan dua metode pembacaan di atas, yakni kelemahan karena wataknya yang *a-historis* dan kelemahan karena terputus dengan kekinian kaum muslim.

Lalu bagaimana model pembacaan Al-Jabiri sendiri?

Ada dua kata kunci metodologis yang ditawarkan Al-Jabiri dalam masalah pembacaan terhadap tradisi (*turats*) dan penyikapan pada modernitas, yakni “objektivisme” (*maudlu’iyah*) dan “rasionalitas” (*ma’quliyah*). Jika yang pertama bermaksud menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya sendiri (pada masa lalu), maka yang kedua ingin menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita (pada masa sekarang). Dengan kata lain, objektivisme meniscayakan adanya pemisahan antara objek kajian (tradisi) dengan sang subjek (pengkaji), dan rasionalitas meniscayakan adanya pertautan antara tradisi dengan keberadaan kekinian.

Untuk mencapai objektivisme yang dimaksud, Al-Jabiri kemudian menawarkan tiga macam pendekatan:

Pertama, metode strukturalis. Artinya dalam mengkaji sebuah tradisi kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya. Pengkajian ini membuang jauh-jauh berbagai jenis pemahaman *a priori* dari keinginan-keinginan yang merupakan konstruk

masa kini. Semua pemahaman tersebut perlu diletakkan dalam tanda kurung, sebagai sesuatu yang perlu dipertanyakan. Teks di sini dipahami sebagai sebuah korpus, satu kesatuan, sebuah sistem (struktur). Pendekatan ini juga berarti upaya untuk merombak struktur tersebut dengan menjadikan sistem bakunya sebagai variabel yang berubah-ubah (bukan struktur). Ini termasuk perubahan dari “sesuatu yang baku” ke “sesuatu yang cair dan berubah-ubah,” perubahan “yang mutlak” menjadi “sesuatu yang relatif,” “sesuatu yang *a-historis*” menjadi “sesuatu yang historis,” dan perubahan “sesuatu yang absolut” menjadi “sesuatu yang temporal.”

Kedua, analisis sejarah. Ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si empunya teks, yang telah dianalisis dalam pendekatan pertama, dengan lingkup sejarahnya, dengan segenap ruang lingkup budaya, politik, dan sosiologisnya. Pertautan semacam ini penting, karena dua hal: *pertama*, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji; dan *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis di atas. Yang dimaksud dengan “validitas” di sini bukanlah “kebenaran logis,” karena ini sudah merupakan tujuan utama strukturalisme, melainkan “kemungkinan historis” (*al-imkan al-tarikhi*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui secara jeli apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*) dan apa yang tidak dikatakan (*not said*), juga apa saja yang dikatakan namun didiemkannya.

Ketiga, kritik ideologi. Maksudnya, mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik, yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu, atau yang disengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam satu sistem pemikiran tertentu yang jadi rujukannya. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan satu-satunya cara untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya. Ini dalam rangka melekatkan dalam dirinya satu bentuk historisitas atau sebagai produk sejarah.

Ketiga pendekatan ini merupakan *langkah pertama* dari metodologi Al-Jabiri, *langkah kedua* adalah apa yang dinamakannya sebagai “rasionalitas,” yakni usaha untuk mempertautkan tradisi dengan konteks kekinian (modernitas). Langkah kedua ini berusaha untuk merekonstruksi (membangun kembali) tradisi dalam bentuk yang baru, dengan pola-pola hubungan yang baru pula, sehingga menjadikannya kontekstual dan “membumi” dengan keberadaan kita sekarang (Al-Jabiri, 1986: 19-30).

G. Penutup

Pemikiran Islam yang dimotori oleh Al-Jabiri memiliki ciri-ciri dan spesifikasi tertentu bila dibandingkan dengan para pemikir Islam yang lain. Salah satu tema pokok pemikirannya adalah kritiknya terhadap teks. Ia memperlakukan teks bukan sebagai benda yang sudah mapan dan tidak bisa diotak atik. Menurutnya, teks adalah obyek yang harus dikaji dengan pendekatan strukturalis dan historis.

Pemikiran Al-Jabri tentang keinginannya mendobrak kebekuan yang melanda sebagian besar pemikir Arab merupakan sebuah idealitas bagi kebangkitan Arab dari keterpurukannya bila dibandingkan dengan kebudayaan Eropa. Idealitas tidak cukup bila tidak diiringi dengan dialog peradaban. Keterbukaan menerima budaya lain dan melakukan pembaharuan terhadap lingkungan budaya Arab sendiri adalah sebuah keharusan jika bangsa Arab ingin menjadi bangsa yang diperhitungkan dalam pergaulan dunia. Bagi Al-Jabiri, Arab dan Islam tidak dapat dipisahkan walau untuk kondisi

tertentu tidak dapat disamakan, karena kebangkitan Arab akan membawa kemajuan yang signifikan bagi Islam itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam *Paramadina*, vol. 1, no. 1, Juli-Desember 1998.
- Ahmad Baso, “Kritik Nalar al-Jabiri: Sumber, Batas-batas dan Manifestasi” dalam *Teks*, vol. 1, no. 1, Maret 2002.
- Ahmad Baso, “Pengantar Penerjemah” dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, pengumpul dan alih bahasa: Ahmad Baso, cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, pengumpul dan alih bahasa: Ahmad Baso, cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turats Qira’at Mu’asharah fi Turatsina al-Falsafiy*, cet. 5 (ttp. : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1986).
- Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, cet. 4 (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- Mujiburrahman, “Pengantar Penerjemah” dalam Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari’ah*, terj. cet. 1 (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001).