

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Struktur Nalar Arab-Islam menurut ‘Âbid Al-Jâbirî

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Faishol, M.
Publisher	UIN Sunan Ampel
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-28 23:01:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/237129

Struktur Nalar Arab-Islam menurut ‘Ábid Al-Jábirî

M. Faishol

Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang

faisol_fatawi@yahoo.co.id

Abstract

The project of ‘Ábid Al-Jábirî’s thoughts has become epistemological critic to traditional frame of Islam-Arab knowledge through analyzing socio-political background on the logic of Arab formulation. According to Al-Jábirî, the logic of Arabic thought could be devised into three methods: *bayâni*, *irfâni* and *burhâni*. Therefore, the structure of Islam-Arab culture has occurred based on: (1) authoritative texts—because the logic of Arab is exceedingly based on religious texts, (2) authoritative salaf, that is, focused on ‘ulama’s considerations, and (3) authoritative permissivism along with anti-causality (*sulṭah at-tajwîz al-lâsababiyah*). Hence, Arabic culture becomes unproductive, poor of concept and theory. As a solution, Al-Jábirî invites to contextualize the spirit of critic such as rational-empiricism of Ibn Ḥazm and al-Shāṭibî on fiqh, Ibn Rushd on philosophy, Ibn Khaldûn on sociology, etc. This article will probe specifically about ‘Ábid Al-Jábirî’s reform thought. Al-Jábirî’s thinking distinctiveness lies in the epistemological critique conducted on the science that develops in the Arab-Islamic civilization. The epistemological critique becomes a realm of science that not much attention, especially by Muslim thinkers. Al-Jábirî’s epistemological critique offers to the Muslim world an attempt to reconstruct the building of reason-epistemic knowledge to keep pace and change its Islamic world towards the progress of civilization.

Keywords: Logic, Islam-Arab, ‘Ábid Al-Jábirî, Critic.

Pendahuluan

Dalam beberapa dekade terakhir ini tren pemikiran Islam baru telah mewarnai sejarah pemikiran Islam. Berbagai tokoh dan pemikir Muslim bermunculan menyuarakan bagaimana seyogianya kebangkitan Islam dimulai; apa sebab-sebab kemunduran Islam; bagaimana semestinya kemajuan dan pembaharuan itu dimulai. Mereka menyoal kembali warisan kebudayaan dan intelektual Islam. Tampak dalam sederet pemikir muslim kontemporer itu—untuk menyebut beberapa saja—Khalil Abdul Karim, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zaid, Khaled Abou El Fadl dan pemikir-pemikir Muslim lainnya. Masing-masing dari mereka menawarkan gagasan atau pemikiran tentang pembaharuan Islam yang berbeda dan khas sesuai dengan disiplin keilmuan dan kecenderungannya.

Artikel ini akan menelisik secara spesifik pemikiran pembaharuan ‘Âbid Al-Jâbirî. Kekhasan pemikiran Al-Jâbirî terletak pada kritik epistemologi yang dilakukan terhadap bangunan keilmuan yang berkembang di tengah peradaban Arab-Islam. Kritik epistemologi menjadi sebuah ranah ilmu pengetahuan yang tidak banyak diperhatikan, khususnya oleh pemikir Muslim. Lebih-lebih, epistemologi sebagai bagian dari filsafat telah sejak lama dijauhkan dari peradaban keilmuan dunia Islam; mempelajari filsafat sama saja dengan menceburkan diri pada jurang kekafiran. Setidaknya, kritik epistemologi Al-Jâbirî ini menawarkan kepada dunia Islam sebuah upaya untuk merekonstruksi bangunan nalar-epistemik pengetahuan guna mengejar ketertinggalan dan menggapai perubahan dunia Islam menuju kemajuan peradaban.

Biografi Singkat

Al-Jâbirî adalah seorang filsuf Arab kontemporer yang lahir di kota Fejj, Maroko, pada tahun 1936. Gelar doktornya diperoleh di Universitas Muhammad V Rabat, Maroko, tahun 1970,¹ dengan disertasi

¹ M. Aunul Abied Shah (*et. al.*), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 301.

yang membahas pemikiran Ibnu Khaldun, yaitu “Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam” (*al-‘Aṣābiyyah wa ad-Dawlah: Ma’ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fī at-Tārīkh al-Islāmī*). Disertasi ini baru dibukukan tahun 1971. Sejak 1976, menjadi staf pengajar pada Fakultas Sastra Universitas V Rabat, dengan memegang bidang filsafat dan pemikiran Islam. Sejak tahun 1965-1967, ia menjadi Pengawas dan Pengarah Pendidikan bagi Guru-guru Filsafat di tingkat menengah atas.

Al-Jâbirî lebih banyak menghabiskan pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi di tanah kelahirannya di Maroko. Pernah satu tahun (tahun 1958) menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Suriah. Al-Jâbirî menguasai tiga bahasa: Arab (bahasa ibu), Perancis (baca dan tulis), dan Inggris (baca saja). Di tangan para filsuf Prancis, khususnya Brunschvigg dan Bachelard, Al-Jâbirî memperoleh kematangan ilmu filsafat. Pengaruh kuat dari kedua filsuf ini tampak tak dapat dipisahkan dari sosok Al-Jâbirî.²

Sejak muda Al-Jâbirî telah menjadi seorang aktivis politik yang berideologi sosialis. Ia pernah aktif dalam partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) yang kemudian berubah nama menjadi *Union Socialiste des Forces Populaires* (USFP). Pada tahun 1975 dia menjadi anggota biro politik USFP. Di antara karya-karyanya adalah: trilogi *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī* (terbit tahun 1982), *at-Turâts wa al-Hadâtsah* (1991), *al-Khiṭâb al-‘Arabī al-Mu’âsir* (1992), *Mukhtaṣar Kitâb as-Siyâsah* (1998), *Kulliyât fī ath-Tibb* (1999), *Naḥnu wa at-Turâts*, *Naqd al-‘Aql as-Siyâsī*, dan bersama Hassan Hanafi menulis kitab *Ḥimâr baina al-Masyriq wa al-Maghrib* (1990).

Konsep dan Pendekatan

Proyek pembaharuan yang dilakukan Al-Jâbirî adalah melakukan kritik epistemologi terhadap bangunan tradisi keilmuan Arab-Islam. Tugas utamanya adalah mengkaji ulang sejarah budaya Arab-Islam dan sekaligus menganalisis nalar Arab. Hal ini mengingat peradaban Arab

² Mahir Badul Qadir Muhammad, *Falsafah al-‘Ulûm, Ru’yah ‘Arabīyyah: al-Madkhal an-Naẓarī* (Aleksandria: Dâr al-Ma’rifah al-Jâmi’iyyah, 1999), 200.

merupakan tempat tumbuh dan munculnya Islam. Tugas ini mendorong Al-Jâbirî untuk menganalisis *background* sosio-politik proses perumusan dan keterbentukan nalar Arab-Islam, sekaligus menganalisis secara mendalam seluk beluk mekanisme kinerja struktur nalar-nalar Arab yang tak jarang saling berbenturan dalam memperebutkan hegemoni ditengah-tengah budaya Arab-Islam.

Dalam menganalisis terbentuknya nalar Arab, Al-Jâbirî pertama kali mendefinisikan nalar Arab dengan meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *al-'aql al-mukawwin* dengan *al-'aql al-mukawwan*. *Al-'aql al-mukawwin* merupakan bakat intelektual (*al-malakab*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *al-'aql al-mukawwan* merupakan akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip—bentukan *al-'aql al-mukawwin*—yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu.³

Al-'aql al-mukawwan bersifat relatif. Ia memiliki sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. *Al-'aql al-mukawwan* adalah kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam di tengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan. Nalar inilah yang membentuk nalar Arab. *Al-'aql al-mukawwan* tidak lain merupakan sistem kognitif “bersama” yang berdiri di balik pengetahuan—atau dalam istilah Michel Foucault disebut dengan *episteme*.⁴

Upaya yang dilakukan oleh 'Âbid Al-Jâbirî ini mirip dengan kritik terhadap nalar murni yang pernah dilakukan oleh Immanuel Kant. Proyek Kritik Nalar Arab Al-Jâbirî dimaksudkan sebagai upaya kritik terhadap mekanisme kinerja *al-'aql al-mukawwin* di satu sisi, dan kritik terhadap *al-'aql al-mukawwan* di sisi lain. Kritik Nalar Arab, secara

³ 'Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, cet. I (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah), 15 – 16.

⁴ Episteme terbentuk dari jaringan seperangkat konsep yang merupakan pra-syarat kemungkinan lahirnya ilmu pengetahuan dalam satu fase waktu tertentu. Lihat Abdur Raziq ad-Dawaiy, *Maut al-Insân fî al-Khiṭâb al-Falsafî al-Mu'âsir* (Beirut: Dâr al-Thâli'ah 2002), 142 – 144.

operasional, menganalisis proses-proses kinerja *al-'aql al-mukawwin* dalam membentuk *al-'aql al-mukawwan* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *al-'aql al-mukawwin* membentuk teori-teori baru. Dengan melakukan kritik terhadap Nalar Arab maka berarti membongkar dan menggali lapisan terdalam rancang bangun pemikiran Arab untuk menguak “cacat-cacat epistemologi” kemudian membenahinya, atau bahkan mencari alternatifnya.

Nalar *Bayâni*

Kata *bayân* berasal dari akar kata b – y – n. Dalam kamus bahasa Arab, kata ini memiliki arti pisah atau terpisah (*al-faṣl/al-infiṣâl*) dan jelas atau menampakkan (*al-zubûr/al-izhâr*). Sesuatu dikatakan jelas apabila ia berbeda dari dan memiliki keistimewaan dibanding dengan yang lain. Oleh karena itu, pengertian yang kedua (*al-zubûr/al-izhâr*) lahir dari pengertian yang pertama (*al-faṣl/al-infiṣâl*). Menurut ‘Âbid Al-Jâbirî, pengertian yang pertama secara mendasar terkait dengan wujud ontologis, sementara pengertian yang kedua terkait dengan wujud epistemologi.⁵

Dalam peradaban Arab-Islam, diskusi mengenai kajian-kajian *bayâni* dikelompokkan menjadi dua. *Pertama*, terkait dengan aturan dalam menafsirkan wacana, dan *kedua* terkait dengan syarat memproduksi wacana. Tradisi untuk menafsirkan wacana sudah muncul sejak zaman Rasulullah saw, yaitu ketika para sahabat meminta penjelasan tentang makna lafal atau ungkapan yang terdapat di dalam Alquran. Atau minimal sejak masa *khulafâ’ ar-râshidîn* dimana banyak umat Islam bertanya kepada para sahabat tentang kejelasan makna ayat atau kata yang terdapat dalam Alquran.

Sementara itu, terkait dengan syarat pemroduksian wacana, maka tradisi *bayâni* baru dimulai seiring dengan munculnya faksi-faksi politik dan aliran-aliran teologi setelah peristiwa *majlis tahkîm* dimana wacana

⁵ ‘Âbid Al-Jâbirî, *Bunyab al-'Aql al-'Arabî*, cet. I (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyah), 18.

dan debat teologis menjadi instrumen untuk menebarkan pengaruh dan propaganda kepada “yang lain”, dan bahkan menaklukkan musuh.

Menurut ‘Ābid Al-Jābirī, nalar *bayāni* terdapat dalam kajian ilmu kebahasaan, nahwu, fikih (yurisprudensi Islam), teologi (ilmu kalam) dan ilmu *balaghah*. Nalar *bayāni* bekerja dengan menggunakan mekanisme yang sama, berangkat dari dikotomi antara *lafẓ/al-ma’nā*, *al-aṣl/al-far’* dan *al-jawbar/al-‘ard*.

Di kalangan ahli bahasa (*al-lughawiyūn*) misalnya, mereka dalam melacak kosa kata (bahasa Arab) dan mengumpulkannya ke dalam sebuah kamus, pertama-tama menghimpun kosa kata Arab dan memilah-milahnya antara makna kosa kata yang dipakai (*al-musta’mal*) dan makna kosa kata yang tidak dipakai (*al-mubmal*). Ini berarti bahwa kalangan *lughawiyūn* telah menjadikan *lafẓ* (kata) sebagai hipotesa teoritis untuk menilai kemungkinan dipakai-tidaknya sebuah kosa kata. Kosa kata yang maknanya masih dipakai dijadikan sebagai “patokan” atau asal (*al-aṣl*). Jika ditemukan kosa kata yang maknanya tidak dipakai maka harus dikembalikan kepada bahasa masyarakat Arab melalui apa yang dikenal dengan *simā’i*. Setidaknya, cara seperti inilah yang pernah dilakukan oleh seorang ahli bahasa Arab semisal Imam Khalil bin Ahmad al-Farahidi.⁶

Epistemologi *bayāni* yang fokusnya berpusat pada hubungan antara *al-lafẓ* dan *al-ma’nā* seperti itu juga terdapat dalam ilmu nahwu. Dalam kajian ilmu nahwu, persoalan *al-lafẓ* dan *al-ma’nā* dapat dilihat secara jelas dalam mendiskusikan tentang asal-usul bahasa: apakah wahyu Tuhan atau konvensi masyarakat? Terdapat dua aliran dalam menyikapi teori tentang asal-usul bahasa. *Pertama*, aliran rasional yang dimotori oleh Muktazilah yang berpendapat bahwa bahasa adalah konvensi masyarakat (*al-muwāda’ah*). *Kedua*, aliran non-rasional (*abl al-hadīts*) yang dimotori oleh kalangan *ablussunnah*, yang menyatakan bahwa bahasa adalah wahyu

⁶ Khalil, telah berhasil membakukan bahasa Arab dengan metode derivatif (*isbtiqāq*). Oleh karenanya, bahasa Arab sejak era Khalil hingga sekarang tidak mengalami perkembangan gramatis-morfologis yang signifikan. Bahasa Arab menjadi berwatak “*ahistoris*” karena apatis terhadap tuntutan perkembangan kebahasaan di satu sisi, dan berwatak “badui” karena mencerminkan konvensi kebahasaan komunitas badui, di sisi lain.

Tuhan. Baik Muktaẓilah maupun *ablussunnah*, keduanya sama-sama mengakui bahwa bahasa itu pasti ada yang menciptakannya: hanya saja kalangan Muktaẓilah mengatakan penciptanya adalah masyarakat, sementara kalangan *ablussunnah* menyatakan Tuhan melalui wahyu. Yang menjadi perdebatan tidak lain adalah sosok pencipta bahasa, antara masyarakat (*muwaḍa'ah*) atau Tuhan (*tauqīfī*). Di sini, lagi-lagi persoalan *al-ashl* menjadi poros diskusi di kalangan ahli nahwu.⁷

Hal yang sama juga dapat kita temukan ketika para ahli nahwu mendiskusikan tentang pentingnya *i'rāb*. Kalangan *nuhāt* menyatakan ilmu nahwu adalah *i'rāb*. *I'rāb* adalah tanda yang membedakan makna sebuah kata. Harakat yang terdapat diakhir *isim* atau *fi'il* menunjukkan *i'rāb*. Tanpanya, tentu seseorang tidak bisa membedakan mana *fā'il*, *maf'ūl*, *mudūf*, *man'ūt* dan seterusnya. Harakat yang menyatu pada sebuah kata berarti *lafẓ*, dan harakat sangat menentukan pengertian atau makna sebuah kata. Dengan persoalan *i'rāb* sebenarnya adalah persoalan hubungan antara *lafẓ* dan makna.

Persoalan lain yang menjadi fokus nalar *bayāni* adalah hubungan antara *al-aṣl* dan *al-ma'nā*. Persoalan *al-aṣl* muncul secara jelas di kalangan ahli bahasa atau nahwu generasi awal. Sementara dalam ilmu kalam, konsep *al-aṣl* telah dikenal akrab oleh kalangan Muktaẓilah melalui doktrin teologinya, yaitu *uṣūl al-khamsah*. Sedangkan di wilayah fiqh, konsep *al-aṣl* menampakkan bentuk nyata di tangan al-Shafi'i. Al-Shafi'i telah sukses menformulasikan dasar hukum Islam ke dalam empat hal. Yaitu, Alquran, sunah, ijmak dan *qiyās*. Alquran merupakan asal (*al-aṣl*) dari segalanya, sunah menjadi pelengkap Alquran dan sekaligus pembangun ijmak, dan ijmak menjadi pembangun *qiyās*. Di sini, Alquran dan sunah merupakan asal (*al-aṣl*) dari segala sumber hukum, sementara di luar itu adalah cabang (*al-far'*).⁸

Dalam wilayah ilmu kalam, persoalan hubungan antara *al-aṣl* dan *al-far'* termanifestasi dalam metode penalaran yang dikenal dengan *al-*

⁷ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql*, 42.

⁸ Di tangan al-Shāfi'ī (w. 204 H) dengan kitab *al-Risālah*, nalar Islami mengalami pembakuan melalui teori ushul fiqh-nya. Lihat, Adonis, *Al-Tsābit wa al-Mutaḥawwil: Ta'ṣīl al-Uṣūl*, cet. II (London: Dār as-Ṣāqī, 2002).

istidlâl bi al-shâhid ‘ala al-ghâ’ib. Kalangan *mutakallimîn* berbeda pendapat mengenai apakah melalui akal atau wahyu seseorang dapat mengetahui baik dan buruk. Muktaẓilah menyatakan bahwa seseorang dengan akalnya akan dapat mengetahui baik dan buruk, sementara kalangan *sunni* meyakini bahwa hanya dengan wahyu seseorang dapat mengetahui baik dan buruk. Akal merupakan sesuatu yang menempel dalam diri manusia, sementara kekuatan akal manusia bersumber dari Allah. Manusia adalah ciptaan yang dapat dilihat secara nyata (*al-shâhid*), sementara Allah adalah yang gaib (*al-ghâ’ib*). Muktaẓilah mengakui akal (*al-shâhid*) sebagai sumber untuk mengetahui kebaikan karena yang *syâhid* tidak selalu memberikan pemahaman sebaliknya: *al-shâhid* (alam) lawan dari *al-ghâ’ib* (Allah). Tetapi yang *shâhid* bisa berarti semisal dengannya, karena ia merupakan asal bagi sesuatu yang gaib. Oleh karena itu, akal (*al-shâhid*) tidak lain adalah jalan untuk mengetahui yang gaib (*al-ghâ’ib*/Allah). Sementara kalangan *Sunni* memahami *asy-shâhid* sebagai lawan *al-ghâ’ib*. Yang *shâhid* bersifat terbatas yang berarti lawan dari Allah (*al-ghâ’ib*) yang tidak terbatas. Perbedaan antara Muktaẓilah dan *Sunni* di sini, hanya terbatas pada cara memaknai terhadap *al-shâhid* dan *al-ghâ’ib*: antara makna literalis atau metaforik.

Nalar *Irfâni*

Irfân merupakan bentuk masdar dari kata a – r – f yang berarti *al-‘Ilm*, seperti dengan *al-Ma’rifah*. Kata itu dikenal dalam kalangan sufi Muslim (*al-Mutaṣawwifah al-Islâmiyyîn*) untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang paling luhur yang hadir di dalam kalbu melalui *kashf* atau *ilhâm*.

Kaum sufi membedakan pengetahuan ke dalam tiga kategori, yaitu pengetahuan yang dihasilkan oleh *sense* (*al-hiss*), akal dan atau keduanya, dan pengetahuan yang dihasilkan lewat *al-kashf* dan *al-‘iyân*.⁹ Lebih jauh, kaum sufi membagi pengetahuan sesuai dengan tingkatannya:

⁹ Ini dapat dilihat misalnya, Ḍunnûn al-Miṣrî (W 245 H) membedakan pengetahuan menjadi tiga; *ma’rifah al-tauhîd* (khusus orang mukmin yang mukhlis), *ma’rifah al-hujjah wa al-bayân* (khusus para hukama’, ahli balaghah dan ulama), dan *ma’rifah ṣifât al-mahdâniyyah* (khusus orang yang dapat mencapai kebenaran dengan melihat Tuhan dalam hatinya).

burhâniyyah, *bayâniyyah*, dan *irfâniyyah*, sebagaimana disebut dalam Alquran, dimana kata *yaqîn* dipersandingkan dengan kata *ḥaqq* (QS. al-Wâqî'ah: 95), *'ilm* (QS. al-Takâthur: 5), dan *'ain* (QS. al-Takâthur: 7).¹⁰ Puncaknya, Surahwardi membedakan dengan tegas antara *al-burbân* dan *al-'irfân*: yang pertama disebut dengan *al-ḥikmah al-baḥthiyyah* yang berpijak pada argumentasi, pencermatan dan rasio, sedangkan yang kedua disebut dengan *al-ḥikmah al-isbrâqiyyah* yang berpijak pada *al-kashf* dan *al-isbrâq*.

Bagaimanapun, perbedaan antara istilah *burhâni* dan *'irfâni* sudah dikenal oleh masyarakat jauh sebelum Islam datang. Ia merupakan fenomena semua zaman, lebih-lebih dalam agama-agama samawi (Yahudi, Masehi, dan Islam). Khazanah keilmuan Yunani (masa Hellenis) menunjukkan, bahwa Jamblichus, seorang filsuf yang hidup antara abad II dan III Masehi, telah membedakan dengan tegas antara metode Arostotelian yang *burhâni* dan Hermesian yang *'irfâni*, meskipun dirinya lebih berpijak pada yang kedua.

Irfâni tumbuh subur dalam era Hellenis, sejak akhir abad empat sebelum Masehi dan masa Yunani sampai pertengahan abad ketujuh sesudah Masehi bersamaan dengan lahirnya Islam. Ia muncul sebagai perlawanan (baca:respon) atas rasionalisme Yunani, ini oleh Al-Jâbirî disebut dengan munculnya *al-'aql al-mustaqil* (*resigning reason*)¹¹ atau yang kemudian disebut dengan *irfâni* untuk menjawab tantangan zaman. *Irfân* ini masuk ke dalam kebudayaan Arab-Islam melalui kebudayaan yang berkembang di Timur Lepas seperti Mesir, Suriah, Irak, dan Palestina.

Dalam bahasa asing, *irfân* disebut dengan *gnose* (*al-ghanûs*), berasal dari bahasa Yunani yaitu *gnosis*, yang berarti pengetahuan (*al-ma'rifah*) atau kadang juga bermakna *al-'ilm* dan *al-ḥikmah*. Dalam hal ini, *irfân* diartikan dengan *pertama*, pengetahuan tentang masalah-masalah keagamaan, *kedua* pengetahuan paling tinggi yang hanya dimiliki oleh orang beriman atau

¹⁰ Al-Qusyairi mempertegas perbedaan tersebut, bahwa *'ilm al-yaqîn* adalah pengetahuan yang dihasilkan dengan syarat-syarat *burhâni* (rasional), *'ain al-yaqîn* adalah pengetahuan dengan pertimbangan *bayân*, dan *ḥaq al-yaqîn* adalah pengetahuan yang dihasilkan lewat deskripsi konkret. Yang pertama dipegang oleh *arbâb al-nûl*, kedua *aṣḥâb al-'ulûm*, dan ketiga *aṣḥâb al-ma'ârif*.

¹¹ Al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql*, 254.

tokoh agama (ulama) yang bersandar pada penalaran akal. Inilah pengertian yang berkembang pada abad ke-2 dan ke-3 Masehi, yang dikukuhkan oleh pihak gereja. Oleh karena itu, gnostisisme (*al-ghanūṣiyyah* atau *al-ʿirfāniyyah*) berarti sejumlah aliran-aliran keagamaan yang secara global menyatakan bahwa pengetahuan yang hakiki tentang Tuhan dan masalah keagamaan merupakan pengetahuan yang berpijak pada hikmah dan pendalaman kehidupan rohani. Jadi, *ʿirfāni* itu ingin menjadikan kehendak (*al-irādah*) sebagai ganti dari akal.

Sebagai fenomena umum, *ʿirfān* menurut Al-Jâbirî dibedakan menjadi dua, yaitu *ʿirfān* sebagai sikap dan teori. Sebagai sikap, *ʿirfān* merupakan pandangan seseorang terhadap dunia secara umum. Secara umum sikap ini lebih cenderung lari dari dunia dan menyerah pada hukum positif manusia, bahkan cenderung pada mementingkan individu dan diri: orang yang *ʿarif* lebih mementingkan pada egonya.

Sikap seperti itu bermula dari kegelisahan dan keresahan terhadap realitas yang ditemukan oleh seorang *ʿarif*. Di hadapan realitas, seorang *ʿarif* bagaikan jiwa yang terbatas yang terbungkus raga. Menjadi individu yang tidak bisa berbuat apa-apa kecuali setelah merasakan keterbatasan dan keterasingan dirinya. Dunia di hadapannya merupakan kejelekan dan problem utama. Sikap yang seperti ini selanjutnya melahirkan rasa kebingungan dan keluhan, yang pada gilirannya mendorong lahirnya sikap benci dan permusuhan terhadap realitas itu sendiri. Ketika menolak realitas (hukum positif manusia) sebagai realitas eksternal, ia juga pada saat yang sama menolaknya sebagai perasaan yang ada dalam diri (realitas internal), menolaknya sebagai syarat-syarat kehidupan dan sekaligus sebagai eksistensi yang tunduk pada syarat-syarat tersebut. Maka sampai sini, perasaan asing itu semakin menjadi-jadi, sehingga dirinya pun merasa asing di tengah dunia yang ia sendiri melihatnya lalu mengambil sikap untuk memutuskan diri dengan dunia. Ia asing di dalam dan dari realitas: pada tingkat sosial, psikologis, dan dunia kosmos. Oleh karena itu, ia menjadi independen dari dunia dan lebih mulia darinya.¹²

Berangkat dari perasaan asing itu, seorang *ʿarif* melangkah melakukan pengembaraan dunia, membebaskan diri dari segala

¹² Ibid., 255.

keterikatan dan keterbatasan untuk mendapatkan kebebasan yang sempurna. Di sini, ia kemudian memasuki dunia lain, sebuah dunia yang melampaui batas-batas waktu dan tempat. Inilah dunia kehidupan yang hakiki, sebuah dunia penuh ketenteraman, kesempurnaan, dan kebahagiaan. Sebuah dunia di mana di dalamnya ia menetap, dilahirkan, dan dikembalikan. Dalam dunia ini, ia berusaha memperbaharui kembali pengenalan terhadap hakikat dan otentitas kediriannya.¹³

Lalu dengan apa seorang *'arif* dapat memosisikan hakikat dirinya dalam rangka menjawab pertanyaan tentang “siapa saya?”. Bagaimana ia dapat menjawab problem pertanyaan seputar dirinya: dari mana saya datang? Di manakan saya sekarang?

Dalam mendapat pengetahuan tentang hakikat dirinya, seorang *'arif* tidak menjadikan perenungan terhadap dunia sebagai sumbernya, meskipun dirinya telah menemukan dunia lain yaitu dunia yang independen. Bukan pula menggunakan akal dan panca indranya. Namun secara langsung berusaha menangkap kekuatan-kekuatan yang tinggi yang ia saksikan dan temukan. Di sinilah, ia mulai menjadikan agama dan pengetahuan keagamaan untuk mencari kekekalan dan kembali pada tempat tinggalnya yang asli. Agama menyuguhkan padanya sebuah sejarah sebelum dan sesudah sejarah itu sendiri, sehingga dengannya ia mengetahui bahwa dirinya ada mendahului batas-batas ruang dan waktu. Maka dunianya adalah dunia kekekalan.

Implikasinya, bahwa seorang *'arif* bersikap cuci tangan dari tanggung jawab terhadap kejelekan yang ada di dunia, bagaikan bebasnya seorang anak atau Adam saat turun dari surga. Wujud dirinya yang ada sekarang pun sesuatu yang non-alami. Kejatuhan dirinya di tengah dunia itu adalah akibat dari dosa atau kesalahan. Untuk membersihkannya, berbagai amal (tindakan) harus dilakukan. Tak heran jika kerinduannya untuk kembali pada keadaannya yang asli, yang *fiṭrī* sebagaimana saat ia dilahirkan bangkit dan menjadi cita-citanya: membebaskan raga dari segala hal-hal duniawi untuk kembali seperti semula sebelum ia dilahirkan. Inilah tempat kembali itu (*al-mu'ād*).¹⁴

¹³ Ibid., 256.

¹⁴ Ibid., 257.

Betapa pun demikian, seorang *'arif* pun menyadari bahwa jalan untuk membebaskan diri dari dunia adalah sangat sulit karena memang ia ingin membebaskan dirinya dari dunia yang penuh kelalaian. Untuk itu, jalan yang ditempuh adalah mengenal diri sendiri (*ma'rifah al-nafs*), yakni mengingat diri (*recollection*) dengan mengulangi kesatuan dan menata kembali eksistensi rohaninya.¹⁵ Apabila mengenal diri sendiri ini tercapai, maka ia berhasil mengenal dirinya sebagai wujud yang lebih mulia dari segala yang alami dan non-alami, bukan sebagai bagian dari dunia. Ini berarti ia juga telah berhasil dalam menyelamatkan dan membebaskan dirinya dari penjara dunia. Maka terjadilah apa yang disebut dengan *al-faná'* (*ecstasy*) atau *âsyîq-ma'syûq*.¹⁶

Itulah sikap *irfâni*, sebuah sikap yang selalu ingin melepaskan diri dari dunia realitas menuju dunia “akal yang independen” manakala himpitan kehidupan menerpa seorang individu yang tidak mengerti bagaimana ia harus melampaui keindividuannya dan bagaimana ia harus menjadikan problem itu sebagai problem kolektif atau problem kemanusiaan. Sikap seperti itu, oleh Al-Jâbirî, disebut sebagai ideologi *ukbrawî*.¹⁷

Apabila seorang yang *'arif* dengan sikap *irfâni*-nya, sebagaimana tersebut di atas, meletakkan dirinya berlawanan dengan dunia dan mengembalikannya pada asal ketuhanan, maka problem mendasar yang ada dalam sikap tersebut adalah problem filosofis, yaitu problem kejelekan dan sumbernya di dunia: ia membedakan secara jelas antara tuhan yang transenden (*al-ilah al-muta'âl*) dan dunia tempat ia hidup itu sendiri. Problem inilah yang kemudian disebut Al-Jâbirî dengan “*irfâni* sebagai teori”.

Lebih lanjut Al-Jâbirî menyatakan, bahwa jawaban tentang problem filosofis yang lahir dari sikap *irfâni* tersebut dapat ditemukan—dan memang kita harus merujuknya—pada literatur-literatur masa lampau tentang *irfâni*. Menurutnya, ada dua jawaban, jawaban yang filosofis (*falsafî*) dan jawaban yang mistis (*ustûrî*). Jawaban filosofis dalam

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 258.

¹⁷ Ibid., 259.

memahami problem kejelekan memberikan tiga prinsip pokok dengan mengajukan tiga kategori: *pertama*, Tuhan yang transenden (*al-ilah al-muta'âl*) yang suci dan terbebas dari segala jenis ikatan dunia; *kedua*, materi yang azali (*al-mâdah al-azaliyyah*); Tuhan yang mencipta (*al-ilah al-shâni*) yang sering disebut dengan “Anak Pertama”, “Anak Tuhan”, dan atau “akal universal”. Lalu lahirlah apa yang disebut dengan Tuhan Kebaikan dan Tuhan Kejelekan. Agar terbebas dari kejelekan, maka jiwa harus dipalingkan dari Tuhan kejelekan (dari segala bentuk materi dan keinginan duniawi) dan hadir ke hadapan Tuhan yang transenden yang pada akhirnya jiwa menyatu-padu dengan-Nya.¹⁸ Ini merupakan ajaran yang dipegangi oleh Numenius D’Apamee, seorang pendiri Neo-Platonius.¹⁹

Sementara jawaban mistis dalam memahami problem kejelekan lebih berpijak pada mitos, yakni mitos dijadikan sarana untuk menjelaskan kejelekan dengan merujuk kembali pada kesalahan manusia pertama, *al-insân as-samawî*. Jawaban ini mengajukan satu teori, yaitu teori cahaya. Menurutnya, mula-mula hanya ada cahaya. Dari cahaya itu lahirlah kegelapan yang kemudian disebut dengan materi pertama. Cahaya itu yang disebut dengan Tuhan yang tunggal melahirkan anak pertama dan ini yang disebut dengan Tuhan yang mencipta (*al-ilah al-shâni*), lalu melahirkan anak kedua yang disebut dengan *insân samawî* yang nantinya berlumuran dosa dan menyatu dengan dunia. Di sini, jiwa bisa terbebas dari kejelekan manakala ia terbebas dari materi lewat berbagai rangkaian proses yang mengembalikan makhluk pada asalnya dan dunia sebagaimana bentuknya saat ia belum terlahir: cahaya yang menyinari segalanya, hanya ada cahaya. Jawaban ini banyak ditemukan dalam mitos-mitos Babilonia, Iran, Yunani, lebih-lebih dalam cerita penciptaan yang terdapat pada kitab Taurat.²⁰

¹⁸ Ibid., 260.

¹⁹ Tentang ajaran itu, Al-Jâbirî telah membahas tuntas di dalam buku pertamanya, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*, dalam bagian “al-‘Aql al-Mustaqil: fi al-Maurûts al-Qadîm”, 162-183.

²⁰ Lebih jauh ia memandang teks Hermes sebagai teks tunggal yang hadir secara utuh, yang membicarakan problem kejelekan tersebut secara mitis, bahkan secara khusus teks tersebut dikutip. Lihat, Al-Jâbirî, *Bunyah al-‘Aql*, 263-268.

Menurut Al-Jâbirî, prinsip-prinsip itulah, baik *'irfânî* sebagai sikap maupun teori, yang mewarnai dan mempengaruhi pemikiran kalangan *'irfâniyyîn* di dalam dunia Islam, dimana kecenderungan pemikiran mereka dapat dibagi ke dalam tiga tipe. *Pertama*, pemikiran yang melebihkan sikap *'irfânî* sebagai pertahanan diri, dan ini dapat ditemukan pada kalangan sufi atau *ashhâb al-ahwâl wa al-shatahât*. *Kedua*, lebih mengedepankan watak filosofis, ini—misalnya saja—diwakili oleh mereka yang mengembangkan tasawuf falsafi seperti Ibnu Arabi dengan konsep kebahagiaannya dan Ibnu Sina dengan teori filsafat *isbrâqiyyah*. *Ketiga*, lebih mengedepankan dimensi mistis, ini banyak ditemukan di kalangan para filsuf Ismailiyah dan kalangan *mutashawwifab bâṭiniyyah*. Tiga kelompok inilah yang dimaksud Al-Jâbirî dengan *al-'irfâniyyûn* itu.²¹

Dalam dunia Islam, *irfânî* sebagai sikap banyak dikembangkan oleh kalangan sufi secara umum dan *ashhâb al-ahwâl*, sementara *'irfânî* sebagai teori direpresentasikan oleh para *irfâniyyûn* dari kalangan Syiah pada umumnya, Syiah Ismailiyah, dan khususnya para filsuf batiniah. Namun demikian—seperti dikatakan Al-Jâbirî—pembedaan yang seperti ini tidak mutlak.²²

Kalangan *'irfâniyyûn* dalam dunia Islam menjadikan istilah *ẓâbir-bâṭin* sebagai konsep yang melandasi cara berpikirnya dalam memandang dunia dan memperlakukan segala sesuatunya. Pola sistem berpikir yang mereka pakai adalah berangkat dari yang *bâṭin* menuju yang *ẓâbir* dari makna menuju lafal. Batin bagi mereka adalah sumber pengetahuan, karena *bâṭin* adalah hakikat, sementara *ẓâbir* teks adalah penyinar.²³

Pola sistem berpikir seperti itu di kalangan *'irfâniyyûn*, menurut Al-Jâbirî dapat dirujuk—misalnya saja—pada Abû Ḥâmid al-Ghazâlî. Ia menegaskan bahwa makna yang dimiliki oleh Alquran adalah batinnya, bukan lahirnya: agar hakikat dapat disingkap, maka makna harus dijadikan asal sementara lafal mengikutinya. Demikian halnya al-Muḥâsibî, sebagaimana telah dikutip oleh Al-Jâbirî, pernah mengatakan bahwa “setiap ayat Alquran ada yang *ẓâbir* dan *bâṭin*.... Adapun yang

²¹ Ibid., 269.

²² Ibid., 371.

²³ Ibid., 271.

ẓāhir adalah bacaannya (*tilāwah*), sedangkan yang *bāṭin* adalah ta'wilnya".²⁴ Lebih jauh para *'irfāniyyūn* dari kalangan Syiah Ismailiah mengklaim bahwa pengetahuan mereka adalah pengetahuan batin.²⁵

Kalangan *'irfāniyyūn* juga menghubungkan *ẓāhir-bāṭin* dengan tafsir-takwil. Menurut mereka, *ẓāhir* adalah tafsir dan *bāṭin* adalah takwil. Takwil dalam tradisi *'irfāni* diartikan sebagai mentransformasikan ungkapan dari yang *ẓāhir* menuju yang *bāṭin* dengan berpijak pada "isyarat". Yang menjadi ciri khasnya adalah bahwa dalam menafsirkan dan memahami teks (Alquran) takwil ini tidak berpijak pada bentuk ungkapan yang berkaitan dengan makna bahasa atau adanya sebuah *qarīnah*, baik *qarīnah lafẓiyyah* maupun *ma'naviyyah*. Dengan kata lain, takwil *'irfāni* tidak berpedoman pada zahirnya lafal, namun justru mengalihkannya pada wilayah pengetahuan—yang menurut mereka—disebut dengan hakikat melalui isyarat. Ia merupakan proses peletakan (*taḍmīn*) makna atau ide yang sudah tersedia, dengan melepaskan diri dari ikatan *qarīnah*: tanpa terjebak pada makna *lafẓiyyah*.

Ketika seorang *'arīf* mengungkapkan arti dan pikiran yang diisyaratkan oleh Alquran di dalam jiwanya dengan bahasa yang jelas dan penuh kesadaran, maka disebut dengan takwil. Perhatian seorang penakwil dalam takwil ini adalah menjadikan pernyataan Alquran sebagai isyarat yang penuh arti atau makna yang tersedia untuknya. Sementara jika ia berusaha menyatakan gagasan dan perasaan yang saling berbenturan, yang dirasakan dan ditemukan di dalam hati secara tak terduga dan tidak tunduk pada aturan, maka disebut dengan *shatahāt*. Singkatnya, takwil adalah mentransformasikan ungkapan dari yang *ẓāhir* menuju pada yang *bāṭin* dengan berpijak pada isyarat, sementara *shatahāt* adalah mentransformasikan isyarat dari yang *bāṭin* menuju pada yang *ẓāhir* dengan disertai pengakuan seorang sufi bahwa dirinya telah menyatu dengan Tuhan.²⁶

²⁴ Ibid., 275.

²⁵ Ibid., 276.

²⁶ Ibid., 288-289. Mereka yang berada dalam corak pentakwilan yang terakhir ini sering disebut dengan *aṣḥāb al-shatahāt*. Misalnya saja Abū Yazīd al-Buṣṭāmī yang menyatakan "maha suci aku".

Hakikat yang dihasilkan baik dari takwil maupun *shatahât* bukanlah hakikat yang umum dan menyeluruh, namun merupakan hakikat individual dan terkait dengan kondisi yang khusus dicapai oleh seseorang, yang kebenarannya berpijak pada keputusan dan pilihan yang telah diambil. Hakikat yang dinyatakan merupakan sesuatu yang timbul dan terlintas dalam jiwa, baik karena kesesuaian kata atau teks maupun kesesuaian emosi tertentu. Hubungan antara hakikat *irfâni* dengan kesesuaian bukan merupakan hubungan yang niscaya dan juga bukan hubungan atas dasar keteraturan.

Dualisme *ẓâhir-bâtin* dalam wacana Alquran tidak dikembalikan pada manusia (pemahaman dan pentakwilannya). Dalam menafsirkan teks Alquran para *irfâniyyûn* menganggap bahwa baik makna yang *ẓâhir* maupun makna yang *bâthin* sama-sama berasal dari Tuhan. Yang *ẓâhir* adalah turunya (*tanẓîl*) Kitab dari Tuhan melalui para nabi-Nya, sementara yang *bâtin* adalah turunya pemahaman dari Tuhan lewat kalbu sebagian kaum Mukmin (*irfâniyyûn*). Yang *zahir* adalah bentuk yang dapat diindra (*al-sûrah al-hissiyah*), sementara yang *batin* adalah sesuatu yang bersifat *rûhiyyah*. Setidaknya inilah, menurut Al-Jâbirî, yang pernah dinyatakan oleh tokoh *irfâniyyûn* semisal Ibnu Arabi. Ruh maknawi yang bersifat ketuhanan, yang hadir dalam bentuk yang dapat diindra (baca:teks) inilah yang disebut dengan *al-i'tibâr al-bâtinî*.²⁷

Dalam memahami dan menafsirkan teks Alquran, bahkan memproduksi pengetahuannya, *i'tibâr bâtinî* digunakan oleh para *irfâniyyûn* sebagai jembatan yang menghubungkan antara yang *ẓâhir* (bentuk yang dapat diindra) dan yang *bâtin* (makna *rûhî*). *Al-i'tibâr al-bâtinî* atau yang sering dikenal dengan *al-i'tibâr al-irfâni* dapat disejajarkan dengan *qiyâs bayânî* jika dinisbatkan pada cara kerja epistemologi *bayâni*, dan *qiyâs burhânî* jika dinisbatkan pada epistemologi *burhani*. *I'tibâr* ini dapat juga disebut dengan *al-qiyâs al-irfâni*. *I'tibâr bâthinî* ini merupakan mekanisme berpikir yang menjadi titik pijak sesuatu yang oleh kalangan *irfâniyyûn* disebut dengan *al-kashf*. Mekanisme *I'tibâr* berpijak pada *mumâtsalah (analogie)* yang menjembatani antara makna atau ide yang sudah tersedia dan menjadi landasan mazhab mereka (*irfâniyyûn*) dengan

²⁷ Ibid., 298-299.

makna *ẓāhir* yang diberikan oleh teks. *Mumâtsalah* di sini berdasarkan pada keseimbangan: yang satu mengingatkan dan menjaga yang lain, dan hasilnya pun bisa berupa persamaan (*at-tasâwî*) atau tidak membutuhkan pada yang *ẓāhir*. Singkatnya, *mumâtsalah* berpijak pada keserupaan dalam hubungan, bukan hubungan keserupaan. Lebih jelasnya, Al-Jâbirî merumuskan sebagai berikut:²⁸

$$\begin{array}{ccc} A & C & H \\ - = & - = & - \quad \text{dan seterusnya} \\ B & D & E \end{array}$$

Qiyâs 'irfânî seperti itu dapat kita lihat misalnya dalam penafsiran yang dilakukan oleh kalangan Syiah tentang ayat “Dia membiarkan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu. Antara keduanya ada batas yang tidak dilampai. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan” (QS. ar-Raḥmân: 19-22). Menurut mereka, maksud dua lautan adalah Ali dan Fatimah, *barzakh* adalah Muhammad saw, sementara maksud *al-lu'lu'* dan *al-marjân* adalah Hasan dan Husein.

Qiyas irfani yang digunakan kalangan Syiah tersebut berpijak pada *mumâthalah* (*analogue*) hubungan antara dua struktur: antara struktur asal yang berarti Ali, Fatimah, Muhammad, Hasan, dan Husein, sedangkan struktur cabang yang berarti *al-bahrain*, *al-barzakh*, *al-lu'lu'* dan *al-marjân*. Penggambarannya dapat dilihat sebagai berikut:²⁹

$$\begin{array}{l} \underline{\text{Muhammad}} = \underline{\text{Barzakh}} \\ \text{Ali/Fatimah} \quad \text{Bahr 1/Bahr 2} \\ = \underline{\text{Ali/Fatimah}} = \underline{\text{Bahr 1/Bahr 2}} \\ \text{Hasan/Husein} \quad \text{Lu'lu'/Majan} \end{array}$$

²⁸ Ibid., 305.

²⁹ Ibid., 305-306.

Penafsiran yang menggunakan cara berpikir sebagaimana yang dilakukan kalangan Syiah dengan kasus ayat yang serupa juga dilakukan oleh al-Qusyairi. Tentang ayat itu ia, seperti dikutip oleh Al-Jâbirî, mengatakan “dua lautan (*bahr*) diciptakan untuk kalbu, yaitu lautan ketakutan (*al-khauf*) dan pengharapan (*al-rajâ'*), atau disebut dengan kehati-hatian (*al-qabd*) dan bersemangat (*al-bastu*), atau ketakutan (*al-haibah*) dan kedamaian (*al-uns*). Sementara yang disebut dengan *al-marjân* dan *al-lu'lu'* adalah kondisi yang terang-benderang (*al-ahwâl al-şâfiyyah*) dan perlindungan terus-menerus (*al-la'tâ'if al-mutawâliyah*). Dua lautan juga bisa berarti *nafs* (jiwa) dan *qalb* (hati), hati adalah lautan tawar dan jiwa adalah lautan asin. Yang termasuk dalam lautan hati adalah semua esensi berharga dan keadaan yang lembut, sementara lautan jiwa adalah segala perangai yang tercela”. Tafsiran lalu diilustrasikan Al-Jâbirî sebagai berikut:³⁰

Bahr 1/Bahr 2 = Khauf/Raja'

Lu'lu'/Marjan Ahwal/La'tâ'if

atau

Qabdl/Basth = Qalb/Nafs

Ahwal/Latha'if Halah Lathifah/Khalq Dzmim

Di kalangan *irfâniyyûn* Ismailiyah, metode *mumâtsalah* diilustrasikan ke dalam dua kategori, yaitu “serupa” (*al-mitsl*) dan “yang diserupai” (*al-mamtsûlah*). Ada empat hal yang menjadi landasan berpikir mereka dalam mempertimbangkan hakikat: *pertama*, bahwa semua sistem wujud yang ada di alam bumi (mikro) dan sistem agama serupa dan sesuai dengan segala sistem wujud di alam samawi (makro); *kedua*, semua syariat dan perintah yang sesuai, baik sistem maupun tata urutannya, dengan sistem dan urutan segala yang ada (semua ciptaan Tuhan) adalah

³⁰ Ibid., 306-307.

sah, sementara yang tidak sesuai adalah tidak sah; *ketiga*, bahwa wujud yang ada di alam samawi dan segala yang tidak dapat diindra harus digambarkan sistem, tata urutan, dan bahkan strukturnya dengan berpijak pada prinsip *mumâtsalah* antara sistem aturan agama dan asal-usul makhluk; *keempat*, yang mengharuskan adanya *mumâtsalah* antara alam samawi dan alam agamawi, lalu menjadikan sistem ini sebagai “serupa” (*al-mitsâl*) dan sistem itu menjadi “yang diserupai” (*al-mamthûlah*), adalah karena nabi—menurut mereka—dalam belajar dan mencapai arti segala yang ada telah meniti jalan (baca:metode) keserupaan (*al-tashâbuh*): keserupaan antara si pencipta (*al-shâni*) supaya syariat yang diciptakannya seimbang dan sesuai dengan makhluk—disamping karena memang keberadaannya untuk menyeimbangkan ajaran-ajaran Tuhan. Prinsip ini lalu diwujudkan ke dalam pola sebagai berikut:

Alam ad-Din = ash-Shan’ah an-Nabawiyah

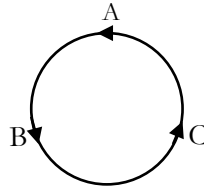
Alam al-Uluhiyah al-‘Aql al-Awal

al-Wahiah al-Imâmah

al-‘Aql ats-Tsânîal-‘Aql ats-Tsâlits

Dalam pola tersebut, *al-imâmah* yang menempati tingkat ketiga dikembangkan menjadi sebuah keyakinan tentang adanya tujuh imam dengan menghubungkannya pada tujuh akal di alam ilahi (yang berupa tujuh bintang): tujuh imam adalah *mitsâl* sementara tujuh bintang adalah *mamtsûlah*. Tujuh imam ini merupakan lingkaran mikro (*al-‘alam sufûliî*) yang dihadapkan dengan tujuh nabi yang dianggap sebagai lingkaran makro (*al-‘alam al-‘uluw* atau *al-‘alam al-ilâhî*). Di sini, para *irfâniyyûn* Ismailiah menjadikan metode *mumâtsalah* menjadi sistem aturan melingkar, antara yang awal dan akhir akan bertemu. Menurut mereka, jika rangkaian nabi keenam adalah Muhammad saw dan nabi pertama adalah Adam, maka Muhammad dan Adam pun memiliki titik sambung. Demikian pula apabila Ali adalah imam pertama sementara imam al-Mahdi al-Muntaẓar adalah imam ketujuh, maka kedua-duanya juga

mempunyai titik sambung. Inilah yang kemudian dirumuskan oleh Al-Jâbirî menjadi:³¹



Kesatuan organik antara lingkaran kenabian dan *imâmab* atau antara hakikat kenabian dan hakikat *imâmab* memunculkan istilah yang oleh kalangan *irfâniyân* disebut dengan *nubumwab-walâyah*. *Nubumwab* adalah *ẓâhir*, sedangkan *walâyah* adalah *bâṭin*. Menurut kalangan Syiah (Itsna Asyariah dan Ismailiyah), teori *nubumwab-walâyah* dijadikan sebagai teori yang menyuguhkan sebuah cara pandang yang komprehensif terhadap dunia, manusia, dan sejarahnya: sebuah cara pandang yang menghubungkan antara ketuhanan dengan kosmologi, politik dan aspek ukhrawi. Sebuah cara pandang yang berpijak pada dua poros, yaitu kepribadian seorang imam dan cerita hari penciptaan dan hari akhir. Kepribadian seorang imam menjadi poros bagi teori pengetahuan, sedangkan cerita hari penciptaan dan hari akhir menjadi *frame* bagi teori “yang ada” (*al-wujûd*) baik yang alami maupun yang ruhani.

Al-Jâbirî dengan menukil dari literatur kalangan Syiah yang dikemukakan oleh al-Kalînî menyatakan, bahwa ada perbedaan antara rasul, nabi, dan imam. Rasul adalah orang yang diberi wahyu melalui Jibril baik dengan cara mendengar dan melihat langsung ataupun lewat mimpi, nabi adalah orang yang mendengar kalam, mungkin dengan melihat namun tidak mendengarkan, sedangkan imam adalah orang yang mendengar kalam namun tidak melihat. Oleh karena itu, tingkatan rasul adalah tingkatan orang yang diberi wahyu dan dibebani untuk menyampaikan risalah, sedangkan tingkatan nabi dan imam adalah orang yang diberi wahyu namun tidak dibebani untuk menyampaikan risalah. Dalam tingkatan kedua inilah makna *nubumwab*—menurut Syiah—dipahami sebagai kenabian seorang imam (*nubumwab al-imâm*): bahwa

³¹ Ibid., hal. 312.

kenabian belum berakhir sampai datangnya *al-imâm al-muntaẓar*, imam kedua belas.

Lalu menurut kalangan Syiah, kenabian dibagi menjadi dua, yaitu kenabian umum-mutlak dan khusus-terbatas. Yang dimaksud dengan kenabian umum-mutlak adalah *an-nûr al-muḥammadi* atau *al-haqîqah al-muḥammadiyyah*, sementara kenabian khusus-terbatas adalah sinar yang dijadikan oleh mereka untuk menciptakan ruh kenabiannya. Demikian juga *walâyah* dibagi menjadi dua, yaitu *walâyah* mutlak yang menyinari kenabian umum dan berakhir pada kewalian Ali dan *walâyah* khusus yang menyinari peran setiap kenabian para nabi-nabi besar yang berakhir pada imam ke dua belas.³²

Imam menurut Syiah adalah turun-temurun (*al-warâtsab*). Ia adalah gaib namun selalu hadir menyatu di dalam kalbu mereka dalam setiap hari yang bermula dan berakhir. Ini yang mengharuskan seorang Syiah untuk mengunjungi sang imam (sebagai hakikat ilahi) melalui beberapa *station* (*al-maqâmât*). Ada beberapa tahap untuk dapat mencapainya. *Pertama*, tahap kelahiran spiritual sejak dikandung dalam rahim. *Kedua*, tahap mengambil perjanjian masa lampau, tahap ini merupakan tahap paling tinggi. Semua itu baru bisa dilakukan setelah menjalankan secara konsisten beberapa cara dan bergerak menuju dunia hakikat. Inilah tingkatan imam itu.³³

Apabila *nubunmah* di kalangan Syiah ditandai dengan wahyu dan diperoleh dengan secara turun-temurun (*fiṭrah*), maka di kalangan mutashawifun *walâyah* diperoleh lewat *iktisâb* (sebuah usaha) dan ditandai dengan karamah dan *'irfân*. *Walâyah* menurut *mutaşawwifîn* adalah sebuah keniscayaan demi kelanggengan ayat-ayat Tuhan secara zahir dan sekaligus sebagai bukti kebenaran nabi Muhammad saw, karena ia merupakan bukti ketiga, yaitu bukti *'iyâni* (*al-burbân al-'iyâni*) yang menampakkan bukti kenabian (*al-burbân an-nabawi*) setelah bukti *khbari* (*al-burbân al-khabari*) yang berpijak pada teks Alquran dan hadits, dan

³² Ibid., 330-331.

³³ Ibid., 338.

bukti ‘*aqlî* (*al-burbân al-‘aqlî*) yang berpijak pada penalaran “menjadikan yang gaib sebagai dasar penalaran yang syahid”.³⁴

Kalangan *mutaşawwifîn* membagi tiga macam pendakian spiritual. *Pertama* adalah *aşhâb al-waqt*, mereka adalah para pemula. Ia bisa saja mengisi waktu dan atau malah lupa padanya. *Kedua*, *aşhâb al-aḥwâl*, mereka adalah tingkat pertengahan: ia bisa saja menempati *ḥâl* dan waktu. *Ketiga*, *aşhâb al-anfâs*, mereka yang telah mencapai puncaknya. Yang terakhir ini merupakan tingkatan para wali (*walâyah*). Sampainya *sâlik* pada tingkat dimana di dalamnya ia merasakan kedamaian dan mencapai apa yang dikehendaki disebut dengan *wisâl*. Tingkatan *wisâl* yang paling bawah adalah *mushâbadah*, namun ketika segala hijab terbuka maka ia telah sampai pada puncaknya, dan inilah yang disebut dengan *mukâshafah* dan *mushâbadah*, yaitu menyatunya diri dengan Tuhan, fana, dan atau *ḥulûl*.³⁵

Mekanisme *mumâtsalah* yang ada dalam konsep *nubuwwah-walâyah* ini lebih merupakan jenis keserupaan yang bersifat emotif-intuitif, lebih samar katimbang *mumâtsalah* yang terdapat pada kedua konsep sebelumnya, *zâhir-bâṭin* dan *ta’wîl-tanzîl*. Dalam hal ini, perasaan membimbing seorang *irfâni* akan adanya berbagai bandingan yang memiliki sifat keanehan atau *sirriyyah*.

Penggunaan metode *mumâtsalah* oleh kalangan *‘irfâniyyûn* juga dapat dilihat dalam hubungan dirinya dengan Tuhan. Mereka memandang tuhan bukan sebagai zat dan sifat yang sama sekali berbeda dengan manusia sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan *mutakallimîn*, namun zat dan sifatnya tidak dapat digambarkan dan dijangkau baik oleh akal maupun indra, dan Ia pun tidak dapat didefinisikan: Dia adalah Esensi Mutlak. Tuhan baginya adalah *aḥad* (esa), tidak *wâḥid* (satu), karena *wâḥid* menuntut adanya bilangan dua, tiga, dan seterusnya. Oleh karena itu, Tuhan menurutnya menempati martabat *aḥadiyyah* (ke-esa-an): keesaan-Nya tidak bisa diilustrasikan dan diungkapkan.

Kalangan *‘irfâniyyûn* juga berkeyakinan sepenuhnya bahwa menyatu (*al-ittişâl*) dengan Tuhan merupakan sebuah kemungkinan, dan

³⁴ Ibid., 349.

³⁵ Ibid., 356.

jalan menuju ke sana adalah membebaskan diri dari dunia indrawi, dan pada giliran selanjutnya memutuskan diri dari segala bentuk keterkaitan dengan dunia: jalan itu bisa ditempuh lewat *mujâbadah* dan *riyâdah*, sehingga mencapai sebuah kondisi dimana dirinya menjadi identitas yang mutlak, diri yang tak bersifat. Kecerupaan dalam hubungan (*mumâtsalah*) itu tampak pada hubungan antara struktur berpikir seorang *irfânî* tentang Tuhan yang berpijak pada konsep *ahâdiyyah* dan struktur berpikir tentang dirinya sendiri yang juga berpedoman pada konsep *ahâdiyyah*. Ketika antara kedua struktur tersebut terdapat adanya kesesuaian, maka seorang *irfânî* pun mengaku bahwa “saya adalah Tuhan”, namun ia akan mengaku “*ittihâd*” manakala struktur berpikirnya tentang Tuhan lebih kuat, atau mengaku “*hulûl*” ketika struktur berpikirnya tentang ke-*ahâdi*-an dirinya lebih kokoh.³⁶

Apabila kalangan *irfâniyyûn* mengklaim bahwa penyatuan diri dengan Tuhan merupakan sebuah kemungkinan dan apabila dalam memahami sebuah teks tidak menggunakan perantara, maka hubungan yang dibangun antara dirinya dengan Tuhan: antara subjek dan objek, bersifat langsung, dan karenanya bersifat intersubjektif. Dalam sistem berpikir ini pemahaman dihasilkan lewat *al-‘iyân* atau *al-‘irfân*. Pengalaman spiritual individu menjadi titik pijak untuk memahami realitas yang berada di alam.

Meskipun *mumâtsalah* dalam tradisi *‘irfâniyyûn* dipakai sebagai mekanisme berpikir dalam memahami dan memproduksi wacana, namun bukan berarti mereka mengoptimalkan peran akal. Dalam berpikir tradisi ini, akal tidak memiliki peran sama sekali. Mereka justru menyatakan bahwa akal dapat menghalangi manusia untuk ber-*ittihâd* dengan Tuhan, atau paling tidak menghalangi manusia untuk mengetahui Tuhan secara hakiki-yaqini. Betul, bahwa dalam proses mekanisme berpikir ala *‘irfânî* ini akal ikut “nimbrung”, namun tetap tunduk pada pola “kesesuaian dalam hubungan” yang telah dibangun berdasarkan konsep *mumâtsalah*. Akal tunduk pada kesesuaian atau persamaan yang telah dibangun melalui *mumâtsalah*: antara kedua struktur ada kesamaan atau kesesuaian yang menjadikan struktur yang satu sebagai cermin bagi struktur yang

³⁶ Ibid., 314.

lain. *Mumâtsalah* sebagai mekanisme berpikir hanya sekedar langkah pertama dalam proses pengetahuan. Mencapai sebuah pengetahuan tidak akan bisa terwujud kecuali dengan eksperimentasi (*at-tajribah*). Dengan demikian *qiyâs ‘irfâni* adalah *qiyâs* tanpa *middle term* (*ḥad al-awsath*), tidak ada sesuatu yang menyatukan (*jâmi*).³⁷

Nalar *Burbhâni*

Dalam bahasa Arab, *burbhâni* berarti bukti yang rinci dan jelas, sedangkan dalam bahasa Latin adalah *demonstration* yang berarti isyarat, gambaran dan jelas. Menurut istilah logika, *burbhâni* dalam pengertiannya yang sempit berarti cara berpikir yang dalam memutuskan sesuatu menggunakan metode deduksi (*istintâj*). Sementara itu, dalam pengertiannya yang umum, *burbhâni* berarti memutuskan sesuatu.

Menurut Al-Jâbirî, epistemologi burhani merupakan cara berpikir masyarakat Arab yang bertumpu pada kekuatan natural manusia, yaitu pengalaman empiris dan penilaian akal, dalam mendapatkan pengetahuan tentang segala sesuatu. Sebuah pengetahuan bertumpu pada hubungan sebab akibat. Cara berpikir seperti ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh “gaya” logika Aristoteles.

Jika epistemologi *bayâni* merupakan nalar yang tumbuh dari dalam rahim kebudayaan Arab, dan jika epistemologi *‘irfâni* pada awalnya merupakan manifestasi dari perlawanan politik terhadap otoritas sekelompok kaum yang disebut dengan *ablusunnah wal jamâ’ah*, maka tidak demikian dengan epistemologi *burbhâni*. Kehadiran epistemologi *burbhâni* ke tengah peradaban Arab-Islam dapat dikategorikan sebagai upaya untuk menyelaraskan antara epistemologi *burbhâni* itu sendiri dengan epistemologi *bayâni*. Tidak seperti epistemologi *‘irfâni* yang secara nyata mengambil sikap “permusuhan” dengan *bayâni*. Hal ini mengingat para pegiat *burbhâni* (*aṣḥâb al-burbhâni*) menyadari sepenuhnya bahwa epistemologi *bayâni* merupakan satu-satunya nalar yang *genuin* dalam rahim kebudayaan Arab-Islam.³⁸

³⁷ Ibid., 315.

³⁸ Ibid., 416.

Nalar *burhānī* masuk pertama kali ke dalam peradaban Arab-Islam dibawa oleh al-Kindi melalui sebuah tulisannya, yaitu *al-Falsafah al-ʿUlā*. Sebuah tulisan tentang filsafat yang “disadur” dari filsafatnya Aristoteles. Al-Kindi menghendahkan tulisan ini kepada khalifah al-Makmun (218 H-227 H). Di dalam *al-falsafah al-ʿulā*, al-Kindi menegaskan bahwa filsafat merupakan ilmu pengetahuan manusia yang menempati posisi paling tinggi dan paling agung, karena dengannya hakikat segala sesuatu dapat diketahui. Melalui tulisan itu pula, al-Kindi menepis keraguan orang-orang yang selama ini menepis dan menolak keberadaan filsafat: filsafat adalah jalan untuk mengetahui kebenaran.

Meskipun al-Kindi telah berjasa dalam memperkenalkan nalar *burhānī* ke tengah peradaban Arab-Islam, namun—menurut ʿĀbid Al-Jābirī—usaha al-Kindi hanya bersifat parsial. Usaha al-Kindi dengan menulis *al-Falsafah al-ʿUlā* tidak berada dalam konteks memperkenalkan “nalar rasional” seperti yang dicirikan dalam filsafat Aristoteles. Kepentingan al-Kindi—menurut ʿĀbid Al-Jābirī—tidak lain adalah menyerang kalangan fuqaha yang ketika itu menolak mati-matian filsafat. Usaha yang dilakukan oleh al-Kindi merupakan sekedar usaha yang pragmatis.³⁹

Usaha yang sama untuk menggunakan nalar *burhānī* juga dilakukan oleh al-Farabi. Melalui *Kitāb al-Ḥurūf*, al-Farabi hendak menjelaskan bagaimana terbentuknya sebuah pengetahuan sebagaimana yang dilakukan oleh Aristoteles dalam bukunya yang cukup terkenal, yaitu *Metafisika*. Menurut al-Kindi, munculnya pengetahuan didahului oleh kesadaran (*al-iḥsās*), eksperimen (*at-tajribah*), analisis dan pemikiran. Al-Kindi dalam menjelaskan proses lahirnya sebuah pengetahuan berangkat dari analisisnya terhadap proses lahirnya bahasa. Bahwa sebuah bahasa sebelum menjadi bahasa tidak lain ia adalah suara-suara, huruf-huruf dan lafal-lafal serta susunan-susunan yang terdapat pada sekelompok masyarakat. Lahirnya sebuah pengetahuan menyerupai lahirnya sebuah bahasa. Jadi, sebuah pengetahuan pada awalnya adalah pengetahuan bersama yang terdapat di dalam pikiran masyarakat. Pengetahuan ini muncul jika sekelompok masyarakat hidup dan

³⁹ Ibid., 418.

menempati satu tempat tertentu. Pengetahuan yang masih terdapat dalam pikiran disebut dengan *ma'qûlât*, sementara wujud pengetahuan diejawantahkan ke dalam lafal-lafal (*al-lafẓ*). Dengan demikian, ide (*al-fikrah*) mendahului ungkapan (*al-'ibârah*), dan medium pengungkapan itu tidak lain adalah suara yang darinya lahir sebuah pengetahuan.⁴⁰

Penjelasan yang dilakukan oleh al-Kindi melalui *Kitâb al-Hurûf*-nya menggunakan analisis *burhânî*, tetapi tidak dalam pengertian filsafat Aristoteles yang berpijak pada logika sebab-akibat (logika Aristotelian). Apa yang dilakukan oleh al-Kindi—menurut 'Âbid Al-Jâbirî—adalah sekedar menjadikan filsafat Aristoteles sebagai “model analisis” atau cara untuk menghasilkan ilmu pengetahuan. Logika Aristotelian berubah menjadi sekedar mekanisme berpikir yang bersifat formal untuk menggantikan mekanisme berpikir yang lainnya.

Model penalaran *burhânî* seperti yang dilakukan oleh al-Farabi juga merasuk ke dalam tradisi filsafat metafisika para filsuf muslim seperti Ibnu Sina. Dalam menjelaskan masalah ketuhanan misalnya, Ibnu Sina membagi segala yang ada (*al-maujûd*) menjadi “yang ada di dalam pikiran” (*al-maujûd fi al-adbhân*) dan “yang ada di dalam panca indra” (*al-maujûd fi al-a'yân*). Artinya, segala yang maujud di alam ini ada yang dapat dijangkau dengan panca indra dan ada yang hanya dapat diketahui oleh akal.⁴¹

Pembagian “yang maujud” ke dalam dua bagian ini pada akhirnya memaksa Ibnu Sina untuk mendiskusikan hubungan antara “yang ada” (*being/al-wujûd*) dengan esensi (*al-mâhiyah*). Ibnu Sina membedakan antara *being* dengan esensi. *Being* merupakan sifat bagi segala sesuatu yang memiliki esensi berbeda-beda, sedangkan esensi merupakan ciptaan yang mengiringi *being*. Berawal dari cara berpikir mendasar seperti inilah Ibnu Sina membangun argumentasi pemikiran tentang ketuhanan.

Sebagai cara kerja ilmu pengetahuan, *bayân* berarti jelas, menjelaskan dan terang. Tetapi *bayânî* sebagai wilayah ilmu pengetahuan berarti dunia ilmu pengetahuan yang dijadikan landasan berpijak oleh ilmu-ilmu murni Arab-Islam, seperti ilmu-ilmu kebahasaan dan ilmu

⁴⁰ Ibid., 419.

⁴¹ Ibid., 454.

keagamaan (ilmu nahwu, kalam, tafsir dan lain-lain). Teori yang dikembangkan adalah menciptakan aturan penafsiran terhadap kitab Alquran dengan mengajukan premis-premis rasional untuk membangun wacana keagamaan secara dialektis dan argumentatif. Sementara itu, *bayânî* sebagai epistemologi merupakan seperangkat prinsip dan konsep yang menyuguhkan struktur ketidaksadaran (batasan-batasan dan otoritas-otoritas) dan mampu mengarahkan penggunaannya pada pengetahuan yang dihasilkan di dalam wilayah pengetahuan *bayânî* dengan tanpa ia sadari. Epistemologi *bayânî* beroperasi pada seputar konsep lafal/makna, *al-aşl/al-far'* dan *al-jauhar/al-'arđ*.

Sebagai cara kerja ilmu pengetahuan, *'irfân* berarti menyingkap (*al-kashf*). Tetapi *'irfânî* sebagai wilayah ilmu pengetahuan merupakan manifestasi dari hasrat hati nurani, keyakinan dan mitos-mitos yang bercampur menjadi satu, yang hadir dalam warna agama. Biasanya kaum *irfâniyûn* menyebut manifestasi itu dengan hakikat yang tersembunyi di balik lahir teks. Karena Islam adalah akidah dan syariat yang keduanya ditentukan oleh Alquran, karena Alquran telah hadir dengan menggunakan bahasa Arab yang jelas (*lisân arabiy mubîn*), serta karena syariat Islam merupakan ibadah dan muamalah yang memiliki keterkaitan erat dengan aspek-aspek sosial dan politik, maka wilayah pengetahuan *'irfânî* dibangun atas dasar keterkaitan dirinya dengan teks (Alquran) dan syariat. Oleh karena itu dalam praktiknya, nalar *'irfânî* memfungsikan bahasa dan menghidmahkan dirinya pada syariat. Maka tak heran, prinsip dan konsep yang membentuk epistemologi *'irfânî* dalam peradaban Arab-Islam, berporos pada dua hal, yaitu memainkan bahasa dengan memanfaatkan dikotomi *al-ẓâbir/al-bâtin*—atau sebanding dengan dikotomi *lafaz/makna* dalam nalar *bayânî*. Dan pada saat yang sama, mengkhidmatkan diri pada politik, yaitu dengan memanfaatkan dikotomi *al-wilâyah/an-nubumwab*—atau sebanding dengan dikotomi *al-aşl/al-far'* dan *al-jauhar/al-'arđ* dalam nalar *bayânî*.

Sebagai cara kerja ilmu pengetahuan, *burhânî* berarti pengambilan kesimpulan secara deduktif; sebuah kesimpulan diambil berdasarkan premis-premis. Tetapi *burhânî* sebagai wilayah ilmu pengetahuan berarti dunia ilmu pengetahuan filsafat ilmiah yang masuk ke dalam peradaban Arab-Islam melalui proses penerjemahan, khususnya penerjemahan

karya-karya Aristoteles. Karena nalar *burhānī* seperti ini masuk ke dalam peradaban Arab-Islam demi tujuan pembelaan terhadap nalar *bayānī* yang sudah terbangun sebelumnya, sebagai bentuk perlawanan terhadap nalar *irfānī* yang muncul dari dalam, maka nalar *burhānī* secara teoritis tidak dapat melepaskan diri dari usaha untuk menertibkan hubungan antara nalar *bayānī* dan nalar *burhānī* pada level metodologi (antara ilmu nahwu dan filsafat) dan pada level perspektif. Maka, yang menjadi poros epistemologi *burhānī* adalah dikotomi seputar *al-lafẓ/al-ma'qûlât* pada level metodologi, dan dikotomi *al-wājib/al-mumkin* pada level perspektif.

Selanjutnya, ketiga model epistemologi tersebut dapat diuraikan dalam skema berikut:⁴²

	Nalar <i>Bayani</i>	Nalar <i>Irfani</i>	Nalar <i>Burbani</i>
Sumber	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Nash</i>/teks/wahyu (otoritas teks) • <i>Al-ilm at-tauqîfî</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Experience</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Realitas/<i>al-wâqi'</i> • <i>Ilm al-huṣūlî</i>
Metode	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Ijtihadiyah</i> • <i>Qiyas (Qiyās al-ghāib 'ala al-shāhid)</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Dhanqīyyah</i> • <i>Riyāḍah</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Abstraksi • <i>Bahṭhiyyah-tablīliyyah</i> • <i>Tarkābiyyah-naqdīyyah</i>
Pendekatan	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Lughawīyyah</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Psiko-gnostis; intuitif; zhauq 	<ul style="list-style-type: none"> • Filosofis-saintis
Kerangka teori	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Al-aṣl – al-far'</i> • <i>Al-lafẓ – al-ma'nâ</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Dābir-Bâṭin</i> • <i>Tanzīl-Takwīl</i> • <i>Nubuwah-Walayah</i> • <i>Haqīqî – majâzî</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>At-taṣawwūrât-at-taṣdīq</i> • Premis-premis logika (<i>al-manṭiq</i>) • <i>Kullî-juṣ'î</i>
Fungsi dan peran akal	<ul style="list-style-type: none"> • Akal sebagai pengekan • Justifikasi– 	<ul style="list-style-type: none"> • Partisipatif 	<ul style="list-style-type: none"> • Heuristik-analitik-kritis • <i>Idrâk as-sabab wa</i>

⁴² Amin Abdullah, “*At-Ta’wīl al-’Ilmi*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci” dalam jurnal *Al-Jami’ah*, edisi Juli-Desember, Vol 39 No 2 tahun 2001, 380 – 383. Bandingkan juga dengan dalam Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies*, cet. I (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 24.

	<ul style="list-style-type: none"> repetitif – <i>taqlīdī</i> <i>Al-'aql ad-dīnī</i> 		<ul style="list-style-type: none"> <i>al-musabbab</i> <i>Al-'aql al-kaunī</i>
Tipe Argumentasi	<ul style="list-style-type: none"> <i>Jadaliyyah</i> Pengaruh pola logika stoia 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Āthāfiyyah–wijdāniyyah</i> Esoterik 	<ul style="list-style-type: none"> Demonstratif (eksploratis;verifikatis; eksplanatif)
Tolok ukur validitas keilmuan	<ul style="list-style-type: none"> Keserupaan antara teks dengan realitas 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Universal reciprocityempati</i> Simpati <i>Understanding others</i> 	<ul style="list-style-type: none"> Korespopndensi (hubungan antara akal dan alam) Koherensi (konsistensi logis) Pragmatis (<i>fallibility of knowledge</i>)
Prinsip dasar	<ul style="list-style-type: none"> <i>Infisāl</i> <i>Tajwīz</i> <i>Muqārabah</i> 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Al-ma'rifah</i> <i>Al-ittihād/ al-fana'</i> <i>Al-hulūl</i> 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Idrāk as-sabab</i> <i>Al-hatmiyyah</i> <i>Al-muṭābaqah baina al-'aql wa niẓām ath-ṭabī'ah</i>
Kelompok ilmu pendukung	<ul style="list-style-type: none"> Kalam, fikih, nahwu, balaghah 	<ul style="list-style-type: none"> <i>Mutaṣanwifūn</i> <i>Aṣḥāb al-irfān</i> Hermes 	<ul style="list-style-type: none"> Filsafat Ilmu (Alam, Sosial, Humanitas)
Hubungan subjek dan objek	<ul style="list-style-type: none"> Subjektif 	<ul style="list-style-type: none"> Intersubjektif <i>Wiḥdat al-wujūd</i> 	<ul style="list-style-type: none"> Objective Objective rasionalism (terpisah antara subjek dan objek)

Sejarah kebudayaan Arab-Islam mencatat, bahwa formulasi nalar *bayānī*, *'irfānī* dan *burbānī* lahir karena tuntutan kognitif maupun sosio-politik. *Bayānī* merupakan nalar murni Arab yang muncul karena dorongan faktor kognitif demi kepentingan untuk menginterpretasikan teks-teks keagamaan (*an-nuṣūṣ ad-dīniyyah*). Ilmu-ilmu yang bernaung dalam model episteme ini oleh Al-Jābirī disebut dengan *al-'ulūm al-awā'il*. *'Irfānī* menjadi epistemologi alternatif dari *bayānī* yang dianggap gagal dalam memberikan kesimpulan-kesimpulan yang meyakinkan pada satu

sisi, dan di sisi lain menemukan basis epistemologinya sebagai gerakan oposisi untuk melawan Dinasti Abbasiyah yang berbasis *bayânî*. Dan *burhânî* mula-mula dihadirkan oleh para penguasa di tengah-tengah kebudayaan Arab-Islam guna melawan Hermetisme dan Gnostisisme kaum oposan.

Dalam sejarah kebudayaan Arab, ketiga episteme tersebut saling berbenturan satu sama lain. Benturan-benturan episteme itu dapat dilihat dari sikap yang saling antagonistik antara fuqaha dengan ahli tasawuf (*bayânî vis a vis 'irfânî*), fuqaha dengan filsuf (*bayânî vis a vis burhânî*), dan filsuf dengan para sufi (*burhânî vis a vis 'irfânî*).

Pada gilirannya, hubungan dialektis-antagonistik antara ketiga episteme tersebut melahirkan apa yang disebut oleh Al-Jâbirî dengan *al-bunyah al-muḥaṣṣalah*. *Al-Bunyah al-muḥaṣṣalah* inilah yang mendominasi struktur nalar dalam kebudayaan Arab-Islam hingga kini. *Al-Bunyah al-muḥaṣṣalah* itu tidak lain terdiri dari tiga otoritas: 1) otoritas teks, sebab nalar Arab dinilai terlalu sibuk berkuat pada teks keagamaan; 2) otoritas *salaf*; hanya terpaku pada pendapat para ulama terdahulu; 3) otoritas keserba-bolehan yang anti kausalitas (*sultāh at-tajwīz-al-lâsababiyyah*). Akibat dari semua itu adalah kebudayaan Arab menjadi tidak kreatif-produktif, sehingga miskin konsep dan teori.⁴³

Sekarang ini, kebudayaan Arab-islam sedang mewarisi dan terhanyut dalam bayang-bayang apa yang disebut oleh *al-bunyah al-muḥaṣṣalah*. Di tengah nalar yang seperti itu, Modernitas dan kebangkitan kebudayaan Arab bagi Al-Jâbirî tidak bisa diwujudkan kecuali dengan membumikan kontribusi pemikiran rasional-empirik Andalusia-Maghribi yang direpresentasikan oleh Ibnu Hazm dan asy-Syathibi di bidang fikih, Ibnu Rusyd di bidang filsafat, Ibnu Khaldûn di bidang sosiologi, Ibnu Mada al-Qurtûbî di bidang pembaharuan gramatika Arab dan lain-lain. Agaknya, semangat kritisisme yang berkembang di belahan dunia Andalus oleh Al-Jâbirî dianggap sebagai jalan keluar dari krisis nalar yang sedang terjadi di tengah kebudayaan Arab-Islam.

⁴³ Al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql*, 560-562.

Penutup

Proyek pemikiran ‘Âbid Al-Jâbirî telah memberikan warna tersendiri dalam peta pembaharuan Islam. Kritik epistemologi yang ditawarkan membukakan kepada dunia Islam akan “bobroknya” bangunan nalar-epistemik yang selama ini beroperasi di tengah peradaban Islam. Tidak berkembangnya semangat kritisisme dari model pemikiran rasional-empiris—yang sebetulnya pernah hidup di belahan dunia Islam Barat—mengakibat kejumudan dunia Islam. Agaknya, di sini Al-Jâbirî ingin melakukan apa yang dilakukan oleh Immanuel Kant dengan “kritik akal murni”-nya dalam membongkar ketertinggalan dunia Eropa.

Terlepas dari usaha luar biasa yang dilakukan, model pembaharuan pemikiran Al-Jâbirî tidak luput dari sasaran kritik. Salah satunya, George Tharabesye menilai bahwa Al-Jâbirî telah serampangan dalam meminjam teori Lalande. Al-Jâbirî dinilai banyak melakukan kesalahan dalam mengutip teori tentang akal seperti yang dikemukakan oleh Lalande. Bahkan Tharabesye mencurigai maraknya gerakan intelektual yang akhir-akhir ini terjadi di dunia Islam—termasuk di dalamnya Al-Jâbirî—telah terjebak pada “pembantaian tradisi”.

Sepertinya masalah metodologi atau pendekatan merupakan hal yang selalu menjadi lokus kecurigaan dalam sejarah intelektual Islam kontemporer. Pemikiran Al-Jâbirî dipertanyakan oleh sebagian yang lain karena ia telah menggunakan teori-teori atau pendekatan yang diimpor dari dunia Barat. Di sini, antara memanfaatkan teori-teori modern dan tetap berpijak pada warisan intelektual sendiri menjadi persoalan yang selalu dihadapi oleh pemikiran Islam kontemporer. Ini mungkin menjadi problem mendasar yang dihadapi oleh umat Islam dalam menyikapi pemikiran Islam kontemporer.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin (*et. al.*). *Islamic Studies*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Ad-Dawâiy, Abdur Raziq. *Maut al-Insân fî al-Khiṭâb al-Falsafî al-Mu’âsir*. Beirut: Dâr al-Ṭâli’ah, 2002.

- Adonis. *Al-Tsâbit wa al-Mutaḥamwil: Ta'şîl al-Uşûl*. London: Dar as-Saqi, 2002.
- Al-Jâbirî, 'Âbid. *Bunyab al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabiyyah.
- _____. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabiyyah.
- Jurnal *Al-Jami'ah*, edisi Juli – Desember, Vol 39, No 2, tahun 2001.
- Muhammad, Mahir Badul Qadir. *Falsafah al-'Ulûm, Ru'yah 'Arabiyyah: al-Madkhal an-Nazârî*. Aleksandria: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 1999.
- Shah, M. Aunul Abied (*et. al*). *Islam garda Depan: Mosaiik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Penerbit Mizan, 2001.