

**KRITIK NALAR ARAB:
Tinjauan Kritis atas Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jâbirî**

Abdullah

Jurusan Aqidah dan filsafat
Fakultas Ushuluddin dan filsafat UIN Alauddin
Alamat; BTN Pao-Pao Permai Blok C14/5 Gowa
HP.085253818724/ E-mail: abdullahdul687@gmail.com

Abstract; Muhammad Abid al-Jabiri puts forward the fresh idea in the framework of great project for ummah's resurrection, what he calls as Critique of Arab Reason. The Critique of Arab Reason is driven by the spirit of Islamic revivalism containing two notions, namely as a reflection of the failure of Islamic awakening as well as the efforts for implementing the Islamic revivalism. Muhammad Abid al-Jabiri through his project wants to dig out the original development of Arab reason that is basically as rhetoric reason (*aql- al-Bayan*). The reason is represented by the science of Arabic language, legal theory (*ushul fiqh*), theological discourse (*ilm kalam*). Furthermore, Abid al-Jabiri includes the other reasons in the Arabic thinking world, the Gnostic mind (*irfani*) and the demonstrative mind (*burhani*). The first reason is more emphasizing the maturity of social skill such as empathy or sympathy. Meanwhile the latter emphasizes correspondence (*al-Muhatabaqah baina al-Aql wa nizam al-tabi'ah*), that is, the congruence between the formulas that has been created by human being and the natural laws. If the three Islamic scientific approaches can be tightly interconnected, the models and patterns of Islamic religiosity are much comprehensive.

Muhammad 'Âbid al-Jâbirî mengemukakan gagasan segar dalam rangka proyek besar bagi kebangkitan umat yaitu melalui proyek pemikirannya yang ia sebut dengan Kritik Nalar Arab. Kritik Nalar Arab dilatarbelakangi oleh semangat revivalisme (Kebangkitan Islam) dalam dua gagasan yaitu sebagai refleksi atas kegagalan kebangkitan Islam sekaligus upaya untuk merealisasikan kebangkitan Islam yang tak kunjung datang. Muhammad 'Âbid al-Jâbirî melalui konsep Kritik Nalar Arab mengkaji pertumbuhan akal orisinal Arab yang disebutnya sebagai akal retorik (*al-'aql al-bayani*). Akal ini dipresentasikan oleh ilmu bahasa Arab, ushul fikih dan ilmu kalam. Setelah itu al-Al-Jâbirî memasukkan dua akal yang lain dalam dunia pemikiran Arab yaitu akal gnostis (*al-irfani*) dan akal demonstratif (*al-burhani*). Nalar 'irfani lebih menekankan pada kematangan sosial skill (empati, simpati,) sedangkan nalar burhani yang ditekankan adalah korespondensi (*al-muthabaqah bana al-'aql wa nizam al-thabi'ah*) yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam. Kalau tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu bayani, irfani, dan burhani saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, maka corak dan model keberagaman Islam jauh lebih komprehensif.

Key words; Kritik Nalar, Arab, Rasioanal, Aljabiri

I. Pendahuluan

Renaissans abad pertengahan di Eropa memberikan dampak yang besar terhadap arus pemikiran manusia sesudahnya. Pasca peristiwa tersebut, *weltanschauung* (baca: pandangan dunia) masyarakat Barat ketika itu berubah terbalik seratus delapan puluh derajat. Perubahan itu ditandai dengan kemenangan “akal” atas dominasi “gereja” yang secara otomatis mengubah *weltanschauung* mereka dari Teosentris menjadi Antroposentris. Ditambah dengan penemuan mesin uap oleh James Watt dan pendirian pabrik-pabrik secara massif membuat perubahan tersebut menjadi signifikan menuju abad baru yang disebut modernitas.

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

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

Setidaknya terdapat tiga kelompok, menurut Bollouta, yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya *vis a vis* modernitas;¹

Pertama, kelompok yang menawarkan wacana transformatif. Kelompok ini adalah mereka yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini adalah kalangan Kristen yang berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dan lain-lain.

Kedua, kelompok yang menawarkan wacana reformatif. Adalah mereka yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jâbirî, dan lain-lain.

Ketiga, kelompok yang disebut idealis-totalistik. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, dan lain-lain.

¹Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), h. 114-115.

II. Biografi dan Karya Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî

Nama lengkapnya adalah Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, lahir di kota Fejîj (Fekik),² Maroko Tenggara pada tahun 1935. Ia adalah anak satu-satunya dari hasil pernikahan antara Muham-mad dan al-Wâzinah. Dari keluarga ibunya, ia adalah keturunan dari Sayyid Abd al-Jabbâr al-Fajjî, seorang ulama besar yang memiliki beberapa karya dan manuskripnya masih tersimpan di perpustakaan pribadi salah seorang orientalis Perancis.³ Sedangkan dari keluarga bapaknya, mengalir darah nasionalis dan pejuang karena keluarganya, terutama ayahnya adalah seorang nasionalis yang banyak memberikan kontribusinya terhadap perjuangan gerakan kemerdekaan Maroko.

Masa kecil al-Jâbirî tergolong anak yang bahagia karena segala kebutuhannya baik secara material ataupun psikologis selalu terpenuhi. Keluarga dari pihak ibu dan bapaknya sangat menyayangi dan memperlakukannya dengan istimewa.

Ia memperoleh pendidikan pertama di kampung halamannya, dengan pendidikan tradisional yang diadakan di masjid asuhan al-Hajj Muhammad Faraj⁴ sambil menyelesaikan pendidikan dasar formalnya di Sekolah Agama dan sempat merasakan pendidikan di sekolah dasar Perancis selama dua tahun. Setelah itu, ia melanjutkan ke cabang Sekolah Swasta Nasionalis (*Madrasah Hurrah Wathaniyah*) yang didirikan oleh al-Hajj Muhammad bin Faraj dan tokoh Gerakan Kemerdekaan lain yang ada di Fejîj. Ia studinya di sekolah tersebut menyelesaikannya pada tahun 1949.

Pendidikan *at-Takmilî* (Sekolah Lanjutan yang setingkat dengan SLP) ia dapatkan di tanah kelahirannya Fejîj. Ia adalah angkatan pertama yang masuk ke sekolah ini karena bertepatan dengan selesainya pendidikan al-Jâbirî di jenjang Ibtida'iyah, al-Hajj Muhammad Faraj sebagai kepala sekolah berinisiatif untuk membuka jejang *at-Takmilî* bagi murid-murid yang telah menyelesaikan pendidikan di jenjang Ibtida'iyah dan Al-Jâbirî termasuk salah seorang di antara yang mengikutinya.

Saat-saat menjalani sekolah di jenjang tersebut bagi al-Jâbirî merupakan peletakan pertama dasar-dasar intelektualitasnya, karena pada selang waktu itulah ia mulai berkenalan dengan teks-teks hasanah intelektual Islam dan merasakan ketertarikan dan keakraban dengannya. Ini dari satu sisi, sedangkan dari sisi lain fase ini bagi al-Jâbirî merupakan saat-saat ia mulai melatih dan membiasakan diri menulis yang kemudian menjadi skillnya. Di kemudian hari keahlian menulis ini sangat menentukan karir intelektualnya dalam pentas nasional ataupun internasional. Pada saat itu, ia telah membaca, mempelajari, menghafal buku-buku standar untuk pendidikan tradisional seperti *Mukhtashar*

²Kota Fejîj tempat kelahiran al-Jâbirî berada di bagian tenggara Maroko berada di garis perbatasan antara Maroko dan Aljazair.

³Al-Jâbirî, *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba'îd* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah, 1997), h. 26.

⁴Ia adalah salah seorang tokoh gerakan *as-Salafiyah an-Nahdlawiyah* yang basis pergerakannya adalah semangat nasionalisme dan berupaya untuk mela-kukan modernisasi dan reformasi agama. *Ibid.*, h. 76.

Khalil, Alfiyah Ibnu Mâlik, Qashâ'id Umru'u al-Qais dan lain-lainnya. Buku-buku prosa Arab modern seperti karya al-Manfaluthî, Mushtafâ Shâdiq ar-Râfi'î, Thâha Husain, Jurjânî Zaidân dan lain-lain juga ia baca dan pelajari. Sebagai kompensasi dari bahan-bahan yang ia baca pada masa itu, ia terbiasa menulis baik dalam bentuk catatan harian, syair dan juga naskah atau makalah deskriptif.⁵ Pada fase ini juga, ia telah menekuni bidang matematika dan teknik yang turut membentuk kepribadiannya yang visioner sehingga ia terbiasa menulis jadwal kerja dan kegiatannya.⁶

Setelah menyelesaikan sekolah *at-Takmilî*, antara tahun 1950-1951, ia melanjutkan pada *l'dâdiyah* di salah satu *Madrasah al-Hurrah al-Wathaniyah al-Ma'rabiyyah* yang berafiliasi kepada Sekolah Swasta Nasional yang didirikan oleh Gerakan Kebangsaan. Pendidikan di Wijdah ditempuh hanya satu tahun dan setelah itu ia masuk ke sekolah Sekolah Menengah Lanjutan Atas di *ad-Dâr al-Baidlâ`* (Casablanca) dan menyelesaikannya pada tahun 1953. Pendidikan di tempat baru ini menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar pertama dan bahasa Perancis sebagai bahasa kedua. Tenaga pengajarnya mayoritas adalah tokoh Gerakan Nasional terutama sekali yang memegang mata pelajaran agama dan ilmu sosial seperti Bahasa Arab, Fiqh, Nahwu, Balâgh, Sastra Arab, Sejarah, Geografi dan lain-lain. Sedangkan untuk mata pelajaran ilmu alam dan eksakta, guru-gurunya adalah mereka yang juga termasuk anggota gerakan kebangsaan, akan tetapi pernah mengikuti pendidikan Perancis di Maroko dan melanjutkan ke jenjang Universitas di Perancis.⁷ Pendidikan di sana diakui oleh al-Jâbirî lebih membuka wawasannya mengenai sistem pendidikan Modern.

Setelah selesai dari studi di *ad-Dâr al-Baidlâ`*, pada tahun antara 1953-1955 adalah masa transisi bagi Maroko dan juga al-Jâbirî. Jarak antara tahun tersebut, Maroko sedang gencar-gencarnya dalam perjuangan untuk mewujudkan kemerdekaan. Kondisi ini memaksa al-Jâbirî untuk terlibat dalam gerakan politik untuk melawan penjajahan Perancis yang ingin mempertahankan kekuasaan kolonialnya di Maroko. Bagi al-Jâbirî juga, jarak waktu ini tersebut adalah fase transisi dari masa remaja menuju masa dewasa. Hal yang merupakan kebetulan jika fase transisi secara sosial dan politik di Maroko juga ikut membentuk dan mewarnai masa transisi dalam kehidupan pribadi al-Jâbirî.

Al-Jâbirî memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syria pada tahun 1959, akan tetapi satu tahun kemudian pindah ke Universitas Rabat yang baru didirikan. Dalam masa studinya, ia tetap aktif dalam aktivitas politik. Keterlibatannya dalam aktivitas politik dan gerakan ideologis yang menyebabkan pada tahun 1964 ia sempat dijebloskan ke penjara bersama rekan-rekannya di UNFP karena dituduh melakukan konspirasi melawan negara. Namun demikian, tidak lama merasakan jeruji besi karena pada tahun

⁵*Ibid.*, h. 126.

⁶*Ibid.*, h. 127.

⁷*Ibid.*, h. 141.

yang sama ia dibebaskan. Setelah keluar dari penjara ia mulai mengajar filsafat di Sekolah Lanjutan setingkat SMA dan aktif di bidang perencanaan dan evaluasi pendidikan.⁸

Pada tahun 1967, ia menyelesaikan studi S2 dengan tesisnya yang berjudul *Falsafah at-Târikh 'inda Ibn Khaldûn* (Filsafat Sejarah Menurut Ibnu Khaldûn) di bawah bimbingan M. Azîz Lahbâbî. Pada tahun yang sama ia mulai mengajar filsafat di Universitas Muhammad al-Khâmîs, Rabat. Sambil mengajar sebagai dosen filsafat ia melanjutkan studi S3 di Universitas yang sama dan pada tahun 1970 menyelesaikannya dengan disertasi juga mengenai Ibnu Khaldûn di bawah bimbingan Najîb Baladî.

Semenjak bergelut dalam bidang studi ilmiah, yaitu ketika ia pertama kali menjadi dosen di Universitas, ia menunjukkan dirinya sebagai seorang ilmuwan yang produktif dengan kapasitas keilmuan yang mumpuni dengan menerbitkan dua jilid buku tentang epistemologi (yang pertama tentang matematika dan rasionalisme modern dan yang kedua tentang perkembangan pemikiran ilmiah) pada tahun 1976. Pada masa-masa itu, ia masih terlibat aktif dalam aktivitas politik dan pada tahun 1975 menjadi salah seorang anggota biro politik USEF dan bahkan menjadi salah seorang penggagas dan pendirinya. Baru kemudian pada awal tahun 80-han ia meninggalkan semua aktivitas politiknya dan mencurahkan semua perhatiannya pada masalah keilmuan dan intelektual.

Muhammad 'Âbid al-Jâbirî meninggal pada tanggal 3 Mei 2010. Al-Jâbirî meninggal dunia di Casablanca dalam usia 75 tahun.⁹

Al-Jâbirî adalah seorang ilmuwan yang kreatif, inovatif dan produktif. Secara berkala, menerbitkan karya-karyanya dengan mengusung tema yang lebih besar dan berskala regional. Jika awalnya karya-karya al-Jâbirî masih bersifat lokal, terbatas untuk konsumsi terbatas di negaranya, dengan mengangkat tema-tema aktual yang muncul di sekitarnya, akan tetapi seiring persentuhannya dengan wacana-wacana lain dan perkembangan intelektualnya, ia menemukan identitas dan fokus bagi pemikirannya. Sejak penerbitan buku, *Nahnu wa at-Turâts*, reputasinya telah melampaui batas geografis negaranya dan mulai merambah ke negara-negara Arab lainnya. Tidak lama setelah menerbitkan buku tersebut ia menjadi sorotan kalangan ilmuwan dan mendapatkan posisinya di antara para pemikir dan intelektual Arab lainnya.

Hingga sekarang ini al-Jâbirî telah menghasilkan karya dalam bentuk buku yang jumlahnya belasan, tulisan-tulisan, naskah-naskah seminar, diskusi dan simposium yang diikutinya, di antara karya-karya al-Jâbirî sebagai berikut:

⁸Muhammad Waqîdî dalam pengantar dialog yang diselenggarakan oleh al-Wihdah dengan judul *Naqd al-'Aql al-'Arabî fi Masyrû' al-Jâbirî* tahun 3, 26-27 (Oktober/ November 1986). Naskah tersebut kemudian diterbitkan bersama tulisan-tulisan al-Jâbirî dalam buku yang berjudul, *at-Turâts wa al-Hadâtsah*, (Beirut: Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1991), h. 265.

⁹<http://www.insistnet.com>. Diakses pada tanggal 28 Juni 2011.

1. *Al-Fikr Islâmî lî Thullâb al-Bakâluria* (Pemikiran Islam untuk Mahasiswa Sarjana Muda) yang ditulis bersama Musthafâ al-'Umarî dan Muhammad as-Sathâtî.
2. *Durûs fî al-Falsafah* (Studi-studi Filsafat). Buku ini sama dengan yang pertama ditulis bersama Musthafâ al-'Umarî dan Ahmad as-Sathâtî.
3. *Fikr Ibnu Khaldûn; al-'Ashabiyah wa ad-Daulah; Ma'âlim Na-zhariyah Khaldûniyah fî at-Târikh al-Islâmî* (Pemikiran Ibnu Khaldûn: Solidaritas dan Negara; Karakteristik Teori Ibnu Khaldûn tentang Sejarah Islam).
4. *Adlwâ' 'Alâ Musykilah at-Ta'lîm fî al-Al-Magrib* (Sorotan atas Problem Pendidikan di Maroko).
5. *Madkhal ilâ Falsafah al-'Ulûm: Dirâsah fî al-Ibustîmulujiya al-Mu'âshirah* (Pengantar Filsafat Ilmu: Studi Epistemologi Kontemporer).
6. *Min Ajli Ru'yah Taqaddumiyyah lî Ba'dl Musykilâtina al-Fikriyah wa at-Tarbawiyah* (Demi Perspektif Progresif bagi Beberapa Problematika Pemikiran dan Pendidikan kita).
7. *Nahnu wa at-Turâts: Qira'âh Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Kita dan Tradisi: Pembacaan Kontemporer terhadap Warisan Filsafat Kita).
8. *Al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âshir: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah* (Wacana Arab Kontemporer: Studi Analisis-Kritis).
9. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Pembentukan Akal Arab).
10. Pada tahun 1985 ia menerbitkan buku kedua dari proyek Kritik Nalar Arab yaitu *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah lî Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfah al-'Arabiyah* (Struktur Akal Arab: Studi Analitis-Kritis atas Sis-tem Pengetahuan dalam Budaya Arab).
11. *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âshir* (Ambiguitas Pemikiran Arab Kontemporer).
12. *Al-'Aql as-Siyâsyî al-'Arabî: Muhaddadâtuhu wa Tajalliyâtuhu* (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu dan Manifestasi-manifestasinya).
13. *At-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsah wa Munâqasyah* (Warisan tradisi Intelektual dan Modernitas: Studi dan Diskusi).
14. *Wijhatu Nazhr Nahwa 'Âdati Binâ' Qadlâyâ al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âshir* (Perspektif Menuju Rekonstruksi Problem-problem Pemikiran Arab Kontemporer).
15. *Al-Mas'alah ats-Tsaqâfiyah* (Problem Budaya).
16. *Ad-Dimuqrâthiyah wa Huqûq al-Insân* (Demokrasi dan Hak-hak Asasi Manusia).
17. *Mas'alah al-Huwayyah: al-'Urûbah wa al-Islâm* (Problem Identitas: Eropa dan Islam).
18. *Ad-Dîn wa ad-Daulah wâ Tathbîq asy-Syarî'ah* (Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah).
19. *Al-Masyrû' an-Nahdlawî al-'Arabî* (Proyek Kebangkitan Arab).
20. *Hafriyât fî dz-Dzâkirah min Ba'îd* (Galian-galian terhadap Kenangan dari Jauh).
21. *Qadlâyâ fî al-Fikr al-'Mu'âshir: 'Aulamah, Shirâ' al-Hadlârât, al-'Audah ilâ al-Akhlâq, at-Tasâmuh, ad-Dîmuqrâthiyah wa Ni-zdam al-Qiyam, al-Falsafah*

wa al-Madînah. (Problem-problem Pemikiran Kontemporer: Globalisasi, Konflik Peradaban, Kembali ke Etika, Toleransi, Demokrasi dan Sistem Nilai, Filsafat dan Negara).

22. *Al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id al-Millah* (Mengungkap Metode-metode Argumentasi dalam Akidah dan Agama) diterbitkan pada tahun 1998 oleh Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah.
23. Buku kritik nalar Arab yang ke empat dengan judul *al-'Aql al-Akhlâqî al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li an-Nuzhum al-Qiyamî Ats-Tsaqâfah al-'Arabiyah* (Nalar Etik Arab: Studi Analitis-Kritis atas Tataan Nilai dalam Budaya Arab).
24. *Al-Mutsaqafûn fi al-Hadlârah al-'Arabiyah: Mihnah Ibn Hanbal waNaqbah Ibnu Rusyd* (Para Intelektual Arab: Mihnah Ibnu Hanbal dan Naqbah Ibnu Rusyd).

Di samping karya-karya dalam bentuk buku atau kumpulan artikel yang dibukukan, tulisan-tulisan al-Jâbirî juga berbentuk artikel yang dipublikasikan di berbagai jurnal dan majalah. Di antara artikel-artikel al-Jâbirî antara lain adalah:

1. *Masyrû' ats-Tsaqâfî al-'Arabî al-Islâmî fi al-Andalus: Qirâ'ah fi Zhâhiriyyah Ibn Hazm* (Proyek Intelektual Arab-Islam di Andalus: Pembacaan atas Literalisme Ibnu Hazm).
2. *Nazhâriyyah Ibnu Khaldûn fi ad-Daulah al-'Arabiyah* (Teori Ibnu Khaldûn mengenai Negara Arab).
3. Juga beberapa hasil dialog al-Jâbirî dengan beberapa tokoh yang kemudian dipublikasikan oleh berbagai majalah dan jurnal di dunia Islam.

III. Pemikiran Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî

Agar lebih memudahkan fokus kepada pemikiran al-Jâbirî, makalah ini akan mengeksplorasi pemikiran al-Jâbirî melalui karya trilogi *magnum opus*-nya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*), yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi*. Ditambah beberapa tulisan maupun artikel yang mendukung.

Adapun latar belakang yang membuat Al-Jâbirî menulis triloginya adalah berangkat dari keresahannya menghadapi fakta yang mengesankan. Ketika membaca diskursus Arab kontemporer dalam masa seratus tahun yang lampau, mereka (baca: Arab) tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif, walaupun untuk sementara, terhadap proyek kebangkitan yang mereka gembar-gemborkan. Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan berdasarkan *sense of difference* (baca: jurang pemisah) antara Arab kontemporer yang terbelakang dan kemajuan Barat modern. Akibatnya, tegas Al-Jâbirî, sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan

dalam merumuskan “*blue print* (cetak biru) kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.¹⁰

a. *Turats* dan Modernitas

Al-Jâbirî memulai dengan mendefinisikan *turats* (tradisi). Tradisi dalam pengertiannya yang sekarang tidak dikenal di masa Arab klasik. Kata “tradisi” diambil dari bahasa Arab “*turats*”, tetapi di dalam al-Quran tidak dikenal *turast* dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti peninggalan orang yang telah meninggal. Karenanya yang dimaksud *turats* (tradisi) menurut Al-Jâbirî adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, masa lalu itu jauh atau dekat dan ada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.¹¹

Kemudian Al-Jâbirî mencoba menjembatani antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat. Walaupun Al-Jâbirî mengakui bahwa modernitas Eropa mampu menjadi representasi kebudayaan “universal”, tetapi modernitas Eropa tidak mampu menganalisis realitas kebudayaan Arab yang terbentuk jauh di luar dirinya. Menurutnya, konsep modernitas-pertama dan paling utama-adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi.¹²

b. Akal Arab dan Titik Awalnya

Akal Arab dalam triloginya, yaitu kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau aturan epistemologis, yakni sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Al-Jâbirî melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang akalnya terbuka, tumbuh dan berkembang dalam dalam peradaban Arab, hingga (peradaban Arab itu) memformat referensi pemikirannya yang utama, kalau bukan satu-satunya.¹³

Dalam hal ini Al-Jâbirî membagi akal menjadi dua. *Pertama* adalah ‘*Aql al-Mukawwin*. Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. Sedangkan yang *kedua* adalah ‘*Aql al-Mukawwan*. Akal dalam pengertian kedua ini disebut nalar (akal) budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang

¹⁰Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri,” dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah (Bandung: Mizan, 2001), h. 304.

¹¹Aksin Wijaya, *op.cit.*, h. 109.

¹²Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 3.

¹³Muhammad Aunul Abied Syah dkk, *op.cit.*, h. 306-307.

tersebut hidup.¹⁴Yang kedua inilah yang Al-Jâbirî maksud sebagai “Akal Arab”.

Setelah itu Al-Jâbirî mengulas mengenai titik awal Akal Arab bermula. Sebagaimana diketahui, ada tiga titik pijak yang biasa digunakan sebagai permulaan penulisan sejarah Arab, yaitu masa Jahiliyah, masa Islam, dan masa kebangkitan.

Al-Jâbirî sendiri mengambil jalan berbeda, dengan memulainya dari “masa kodifikasi” (*‘Asr al-tadwin*). Tanpa menafikan keberadaan masa Jahiliyah dan produk-produknya, begitu juga pengaruh masa Islam awal dalam peradaban Arab. Dengan pendapat bahwa struktur akal Arab telah dibakukan pada disistematisasinya pada masa kodifikasi tersebut, sehingga konsekuensinya, dunia berpikir yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi terbesar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian, di satu pihak, dan mempengaruhi persepsi kita terhadap khazanah pemikiran yang berkembang pada masa sebelumnya, di pihak lain.¹⁵

c. Epistemologi; *Burhani, Bayani, dan ‘Irfani*

Untuk menjawab tantangan modernitas, Al-Jâbirî menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem yang menurut skema Al-Jâbirî, yaitu: *Pertama*, sistem epistemologi indikasi serta eksplikasi¹⁶ (*‘ulum al-bayan*) merupakan sistem epistemologi yang paling awal muncul dalam pemikiran Arab. Ia menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok (indiginus), seperti filologi, yurisprudensi, ilmu hukum (fikih) serta *‘ulum al-Quran*, teologi dialektis (kalam) dan teori sastra nonfilosofis. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari pelbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*).¹⁷ Sistem ini didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak. *Kedua*, disiplin gnotisisme (*‘ulum al-‘irfan*) yang didasarkan pada wahyu dan “pandangan dalam” sebagai metode epistemologinya, dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi’i, penafsiran esoterik terhadap al-Qur’an, dan orientasi filsafat iluminasi. *Ketiga*, disiplin-disiplin bukti “inferensial” (*‘ulum al-burhan*) yang didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual. Jika disingkat, metode *bayani* adalah rasional, metode *‘irfani* adalah intuitif, dan metode *burhani* adalah empirik, dalam epistemologi umumnya.¹⁸

¹⁴Aksin Wijaya, *op.cit.*, h. 71.

¹⁵Muhammad Aunul Abied Syah dkk, *op.cit.*, h. 310-311.

¹⁶Indikasi (Lat) adalah tentang petunjuk atau tanda-tanda. Eksplikasi (Lat) adalah tentang penjelasan, keterangan, tafsiran. Lihat J.S. Badudu, *Kamus Kata-Kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003), h. 81, 151.

¹⁷Walid Harmaneh, “Kata Pengantar,” dalam Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xxvii.

¹⁸Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer.”

Jadi al-Jâbirî melalui konsep Kritik Nalar Arab mengkaji pertumbuhan akal orisinal Arab yang disebutnya sebagai akal retorik (*al-'aql al-bayani*). Akal ini dipresentasikan oleh ilmu bahasa Arab, ushul fikih dan ilmu kalam. Setelah itu al-Al-Jâbirî memasukkan dua akal yang lain dalam dunia pemikiran Arab yaitu akal gnostis (*al-irfani*) dan akal demonstratif (*al-burhani*). Nalar '*irfani* lebih menekankan pada kematangan sosial skill (empati, simpati,) sedangkan nalar *burhani* yang ditekankan adalah korespondensi (*al-muthabaqah bana al-'aql wa nizam al-thabi'ah*) yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam. Kalau tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu *bayani*, *irfani*, dan *burhani* saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, maka corak dan model keberagaman Islam jauh lebih komprehensif.

Al-Jâbirî tidak melihat ketiga sistem epistemologis ini-pada bentuknya yang ideal-hadir dalam setiap figur pemikir. Masing-masing sistem selalu hadir dalam bentuk yang lebih kurang telah mengalami kontaminasi.¹⁹ Sistem epistemologi tersebut berasimilasi antara satu sistem dengan sistem yang lain, yang kemudian mencapai stagnasi dan menjadi kekuatan tunggal yang dominan pada masa al-Ghazali pada abad ke-5 H. Relasi aktif yang berlangsung antara pasangan-pasangan tersebut dapat disebut dengan "*processed structure*" (*al-bunyah al-muhassalah*) . Dalam hal ini terdapat tiga bentuk konstituen "*processed structure*" yang mempengaruhi struktur Akal Arab sejak masa kodifikasi pada abad ke-2 H yaitu, kekuatan kosakata, kekuatan asal derivasi, dan kekuatan metafora (*al-tajwiz*). Ketiga kekuatan tersebut bekerjasama untuk mempertahankan *status quo* selama sepuluh abad lebih. Sebuah kerjasama yang membuahkan Akal Arab yang tidak realistis. Artinya tidak memperhatikan hukum sebab-akibat dan tidak berangkat dari realitas faktual.²⁰

Sungguh pun demikian, Al-Jâbirî tidak menganggap semua sistem tersebut usang. Menurutnya, terdapat jalan untuk memajukan Akal Arab untuk mengejar ketertinggalannya dengan Barat melalui apa yang disebut olehnya "Proyek Peradaban Andalusia". Singkatnya, Al-Jâbirî mengajak untuk melakukan rasionalisme kritis untuk menjawab tantangan modernitas seperti yang telah dilakukan oleh peradaban Andalusia yang dimotori oleh Ibn Rusyd dan yang lainnya.

d. Akal Politik Arab

Al-Jâbirî melihat aktivitas politik Arab mempunyai motif-motif (*al-muhaddidat*) dan pengejawantahan (*al-tajalliyat*). Adapun motif-motif tersebut, Al-Jâbirî melihat tiga motif yang dominan dalam praktik politik Arab. Motif ideologis (*al-'aqidah*), motif ikatan *in-group* sedarah (*al-qabilah*) dan motif materi (*al-ghanimah*).

Motif *pertama* tidak diartikan sebagai akidah agama dalam pengertian yang lazim, melainkan "fenomena politis" yang terdapat dalam dakwah Nabi

¹⁹Walid Harmaneh, *op.cit.*, h. xxxi.

²⁰Muhammad Aunul Abied Syah dkk, *op.cit.*, h. 319-320.

Muhammad saw. dan peranannya dalam memberikan inspirasi terhadap imajinasi sosial-politik kelompok muslim pertama, di satu pihak, dan reaksi balik yang disampaikan oleh lawan-lawannya, yaitu kaum kafir Quraisy, di pihak lain. Sedangkan dengan motif *kedua* adalah peranan ikatan *in-group* di antara klan-klan Arab satu sama lain, baik yang bersifat positif maupun negatif, dalam praktik politik Arab di masa awal. Dan yang *ketiga*, motif *al-ghanimah* berarti pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini Al-Jâbirî meriwayatkan bahwa penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy terhadap ajaran Nabi Muhammad saw, bukan hanya disebabkan oleh ajaran tauhid yang melarang penyembahan terhadap berhala *an sich*. Akan tetapi, disebabkan juga bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sumber penghasilan mereka dan sekaligus sebagai penunjang ekonomi masyarakat ketika itu.²¹

Untuk itu, Al-Jâbirî menganalisa praktik politik yang saling berkelidan tersebut pada masa Islam awal. Di sini pun Al-Jâbirî membagi fase perkembangan Islam awal menjadi tiga fase; *pertama*, fase dakwah Muhammad, yang diwakili dengan masa di mana Nabi memimpin jamaahnya pada periode Makkah dan menjalankan tugas sebagai kepala negara pada periode Madinah. *Kedua* pada fase negara Islam yang *established*, yang diwakili pada masa Abu Bakar dan Umar bin Khatab. Dan *ketiga* fase ledakan kekacauan (*nation under riots*), yang diwakili pada masa timbulnya kerajaan politik (*al-mulk al-siyasi*) yang membangkitkan kembali kejahiliyahan dari kuburnya, kali ini dalam bentuk despotisme dan diktatorisme kerajaan monarki.²²

Timbulnya kerajaan politik ini (*al-mulk al-siyasi*) ini merupakan salah satu bentuk pengejawantahan (*al-tajalliyat*) dari Akal Politik Arab, di samping timbulnya mitos keimanan yang dimunculkan oleh kaum Syiah. Selain itu, timbul pula Ideologi kesultanan dan-apa yang disebut oleh Al-Jâbirî sebagai *fiqh siyasah* yang dimunculkan oleh dinasti Abbasiyah. Ideologi kesultanan diadopsi oleh Ibn al-Muqaffa' dari tradisi kekaisaran Persia, sedangkan fikih politik merupakan kompilasi hukum "agama" yang mempunyai tendensi kuat untuk mensyahkan kekuasaan junta militer (*ashab al-syaukah*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut Al-Jâbirî, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab. Membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh *khurafat* dan menyerah kepada takdir.²³

Untuk hal tersebut Al-Jâbirî menawarkan konsep sebagai jalan keluar bagi Akal Politik Arab, dengan bertolak pada fase dakwah Muhammad yang menurutnya sebagai prototipe ideal:²⁴

²¹*Ibid.*, h. 323.

²²*Ibid.*, h. 324-325.

²³Menurut Syekh Abdul Halim Mahmud politisasi mengenai menyerah kepada takdir telah ada sejak zaman dinasti Muawiyah. Lihat M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Batas-batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 96.

²⁴Muhammad Aunul Abied Syah dkk, *op.cit.*, h.325-326.

1. Mengubah masyarakat klan menjadi masyarakat madani yang multipartai, mempunyai asosiasi-asosiasi profesi, organisasi-organisasi independen dan lembaga konstitusi.
2. Mengubah ekonomi *al-ghanimah* yang bersifat konsumerisme dengan sistem ekonomi produksi. Serta membangun kerjasama dengan ekonomi antarnegara Arab untuk memperkuat independensi.
3. Mengubah sistem ideologi (*al-aqidah*) yang fanatis dan tertutup dengan pemikiran inklusif yang bebas dalam mencari kebenaran. Serta membebaskan diri dari akal sektarian dan dogmatis, digantikan dengan akal yang berijtihad dan kritis.

Sekilas pemikiran Al-Jâbirî mengenai Akal Politik Arab “hampir” menyerupai sekularisme. Tetapi dalam hal ini bukan berarti Al-Jâbirî mendukung sekularisme, menurutnya, sekularisme tidak cocok dengan umat Islam, karena sekularisme didasarkan pada pemisahan gereja dan agama. Pemisahan demikian ini memang diperlukan pada suatu masa di lingkungan Kristen. Karena tidak ada gereja dalam Islam, tidak ada kebutuhan akan suatu pemisahan semacam ini. Umat Islam menghendaki agar Islam dijaga dan diterapkan sebagai acuan etis dan Syari’ah, hukum yang diilhami oleh ketentuan Ilahi, sebagai dasar dan prinsip bagi kehidupan sosial dan politik, di dalam lingkup pengetahuan masa lalu yang diperbaharui.²⁵

IV. Penutup

Di akhir artikel ini, penulis menyampaikan kesimpulan kepada pembaca, di antaranya sebagai berikut:

1. Nama lengkapnya adalah Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, lahir di kota Fejîj (Fekik), Maroko Tenggara pada tahun 1935. Ia adalah anak satu-satunya dari hasil pernikahan antara Muhammad dan al-Wâzinah. Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî meninggal pada tanggal 3 Mei 2010 di Casablanca dalam usia 75 tahun.
2. Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî mengemukakan gagasan segar dalam rangka proyek besar bagi kebangkitan umat yaitu melalui proyek pemikirannya yang ia sebut dengan Kritik Nalar Arab. Kritik Nalar Arab dilatarbelakangi oleh semangat revivalisme (Kebangkitan Islam) dalam dua gagasan yaitu sebagai refleksi atas kegagalan kebangkitan Islam sekaligus upaya untuk merealisasikan kebangkitan Islam yang tak kunjung datang.

Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî melalui konsep Kritik Nalar Arab mengkaji pertumbuhan akal orisinal Arab yang disebutnya sebagai akal retorik (*al-‘aql al-bayani*). Akal ini dipresentasikan oleh ilmu bahasa Arab, ushul fikih dan ilmu kalam. Setelah itu al-Al-Jâbirî memasukkan dua akal yang lain dalam dunia pemikiran Arab yaitu akal gnostis (*al-irfani*) dan akal demonstratif (*al-burhani*).

²⁵Abdou Filali-Ansari, “Dapatkah Rasionalitas Modern Membentuk Religiusitas Baru?; Muhammad Abid Al-Jabiri dan Paradoks Islam-Modernitas,” dalam John Cooper, dkk, ed., *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Erlangga, 2002), h. 170

Nalar *'irfani* lebih menekankan pada kematangan sosial skill (empati, simpati,) sedangkan nalar *burhani* yang ditekankan adalah korespondensi (*al-muthabaqah bana al-'aql wa nizam al-thabi'ah*) yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam. Kalau tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu *bayani*, *irfani*, dan *burhani* saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, maka corak dan model keberagaman Islam jauh lebih komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jâbirî, Muhammad Âbid. *Hafriyât fî adz-Zhâkirah min Ba'id*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah, 1997.
- _____. *At-Turâts wa al-Hadâtsah*. Beirut: Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1991.
- _____. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj. Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Badudu, J.S. *Kamus Kata-Kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003.
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Cooper. John, dkk, ed., *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Harmaneh, Walid. "Kata Pengantar," dalam Mohammed 'Abed al-Jâbirî *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj. Moch. Nur Ichwan: Yogyakarta: Islamika, 2003.
- <http://www.insistnet.com>. Diakses pada tanggal 28 Juni 2011.
- Shihab. Quraish. *Logika Agama; Batas-batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Susanto, Happy. "Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer."
- Syah, Muhammad Aunul Abied, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.