

REAKTUALISASI TRADISI MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL: STUDI PEMIKIRAN MUHAMMAD ABID AL-JABIRI

Happy Saputra

Prodi Ilmu Aqidah Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry, Banda Aceh

Email: happy_saputra78.yahoo.co.id

Diterima tgl, 15-04-2016, disetujui tgl 25-04-2016

Abstract: The idea of Muhammad 'Abid Al-Jabir on tradition (*turats*) cannot be separated from the project thought he called the Critique of the Arab Reasoning. This criticism was driven by the spirit of revivalism (Islamic Awakening) which is divided into two ideas as a reflection of the Islamic awakening failures and an effort to actualize social transformation. Al-Jabiri considers Islamic Awakening in this modern era has not been successful or even fail. One of the fundamental causes of such failure is imprecision in dealing with tradition. According to him, tradition is something from the past that exists and accompanies our present. It may be our past or the past of others. The past may be close or far. Al-Jabiri further suggests that existing traditions are deeply rooted in Islamic thoughts developed by the scholars from the second century of Hijrah to about eight centuries of Hijriah. In its essence, these traditions are related to aspects of thought in Islamic civilization, ranging from doctrinal teachings, the Shari'ah, language, literature, art, theology, and Sufism. Thus, it is not a surprise that Al-Jabiri later focused on written Islamic traditions to be dismantled and understood objectively. His views aim to foster viability of Islamic awakening and achieve social transformation.

Abstrak: Gagasan Muhammad 'Abid al-Jabiri tentang tradisi (*turats*) tidak lepas dari proyek pemikirannya yang ia sebut dengan Kritik Nalar Arab. Kritik ini dilatarbelakangi oleh semangat revivalisme (Kebangkitan Islam) dalam dua gagasan yaitu sebagai refleksi atas kegagalan kebangkitan Islam sekaligus upaya untuk merealisasikan transformasi sosial yang tak kunjung datang. Kebangkitan Islam di era modern dipandang oleh al-Jabiri belum berhasil atau bahkan gagal. Salah satu penyebab mendasar gagalnya kebangkitan Islam adalah ketidaktepatan dalam mensikapi tradisi (*turats*). Menurut al-Jabiri tradisi (*turats*) adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh maupun yang dekat. Namun, al-Jabiri kemudian menegaskan bahwa tradisi yang hidup itu sebenarnya berakar kuat pada pemikiran-pemikiran Islam, yang dikembangkan para ulama sejak abad kedua Hijriah hingga masa sebelum kemunduran sekitar abad ke-delapan Hijriah yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syari'at, bahasa, sastra, seni, kalam, dan tasawuf. Maka tidak heran jika kemudian al-Jabiri memfokuskan perhatiannya pada tradisi Islam yang tertulis untuk dibongkar dan dipahami secara obyektif. Pemikiran al-Jabiri tentang tradisi (*turats*) bertujuan untuk kelangsungan proyek kebangkitan Islam dan mewujudkan transformasi sosial.

Keywords: Reaktualisasi, tradisi (*turats*), transformasi sosial.

Pendahuluan

Diskursus tentang transformasi sosial umat Islam di berbagai kegiatan ilmiah dan syi'ar Islam telah banyak dilakukan. Isu dan diskursus ini telah melahirkan harapan besar umat Islam untuk mencari berbagai cara dan metode transformasi yang memungkinkan umat Islam berjaya, sebagaimana yang pernah dialami pada masa-masa sebelumnya.

Harapan dan aktivitas umat Islam untuk bangkit muncul di berbagai belahan dunia, karena pada kenyataannya, kehidupan abad ke-20 yang didominasi oleh ideologi *materialisme*, *sekularisme* dan *ateisme*, terbukti tidak mampu menyelesaikan problem-problem kemanusiaan yang paling substansial. Namun fenomena kebangkitan ini disikapi secara keliru dan dibuat stigmatisasi oleh Barat. Melalui keunggulan sains, teknologi dan teknologi informasi negara-negara Barat mempresentasikan dirinya sebagai peradaban sekuler dan materialistik, mencoba ”menekuk” fenomena kebangkitan umat Islam ini dalam berbagai cara, agar mereka tetap setia berkiblat dengan peradabannya.¹

Dari sisi internal umat Islam sendiri, terdapat kerinduan untuk kembali kepada ajaran Islam yang terbukti mampu memecahkan problem kemanusiaan yang paling hakiki. Sebagaimana tercatat dalam tinta emas sejarah, Islam yang pada awalnya lahir dan diturunkan di padang pasir di tengah masyarakat jahiliyah, dalam waktu yang singkat telah menjadi peradaban terbaik bagi umat manusia.

Beragam analisis muncul dari tokoh-tokoh Islam dengan spesifikasi keilmuan masing-masing, telah mencoba mengidentifikasi sebab kemunduran peradaban Islam yang secara normatif selalu diajarkan untuk mempercayai bahwa “Islam itu agama yang paling tinggi dan tidak ada yang dapat melampaui ketinggiannya”. Ketertinggalan peradaban Islam ini semakin jelas ketika arus modernitas merambah dunia Islam, dimana peradaban Islam tidak dapat memberikan respon kreatif apapun dalam menjawab berbagai persoalan modernitas.

Kegagalan menjawab berbagai tantangan modernitas ini memberikan isyarat bahwa berbagai khazanah pemikiran Islam yang tampak telah menjadi benda-benda arkeologis menanti saatnya untuk dibangun kembali (*reactualization*). Kegelisahan intelektual inilah yang menyebabkan para tokoh Islam menganggap bahwa upaya rekonstruksi khazanah keilmuan Islam termasuk persoalan tradisi (*al-turats*) merupakan hal yang tidak boleh diabaikan.

Salah seorang tokoh yang serius dalam bidang ini adalah Muhammad 'Abid al-Jabiri, seorang pemikir Maroko yang telah menggunakan metode epistemologi sebagai pisau analisisnya dalam mengkaji nalar Arab-Islam. Keseriusannya terlihat dari upaya pembongkarannya terhadap tradisi Arab-Islam. Hasil dari analisisnya terhadap epistemologi secara rinci ia tuangkan dalam sebagian besar karyanya terutama *grand* proyeknya *Naqd al-Aql al-'Arabi*.²

Dari ilustrasi di atas terlihat jelas bahwa penawaran Muhammad Abid al-Jabiri untuk proyek transformasi sosial adalah kembali kepada tradisi (*al-turats*). Berdasarkan uraian tersebut maka pengkajian yang khusus mengenai tradisi (*al-turats*) dalam perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri dianggap menarik dan penting.

¹Suharsono, *Islam dan Transformasi Sosial; Refleksi atas Sistemika Nuzulnya Wahyu al-Qur'an*, (Jakarta: Inisiasi Press, 2004), 2-3

² Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligi*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2003), 5.

Biografi dan Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri

Muhammad 'Abid al-Jabiri yang sering disingkat dengan al-Jabiri adalah seorang intelektual muslim kontemporer yang sangat disegani oleh banyak kalangan dan mempengaruhi banyak pemikiran generasinya, khususnya peminat studi-studi keislaman (*Islamic studies*). Ia dilahirkan di kota Feji (Fekik) Maroko pada tahun 1936³. Dia tumbuh dalam sebuah keluarga yang terpandang, ayahnya sebagai pendukung perjuangan Partai Istiqlal⁴. Al-Jabiri adalah seorang pemikir Arab yang berwawasan luas dan populer, namanya banyak disebut di tengah kancah pemikiran dan diskusi-diskusi tentang filsafat Arab. Al-Jabiri adalah seorang kritikus dalam berbagai disiplin pengetahuan Arab di Barat dan di Timur⁵. Al-Jabiri menghembuskan nafas terakhir pada Senin, 3 Mei 2010, di Casablanca.

Sejak masa kecilnya al-Jabiri sudah menempuh pendidikan yang bernuansa agama. Pertama-tama ia dikirim ke sekolah agama, dan kemudian ia disekolahkan di sekolah swasta nasionalis (*Madrasah Hurrah Wathaniyyah*), yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan. Pada tahun 1951-1963 dia menghabiskan waktunya dua tahun di sekolah lanjutan negeri yakni setingkat SMA di Casablanca. Setelah Maroko merdeka, barulah al-Jabiri mendapatkan gelar Diploma dari Sekolah Tinggi Arab dalam bidang ilmu pengetahuan (*science*). Kemudian al-Jabiri muda dibimbing oleh Mehdi Ben Barka yaitu seorang pemimpin sayap kiri Partai Istiqlal yang kemudian memisahkan diri dan mendirikan *the Union Nationale de Forces Populaires* (UNFP), dan kemudian berubah menjadi *Union Socilieste dae Forces Populaires* (USFP) untuk bekerja bagi jurnal *al-'Alam*, yang menjadi penerbitan resmi bagi Partai Istiqlal⁶.

Al-Jabiri adalah seorang pengagum Marxisme, sebagai seorang yang lahir dan tumbuh di negara bekas protektoriat Prancis, al-Jabiri tidak kesulitan untuk mengakses buku atau pemikiran berbahasa Prancis, pos-strukturalis maupun posmodernis yang rata-rata memang lahir dari Prancis. Akan tetapi, ia kemudian meragukan efektivitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam, setelah membaca karya *Ves Lacoste* yang membandingkan Karl Marx dengan Ibn Khaldun, antara Barat dan Islam. Kekaguman kian terkikis saat ia membaca karya tersebut.

Dalam hal pengembangan ilmunya, pada tahun 1958 al-Jabiri mulai melanjutkan studinya di Universitas Damaskus di Siria, akan tetapi satu tahun kemudian ia pindah ke Universitas Rabat yang baru saja didirikan. Aktivitas politiknya tidak pernah berhenti, hingga pada Juli 1963 ia dan kawan-kawannya di UNFP dimasukkan ke dalam penjara dengan tuduhan melakukan konspirasi menentang negara. Namun pada tahun yang sama ia dikeluarkan dari penjara⁷.

Sejak al-Jabiri masih kuliah di Universitas Muhammad al-Khamis, Rabat, Maroko, ia mulai akrab dengan tradisi Prancis. Ini bisa dimaklumi mengingat pendudukan Prancis

³*Ibid.*, 591

⁴Partai Istiqlal merupakan partai yang memimpin perjuangan kemerdekaan dan persatuan Maroko, ketika di bawah penjajahan Prancis dan Spanyol.

⁵Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Terj. M. Faisol Fatawi, (Jogyakarta : LkiS, 2003), 172

⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, Terj. Moch Nur Ichwan, (Jogyakarta: Islamika, 2003), xviii

⁷*Ibid.*, xviii

di Maroko selama beberapa dasawarsa tentu saja menjadi alasan utama bagi wilayah Maghrib untuk akrab dengan tradisi Prancis. Selain itu, secara geografis, wilayah Maghrib cukup dekat dengan Prancis dibandingkan dengan negeri-negeri Barat lainnya. Di negara Maroko sendiri, selain bahasa Arab dan Berber yang menjadi bahasa ibu, kebanyakan rakyatnya juga menggunakan bahasa Prancis (dan Spanyol). Begitu dekatnya, banyak tokoh-tokoh yang pemikir Islam kontemporer sekarang ini yang merupakan jebolan universitas di Prancis.⁸

Ketika al-Jabiri masih menuntut ilmu di Universitas Muhammad al-Khamis itulah, persisnya di tahun-tahun terakhir dekade 1950-an, pemikiran-pemikiran Marxisme sangat berkembang dengan suburnya di wilayah Arab, dan sejak itu pula, seperti diakuinya, ia tumbuh sebagai pengagum Marxisme.⁹ Sejumlah literatur Marxisme yang berbahasa Prancis ia kuasai, termasuk karya-karya Karl Max sendiri dalam edisi Prancis. Kendati demikian, seperti dituturkan oleh Ahmad Baso, al-Jabiri tampak mulai meragukan efektifitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam tatkala ia membaca karya Yves Lacoste tentang Ibn Khaldun.¹⁰ Lacoste berusaha membandingkan Karl Max dengan Ibn Khaldun, sebelum akhirnya sampai pada satu kesimpulan bahwa Ibn Khaldun telah mendahului Marx menyangkut doktrin “determinasi sosial” dan “materialisme historis”. Teknik perbandingan semacam ini, yakni perbandingan antara tradisi Islam dan Barat, tak pelak lagi mendorong al-Jabiri mempertanyakan asumsi-asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingan mereka dalam mengkaji studi-studi Islam.¹¹

Kendati menyatakan sikapnya tidak akan membela maupun membantah pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh kaum orientalis tentang tradisi Islam, al-Jabiri tetap menulis sanggahan terhadap mereka, dan sebagaimana halnya Mohammad Arkoun, al-Jabiri lebih banyak menitikberatkan kritiknya pada aspek metodologi dan kerangka berfikir kaum orientalis, dan bukan pada detail-detail pembahasan dan konklusi mereka.¹² Ia misalnya menyebut sejumlah tokoh orientalis, semisal S. Munk, de Bor, S. Pines, L. Massignon, dan H. Corbin, lebih terpengaruh oleh semangat egosentrisme Baratnya. Di sini, al-Jabiri bukan hanya mengkritik kaum orientalis yang dikenal mewarisi “mental kolonialisme”, tapi juga mereka yang banyak menyanjung-nyanjung al-Hallaj atau Corbin yang mendewakan Suhrawardi. Karena, menurutnya, semuanya dinilai menjadikan Islam sebagai objek yang kemudian ditundukkan demi kepuasan intelektual dan akademik Barat. Artinya, mereka, dengan berbagai disiplin dan preferensi keilmuannya masing-masing, mengkaji Islam hanya untuk kepentingan mengatasi problem-problem yang ada

⁸ Salah satunya yang paling terkenal adalah Mohammed Arkoun, pemikir (Islam) liberal asal Aljazair yang merupakan bagian dari wilayah Maghrib dan sejak tahun 1950-an menetap di Prancis. Ia adalah jebolan Universitas Sorbonne, Paris. Setelah pensiun dari jabatannya sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam di Universitas ini, Arkoun tetap membimbing berbagai karya penelitian di Universitas yang sama. Selain itu, ia meneruskan kegiatannya sebagai dosen tamu dan penceramah di sejumlah lembaga perguruan tinggi di sekeliling dunia. Lihat Jhon Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi Kemodernan dan Metamodern: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), vii.

⁹ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah, Dirasat wa Munaqasyat*, (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1991), 307.

¹⁰ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Post...*, xvii.

¹¹ *Ibid.*

¹² Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *al-Turats...*, 63-64.

dalam negerinya. Bila problem tersebut selesai, maka mereka pun mulai membelakangi hal-hal yang berkaitan dengan Islam. Maka, dalam konteks seperti ini, mereka tidak akan berbicara lagi mengenai Islam yang historis, apalagi studi-studi kritis tentang ajaran Islam. Karena kepentingan mereka adalah bagaimana menemukan sisi-sisi dalam Islam yang menguntungkan mereka, dan itulah model egosentrisme Barat.¹³

Oleh sebab itu, dapat dipahami mengapa al-Jabiri di hampir semua karya-karyanya, jarang atau malah tidak pernah mengikuti konklusi-konklusi yang dibuat kalangan sarjana Barat. Meski ada satu atau beberapa nama sarjana Barat tentang Islam yang dikutip, maka hal itu kalau bukan dalam rangka untuk mengkritiknya, juga dengan maksud memperkuat kesimpulan yang telah ditarik al-Jabiri sendiri. Seperti nama Corbin yang pernah dikutip dalam rangka mengukuhkan kesimpulan yang diperoleh al-Jabiri tentang aliran Syi'ah yang disebut sebagai yang pertama mengadopsi tradisi Hermetisisme pra-Islam dalam pemikiran Islam.¹⁴

Satu hal yang membuat al-Jabiri kemudian menjadi sangat terkenal adalah tawaran metodologisnya dalam melakukan pembacaan terhadap tradisi (*turats*) Islam. Hal ini, untuk pertama kalinya, dapat dilihat dalam Disertasi doktoralnya perihal Ibn Khaldun. Meski elaborasi metodologisnya tidak begitu kuat dan tajam, namun al-Jabiri mampu menampilkan sisi-sisi pemikiran Ibn Khaldun yang betul-betul lain dari yang dipahami selama ini. Yang ditampilkan bukan cuma sosok Ibn Khaldun yang historis, yakni yang bergulat dengan persoalan-persoalan kemasyarakatan, kultur, dan politik di masanya, melainkan juga seorang figur yang unsur-unsurnya saling terkait satu sama lain secara sistemik.

Pemikiran strukturalis sangat berguna bagi al-Jabiri dalam memahami pemikiran Ibn Khaldun sebagai sebuah sistem, dan sekaligus untuk menghindarkan terjebak pada pembacaan-pembacaan ahistoris tentang tokoh yang selama ini laris digelar oleh sarjana-sarjana muslim maupun Barat. Umpamanya dengan menyebut Ibn Khaldun sebagai “perintis sosiologi modern”, sebagai “perintis metode empirisme modern”, atau sebagai “tokoh peletak dasar filsafat sejarah”.¹⁵

Kelihatannya al-Jabiri di sini telah mengenal tradisi strukturalisme Prancis, meski tidak ada informasi yang jelas (eksplisit) mengenai perkenalannya dengan tradisi tersebut. Yang jelas, setelah merampungkan studinya mengenai Ibn Khaldun, ia kemudian banyak mengkonsentrasikan dirinya pada persoalan tradisi –Islam dan Arab, setelah ia banyak menggeluti sejumlah teori Barat dalam filsafat ilmu, sejarah filsafat, sosiologi, psikologi, dan psikoanalisa.¹⁶

Dengan begitu, terlihat bahwa al-Jabiri sangat terpengaruh dengan nuansa filsafat Barat (Prancis), khususnya dalam segi metodologi. Akan tetapi, sebagaimana yang telah disinggung di atas, al-Jabiri tetap memilih konklusi-konklusi pemikir Islam. Semangatnya terhadap pemikir Islam ini ditunjukkan dalam bentuk apresiasi yang amat

¹³ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Post...*, xviii-xix.

¹⁴ *Ibid.* Lihat juga Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, (Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabi, 1989), 200.

¹⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Post...*, xix-xx.

¹⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *al-Turats...*, 9

besar. Meski secara subjektif pilihannya jatuh pada para pemikir atau filsuf Islam bagian Barat, seperti al-Syatibi, Ibn Khaldun, dan terutama sekali Ibn Rusyd. Sebaliknya, ia malah tidak menaruh perhatian terhadap para filsuf Islam bagian Timur, seperti Ibn Sina atau al-Ghazali, kecuali untuk ditempatkan dalam posisi yang dikritik.

Pilihan al-Jabiri terhadap para filsuf Islam bagian Barat tentu memiliki alasan tersendiri. Harus dipahami kalau al-Jabiri sesungguhnya sangat cenderung pada gaya pemikiran rasional, dan itu hanya dimiliki secara sempurna oleh Ibn Rusyd. Apakah Ibn Sina dan al-Ghazali tidak cukup rasional? Sepertinya, al-Jabiri memang ingin mengatakan demikian. Sebab dengan meminjam analisis Ibn Rusyd, ia menyebut Ibn Sina telah melakukan pencampuradukkan antara wilayah yang irrasional dengan wilayah yang rasional sehingga ia menjadi tidak rasional lagi. Ibn Sina, umpamanya, disebut-sebut telah mencampuradukkan antara metodologi kalam dan metodologi *burhan*, dengan mengadopsi segenap konsep dan masalah kalam. Sehingga wajar bila kemudian Ibn Sina, seperti halnya kalangan *mutakallim* (ahli kalam), juga menggunakan metode “analogi dunia Ketuhanan dengan dunia realitas duniawi”. Konsekwensinya, Ibn Sina mencampuradukkan antara filsafatnya sendiri tentang Tuhan dengan tradisi *mutakallimin*. Ia pun berada di antara kaum Peripatetik (*Masyya'iyun*) dan *mutakallimun*.

Sementara al-Ghazali menurut al-Jabiri telah disanggah oleh Ibn Rusyd dengan menunjukkan kelemahan-kelemahan kritik al-Ghazali, bahkan lebih dari itu ia mengatakan bahwa al-Ghazali tidak mengenal filsafat lebih dalam selain yang ditemukannya dalam karya-karya Ibn Sina. Padahal yang terakhir ini, dalam mengisi bangunan metafisikanya, menimba teori emanasi dari kaum Neo-Platonis yang menyimpang dari filsafat Plato sendiri, apalagi dari filsafat Aristoteles.¹⁷ Maka dalam bahasa Ibn Rusyd sendiri, al-Jabiri menampilkan kutipannya sebagai berikut:

[Metafisika dan teori emanasinya Ibn Sina] semuanya hanyalah khurafat, dan tidak lebih kuat dari doktrin-doktrin kalam sendiri. Bahkan filsafat Ibn Sina tersebut sangatlah asing bagi filsafat itu sendiri, karena tidak memiliki basis epistemologi seperti yang berlaku dalam filsafat. Jelasnya, filsafat Ibn Sina cuma pandangan-pandangan yang belum layak mencapai tingkat retorik untuk meyakinkan orang lain, apalagi tingkat dialektis (*jadali*).¹⁸

Begitu fanatiknya pada Ibn Rusyd, al-Jabiri terkesan seolah-olah ingin menempatkan diri atau bahkan menjadi seorang Ibn Rusyd. Inilah yang selanjutnya mewarnai semangatnya guna membangun kebangkitan Islam secara rasional. Begitupun dalam bidang fiqh (*syari'ah*), al-Jabiri lebih memilih al-Syatibi daripada Imam Syafi'i. Sebab yang pertama dengan metode *maqashid al-syari'ah*-nya telah mengungguli metode *qiyas* yang dikembangkan oleh Imam Syafi'i.

¹⁷ *Ibid.*, 153.

¹⁸ *Ibid.*

Konsep Tradisi Muhammad ‘Abid al-Jabiri

Tradisi dalam pengertian *turats* sebenarnya sulit dicari padanannya dalam bahasa yang umum.¹⁹ Patrick Hughes²⁰ dan Noah Webster²¹, umpamanya, memberi defenisi tradisi (dalam pengertian Islam) sebagai kepercayaan terhadap seluruh ajaran Muhammad yang tidak tertulis dalam al-Qur’an baik berupa moral, seremoni, ataupun doktrin, yang dalam kata bahasa Arabnya sering disebut dengan “*Hadits*” atau “*Sunnah*”. Sementara Purwadarminta²², mengartikan tradisi (dalam pengertian yang umum), adalah segala sesuatu yang bersifat turun-temurun seperti adat, kepercayaan, ajaran, upacara, kesenian, dan semacamnya. Sedangkan Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa²³, mengartikan tradisi sebagai penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan cara yang paling baik dan benar.

Turats, dalam defenisi yang sesungguhnya, berbeda dari pengertian-pengertian di atas. Istilah *turats* merupakan hasil kreasi dari wacana Arab kontemporer, dan bahkan dalam bahasa Arab klasik sekalipun tidak ditemukan padanannya. Istilah-istilah seperti *al-‘adah* (kebiasaan), *‘urf* (adat) dan *sunnah* meskipun mengandung makna tradisi, tetapi tidak mewakili apa yang dimaksud dengan *turats*. Begitu juga dalam literatur bahasa-bahasa Eropa, seperti di atas, tidak ada variabel yang tepat. Menurut al-Jabiri, kata *legacy* dan *heritage* dalam bahasa Inggris, atau *patrimoine* dan *legs* dalam bahasa Prancis tidak mewakili apa yang dipikirkan oleh orang Arab tentang *turats*.²⁴

Menurut al-Jabiri, tradisi (*al-turats*) dalam artian yang sederhana adalah suatu warisan yang hidup dan mempunyai ruh intelektual dan ilmiah²⁵. Tradisi merupakan sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian yang berasal dari masa lalu apakah masa lalu umat Islam atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu tersebut adalah yang jauh maupun masa lalu yang dekat.

Ada dua hal yang penting dari definisi ini, *pertama* bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian umat Islam, yang tetap hadir dalam kesadaran atau ketidaksadaran. Kehadirannya tidak sekedar dianggap sebagai sisa-sisa masa lalu melainkan sebagai masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berpikir umat Islam. Maka tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku karya para pemikir yang tersusun di rak-rak perpustakaan, melainkan realitas kekinian umat Islam itu sendiri. *Kedua*, tradisi mencakup tradisi kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Tradisi yang kedua ini disebut oleh al-Jabiri sebagai *al-turats al-insan*. Namun, pada perkembangannya al-Jabiri kemudian menegaskan bahwa tradisi yang hidup

¹⁹Walid Hamarneh menggunakan kata “*tradition and heritage*” (tradisi dan warisan) secara tidak terpisah untuk mewakili kata *turats*, mengingat istilah ini dalam bahasa Arab, menurutnya, merupakan istilah yang bermuatan semantis dan ideologis. Lihat Walid Hamarneh, *Arab-Islamic...*, 8.

²⁰Thomas Patrick Huges, *Dictionary of Islam*, (New Delhi: Cosmo Publication, 1982), 632.

²¹Noah Webster, *Websters New Twentieth Century Dictionary of English Language Unabridge*, (William Collins Publisher Inc., 1980), 1934.

²²W.J.S. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indoensia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 1088.

²³Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indoonesia*, (Jakarta: Dep. P & K dan Balai Pustaka, t.t), 599.

²⁴Muhammad Abid al-Jabiri, “*al-Turats wa al-Musykil al-Manhaj*”, dalam *Jurnal Mustaqbal al-‘Arabi*, no. 83, Januari 1986, 6, sebagaimana yang dikutip oleh A. Luthfi Assyaukani, *Tipologi...*,63.

²⁵Muhammad Abid al-Jabiri, *Post...*, 23

itu sebenarnya berakar kuat pada pemikir-pemikir Islam yang dikembangkan oleh ulama sejak masa *tadwin* (kodifikasi ilmu-ilmu keislaman) abad ke-2 Hijriah hingga masa sebelum kemunduran sekitar abad ke-8 Hijriah. Maka tidak heran kemudian al-Jabiri memfokuskan perhatiannya pada tradisi Islam yang tertulis untuk dibongkar dan dipahami secara obyektif.²⁶

Al-Jabiri menganggap penting kajian historis, dan lebih jauh lagi menekankan keharusan menghadirkan tradisi atau *turats* dalam kemasan yang lebih cocok dengan modernitas. Menanggapi persoalan "kembali ke tradisi"– sebagaimana yang dilontarkan oleh rekan-rekan dan para mahasiswanya di atas–al-Jabiri- berusaha menawarkan suatu pembacaan baru yang berbeda dari yang lainnya. Relung-relung pemikirannya itu dituangkannya dalam salah satu karyanya "*Nahnu wa al-Turats*", yang merupakan kumpulan tulisan yang berasal dari tahun 1970-an. Di sinilah al-Jabiri menawarkan sebuah metode yang disebutnya sebagai "telaah kontemporer" (*qira'ah mu'ashirah*) terhadap tradisi,²⁷ yang kemudian diformulasikan dalam sebuah mega proyeknya "kritik nalar Arab".

Sebelum memasuki wilayah epistemologis, al-Jabiri merasa perlu meredefinisikan terlebih dahulu makna *turats*. Menurutnya, *turats* adalah warisan masa lalu dalam sejarah satu bangsa berupa tingkah laku, etos kerja, pencapaian budaya, dan karya-karya ilmiah. Di antara peninggalan klasik yang dirangkum dalam *turats* ini, menurut al-Jabiri, peninggalan ilmiahlah yang paling penting dan paling berpengaruh dalam menentukan budaya dan peradaban suatu bangsa. Selama warisan ilmiah menjadi unsur yang terpenting, dan warisan tersebut tertulis dalam bentuk teks, pertanyaan yang diajukan oleh al-Jabiri adalah, "bagaimana membaca teks-teks tersebut?"

Menurut al-Jabiri, masalah tersebut pada akhirnya terbentur pada persoalan otoritas (*sulthah*), yaitu siapakah yang memiliki otoritas dalam menentukan bacaan; pembaca atau bacaan, kita atau *turats*? Di sini, jelas al-Jabiri, *turats* harus dilihat sebagai struktur mapan, yaitu "sebagai sistem dari hubungan-hubungan tetap dalam kerangka seluruh perubahan dan transformasi".²⁸

Berdasarkan persoalan tersebut di atas, tentang dialektika pembaca dan bacaan, dan tentang siapa pemegang otoritas, menurut al-Jabiri, ada tiga model bagaimana *turats* itu harus disikapi. Pertama, metode telaah tradisi dalam kerangka tradisi itu sendiri (*qira'ah turatsiyyah li al-turats*). Metode ini tidak disetujuinya karena wataknya yang ahistoris sehingga tidak mampu menjaga jarak bahkan hanyut ditelan oleh tradisi itu sendiri. Metode kedua adalah metode kaum orientalis (*qira'ah istisyraqiyyah*) yang mencoba melihat tradisi Islam sebagai kelanjutan dari tradisi Kristen dan tradisi Yunani, atau mencoba melihat tradisi sebagai fakta-fakta sejarah yang tidak ada kaitannya dengan kekinian kaum Muslim. Metode ini juga ditolak oleh al-Jabiri karena mengabaikan orisinalitas tradisi Islam dan relevansinya bagi kehidupan kaum muslim.²⁹

²⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta : Pustaka Pelajar Baru, 2001), viii

²⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turats...*, 11. Lihat juga, *Nahnu wa al-Turats...*, 13-15.

²⁸ *Ibid.*, 50.

²⁹ *Ibid.* Lihat juga Laroui, *al-'Arab wa al-Fikr al-Tarikhi*, sebagaimana yang dikutip oleh A. Luthfi Assyaukani, *Tipologi...*, 68.

Oleh sebab itu, al-Jabiri menawarkan metode yang ketiga, yakni membaca *turats* dengan kerangka modernitas yang dianggapnya dapat membebaskan seorang penelaah dari kelemahan-kelemahan dua metode di atas, yakni kelemahan-kelemahan yang diakibatkan oleh wataknya yang ahistoris dan kelemahan karena terputus dengan kekinian kaum muslim.³⁰

Al-Jabiri, lebih jauh, memandang bahwa tawaran "tradisi" dengan "modernitas" bukanlah masalah pilihan, bahwa dalam menghadapi keduanya harus mengambil sikap tegas. Dengan tegas ia mengkritik adanya pengklasifikasian intelektual sehubungan dengan masalah dikotomis "tradisi dan modernitas", yaitu klasifikasi kaum modernis, kaum tradisionalis, dan kaum selektifis. Bagi al-Jabiri, tradisi dan modernitas datang begitu saja di hadapan kita, tanpa ada kuasa buat kita untuk memilihnya. *Turats* datang dari masa lalu lewat pewarisan turun temurun, tidak seorang pun yang mampu menolak warisan dan masa lalu yang tumbuh bersama dalam dirinya. Begitu juga modernitas, ia datang dipaksakan tanpa bisa kita menolaknya. Kita tidak pernah diberi kebebasan untuk memilih salah satu dari keduanya atau meninggalkannya.³¹ Oleh karena itu sangat diperlukan sikap kritis dalam berinteraksi terhadap keduanya; kepada *turats* dan modernitas dengan seluruh makna kritik.

Di tengah-tengah kritisisme inilah al-Jabiri menerapkan metode dekonstruksinya. Baginya, yang pertama sekali adalah dekonstruksi *turats*, selama *turats* tersebut dianggap yang paling lama melekat dan menyatu dalam akal Arab. Metode dekonstruksi yang dipakai al-Jabiri—sebagaimana diakuinya—pada mulanya adalah penganalisaan. Maksudnya, tugas pertama yang harus dilakukan oleh seorang intelektual Arab adalah menganalisis struktur bangunan yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang membuat dan menyatukan bangunan tersebut. Setelah analisis struktural ini baru kemudian diadakan perombakan atau pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini, usaha dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang a-historis kepada historis.³²

Untuk tujuan tersebut, yakni kerja dekonstruksi, al-Jabiri berusaha menawarkan pendekatan "historisitas" (*tarikhiyyah*), "objektivitas" (*maudhu'iyyah*), dan "kontinuitas" (*istimrariyah*). "Historisitas" dan "objektivitas" sama-sama dalam arti *fashl al-qari' 'an al-maqrū'* (pemisahan antara sang pembaca dan objek bacaannya), sedangkan "kontinuitas" berarti *washl al-qari' bi al-maqrū'* (menghubungkan sang pembaca dengan objek bacaannya).³³

Bagian pertama, yakni memisahkan sang pembaca dengan objek bacaannya, ditujukan untuk menempatkan tradisi sebagai objek kajian yang kritis. Ini penting bagi al-Jabiri karena ketika membaca tradisinya, umat Islam seringkali menampilkan tradisi masa

³⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turats...*, 50.

³¹ A. Luthfi Assyaukani, *Tipologi...*, 79.

³² Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turats...*, 48.

³³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Nahnu...*, 21-34. Ini merupakan gaya pembacaan hermeneutika yang kerap juga dimaknai sebagai ilmu interpretasi. Untuk dapat berdialog dengan teks, maka diterapkanlah cara kerja dengan menekankan pada aspek historisitas teks agar dapat diperoleh sebuah pemahaman yang relatif lebih objektif. Lihat, misalnya, E. Sumaryono yang mengutip Dilthey, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 62.

lalunya sebagai "pihak yang berbicara" tentang kekiniannya, sebagai pihak yang seakan-akan hadir kembali pada masa kini dengan segala kegemilangan dan kejayaannya yang tanpa cacat. Seringkali umat Islam meminjam idealisme tradisi untuk mencapai tujuan mereka, bahkan sekaligus untuk memecahkan persoalan mereka di masa kini. Ini tidak hanya menimpa kaum tradisional dan *salafi*, tapi juga kalangan modernis atau "kaum kiri" (?) Kalau modernis merujuk ke tradisi Barat, maka "kaum kiri" mencari pembenaran-pembenaran atas pemikiran "kekirian"-nya dalam tradisi Islam. Akibatnya, kata al-Jabiri, orang-orang semacam ini seringkali mengabaikan historisitas dan objektivitas tradisi lantaran sikap mereka yang hanya mencari "yang baik-baik" sesuai dengan kepentingan mereka dalam tradisi.

Persoalan kemudian menjadi rumit, karena apa yang disebut dengan *turats* ternyata bukan hanya mencakup kebenaran, fakta-fakta, kata-kata dan konsep, bahasa dan pemikiran, tapi juga mitos-mitos, legenda-legenda, cara-cara memperlakukan sesuatu, dan juga metode-metode berfikir. Oleh karena itu, ketika umat Islam merujuk ke tradisinya, mereka tampak dalam posisi yang tidak kreatif, tidak eksploratif, dan juga tidak kritis. Mereka tepatnya hanya mengingat-ingat apa-apa yang ada dalam tradisi tersebut, yakni sebagai sebuah *tazakkur* atau *recollection*.³⁴ Maka, pendekatan yang relevan dalam kondisi semacam ini adalah teori-teori yang menarik jarak antara pembaca (subjek) dengan teks (objek) sehingga tercapai unsur objektivitas dalam membaca tradisi. Hal itu, dalam pandangan al-Jabiri, ditemukan dalam teori *strukturalisme*.

Menurutnya, "kita harus menghindari membaca makna sebelum membaca kata-kata".³⁵ Yang dimaksud dengan "kata-kata" di sini adalah unsur-unsur yang dalam jaringan relasi-relasi, dan bukan sebagai himpunan kosa kata yang berdiri sendiri dan makna semantiknya. Artinya, dalam membaca tradisi, seseorang harus membebaskan dirinya dari asumsi-asumsi *a priori* terhadap tradisi dan juga dari keinginan-keinginan masa kini sehingga dapat melihat dan meletakkan tradisi sebagai objek yang patut untuk dibedah secara bebas dan terbuka.

Al-Jabiri tidak berhenti pada pendekatan struktural (*mu'alajah bunyawiyah*) di atas. Ia juga mengerahkan metodologi lain, yakni analisis sejarah (*tahlil tarikhi*) dan kritik ideologi (*al-tharh al-idiyuluji*). Dengan mengadopsi analisis sejarah, al-Jabiri bermaksud hendak melihat dimensi sosial, politik, dan budaya yang melatarbelakangi sebuah tradisi. Penulis teks, umpamanya, dikaitkan dengan lingkup kesejarahannya dengan maksud mengukur bukan hanya tingkat keabsahan logisnya, tapi lebih dari itu adalah keabsahan "kemungkinan historisitas"-nya. "Kemungkinan historisitas" semacam ini akan membantu menjelaskan makna-makna yang terkandung ataupun yang tidak terkandung oleh sebuah teks. Selain itu, pendekatan kritik ideologi dipakai untuk menemukan cita-cita atau sasaran yang diinginkan oleh sebuah teks dalam kondisi kongkret kesejarahan di mana teks itu lahir. Melihat ideologi dari teks juga berarti melihatnya sebagai teks yang bertarung dengan berbagai kepentingan ideologis lain di zamannya.

³⁴ *Ibid.*, 11-53.

³⁵ *Ibid.*, 23.

Selain pendekatan *al-fashl* seperti di atas, al-Jabiri juga mengedepankan pendekatan *al-washl*, yakni menghubungkan relevansi sebuah teks atau tradisi dengan kondisi kekinian. Maksudnya:

Kita mengadopsi tradisi tersebut bukan dalam arti sebagaimana yang pernah dihayati oleh nenek moyang kita dulu atau seperti yang termaktub dalam naskah-naskah kuno; kita mengadopsi tradisi tersebut lebih sebagai sesuatu yang tersisa hingga kini. Artinya, segala warisan yang layak kita pakai untuk menghayati arti kehidupan dan persoalan-persoalan kekinian, yang layak untuk dikembangkan dan diperkaya sehingga bisa mengantarkan ke masa depan.³⁶

Dengan makna seperti ini, al-Jabiri tidak memaknai arti "kembali ke tradisi" sebagai upaya mengambil apa saja yang terlihat cocok seraya membuang segala hal yang dinilai tidak sesuai dengan kepentingan sekarang. Yang dilakukan malah sebaliknya, yakni pertama-tama menguasai dan memaknai secara rasional tradisi tersebut secara keseluruhan, mulai dari aspek teologi, bahasa, fiqh, hingga filsafat, dan tradisi mistisnya. Ini merupakan tugas *al-fashl* seperti yang diterangkan di atas. Setelah itu baru kemudian melangkah ke tingkat apa yang disebutnya sebagai *tauzhif* atau *istismar*, yaitu fungsionalisasi tradisi atau pengambilan manfaat bagi kehidupan sekarang.³⁷

Al-Jabiri memang tidak meninggalkan tradisi karena baginya "kebangkitan", yang menjadi landasan proyeknya, tidak bisa berpijak dari ruang kosong lantaran semua bangsa yang tegak dan berdiri menyambut kebangkitannya dengan berpijak pada tradisinya masing-masing. Inilah yang membedakannya dari kaum modernis dengan berbagai aliran pemikiran di dalamnya yang lebih terpesona dengan pemikiran Barat. Iapun tidak terjebak pada kaum ortodoksi, kaum tradisionalis, ataupun kaum fundamentalis yang menyanjungnyanjung tradisi tanpa cacat. Karena itu ia memilih jalan tengah dari dua model pendekatan terhadap tradisi tersebut.

Akan tetapi, persoalan menyikapi *turats* tidaklah sederhana. Sebab perlu diketahui, bahwa dalam sejarah Arab (Islam) terdapat banyak model tradisi; apakah itu Asy'ari, Mu'tazilah, Ibn Rusyd, Mulla Shadra, atau Ibn Taimiyah? Masing-masing model tersebut jelas memiliki kelebihan dan kekurangan untuk dapat ditimba sebagai tradisi yang cocok dengan kondisi kekinian. Di sinilah kemudian terlihat kekuatan dan kelemahan al-Jabiri sekaligus. Kekuatan, lantaran al-Jabiri mampu menunjukkan ukuran-ukuran yang dipakai untuk menilai tradisi yang perlu diadopsi oleh umat Islam sekarang. Akan tetapi, terlihat pula kelemahan al-Jabiri pada soal tradisi mana yang harus diadopsi, sehingga al-Jabiri dalam hal ini harus menuai banyak kritik. Kritik tersebut muncul di antaranya adalah lantaran al-Jabiri telah mengukuhkan satu kesimpulan dalam studinya tentang tradisi filsafat Islam bahwa "semangat Averroisme" (*ruh rusydiyyah*) merupakan satu-satunya tradisi yang layak untuk dikembangkan di masa depan.

Baginya, tradisi bukanlah produk sekali jadi; tradisi adalah problem historis yang bergolak di antara satu sama lain, saling mengisi, saling mengkritisi, saling mengeliminir, dan bahkan juga saling menjatuhkan. Maka, yang menjadi ukuran untuk menilai tradisi

³⁶*Ibid.*, 47.

³⁷*Ibid.*, 47-49.

mana yang sesuai dan relevan dengan kebutuhan umat Islam secara keseluruhan adalah warisan pemikiran yang "lebih maju". Namun, dalam konteks tradisi filsafat Islam yang dikajinya (dalam bukunya *Nahnu wa al-Turats*), ia melihat pemikiran Ibn Rusyd sebagai "tradisi yang lebih maju" dalam pemikiran filsafat Islam.³⁸

Selengkapnya, al-Jabiri mengemukakan lebih jauh mengenai argumen dan gagasan-gagasannya tersebut dalam proyek yang disebutnya dengan "kritik nalar Arab".

Signifikansi Tradisi menuju Transformasi Sosial

Menurut al-Jabiri, transformasi sosial tidaklah bertolak dari ruang yang kosong, namun harus berpijak pada tradisi. Bangsa-bangsa lain tidak akan tegak berdiri menyambut sebuah kebangkitan dengan berpijak pada tradisi orang lain, tapi mereka harus berpijak pada tradisinya sendiri. Namun tentu bukan dalam kerangka tradisi di mana umat Islam harus melebur di dalamnya dengan segenap gerak dan gelombangnya, tapi lebih diperlukan sebagai produk kebudayaan manusia, sebagai produk ilmiah yang senantiasa berkembang. Dari sini umat Islam harus belajar berpijak dari tradisi sendiri secara sadar.

Al-Jabiri memandang bahwa umat Islam bukanlah tertidur di malam hari seperti biasa untuk kemudian bangun besok pagi, melainkan tertidur ratusan tahun di dalam gua seperti *ashab al-kahfi*. Karena itu, yang dibutuhkan bukanlah sekedar keterjagaan, melainkan sebuah pembaharuan yang radikal, dan inilah yang disebut *nahdhah* atau kebangkitan.

Metodologi yang dipakai al-Jabiri dalam mengkaji persoalan tradisi adalah dengan pendekatan "obyektivisme" (*maudlu'iyah*) dan "rasionalitas" (*ma'quliyah*). Obyektivisme artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian ummat Islam. Tahap ini adalah dekonstruksi, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subyek pengkaji dan obyek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian ummat Islam. Tahap kedua adalah merekonstruksi pemikiran baru dengan menghubungkan antara obyek dan subyek kajian. Maksud Al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.

Al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Al-Jabiri telah melampaui ideologi dalam proyek peradabannya, dengan menyusun tetralogi bukunya yang serius digarap. Dalam bukunya *Nahnu wa al-Turats; Qira'ah Mu'ashirah fi Turatsina al-Falsafi (Kita dan Warisan Pembacaan Kontemporer terhadap Warisan Filsafat Kita)*, al-Jabiri memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurut al-Jabiri, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua terkait dengan konflik sosio-politik ketika ia dibangun.³⁹ Kedua istilah itu (epistemologis-ideologis) sering dipakai al-Jabiri dalam studinya tentang akal Arab. Istilah

³⁸ *Ibid.*, 47-53.

³⁹ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta : LKIS, 2001), 64.

epistemologi merupakan kumpulan kaidah berfikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan. Sedangkan, istilah ideologi adalah kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat dia berada. Seorang tokoh bisa saja menggunakan pisau pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.⁴⁰

Al-Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural mendasar pemikiran dalam struktur akal Arab, yaitu kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau. Kecenderungan inilah yang menyebabkan wacana agama terlalu berbau ideologis dengan dalih otentisisme (*ashalah*). Padahal menurut al-Jabiri, dalam membangun model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi berangkat dari suatu model masa lalu yang dibaca ulang. Menurut al-Jabiri, tradisi (*turats*) dilihat bukan sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai “bagian dari penyempurnaan” akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syari’at, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan.⁴¹ Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*.

Untuk menjawab tantangan modernitas, al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem yang menurut skema al-Jabiri hingga saat ini masih beroperasi, yaitu : *Pertama*, disiplin “eksplikasi” (*‘ulum al-bayan*) yang 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 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.

Yang menarik dalam pemikiran al-Jabiri dalam upayanya menghubungkan tradisi dengan modernitas adalah keharusan umat Islam untuk mengembalikan rasionalisme dalam pembacaan terhadap teks-teks agama. *Pertama*, kontribusi rasionalisme Ibnu Rusyd dalam filsafat. Semangat yang mendasari rasionalisme pemikiran Ibnu Rusyd adalah sikap kritis dan ilmiah, serta berafiliasi kepada tradisi pemikiran rasionalisme yang menekankan pengetahuan asomatik. Pengetahuan asomatik ini mengulang kembali paradigma Aristoteles, sekaligus mengadopsi sistem pengetahuan yang berdasar pada ilmu dan filsafat seperti dibangun oleh Aristoteles beberapa abad sebelumnya.

Ada tiga tradisi pemikiran yang dominan pada masa Ibnu Rusyd, yaitu : tradisi kalam dan filsafat, tradisi fiqh dan ushul fiqh, dan tradisi tasawuf teoretik. Pada ketiga

⁴⁰Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, “*Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri*”, dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung : Mizan, 2001), 304.

⁴¹M. Abid Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme*...6

tradisi itu, sama-sama meniadakan pendekatan ilmiah-rasionalisme atau burhani. Ibnu Rusyd menyerukan untuk mengikuti garis-garis pemikiran rasionalisme dan pembelaannya yang sangat heroik terhadap argumen kausalitas, sebagai jalan perjuangan demi “pembalikan” atas situasi saat itu. Proyek besar Ibnu Rusyd adalah merekonstruksi dimensi rasionalitas dalam agama dan filsafat atas dasar prinsip burhani. Dia melakukan dua langkah untuk meloloskan proyeknya. Langkah pertama, Ibnu Rusyd memberikan komentar dan ringkasan atas karya-karya Aristoteles dengan tujuan untuk memudahkan bagi pembaca dalam memahami pemikiran filosof Yunani tersebut. Langkah kedua adalah membantah dan melakukan serangan balik terhadap al-Ghazali, melalui karyanya *Tahafut al-Tahafut*.

Kedua, kontribusi rasionalisme Ibnu Rusyd dalam syari’ah. Dalam kontribusi ini, Ibnu Rusyd membuktikan hubungan yang tidak bertentangan antara filsafat dan agama. Menurutnya, sisi rasionalitas dari perintah-perintah agama berserta larangan-larangannya dibangun atas landasan moral keutamaan atau *fadlilah*. Landasan ini sama dengan yang ada pada filsafat. Maka tidak heran jika Ibnu Rusyd mempersandingkan agama dengan filsafat.⁴² Bagi Ibnu Rusyd, bila dalam permukaan tampak perbedaan atau pertentangan, maka hal itu merupakan kekeliruan dan kesalahpahaman dalam menafsirkan keduanya. Hal itu disebabkan tidak dipakainya rasionalisme dalam penafsiran agama. Kata Ibnu Rusyd, agama tidaklah menafikan metode *burhani* atau *rasionalisme*, tapi malah menganjurkannya, agar menjadi sarana yang efektif bagi kalangan ulama atau kaum rasionalis (*ashab al-burhan*) untuk memahami agama secara rasional.

Ketiga, kontribusi rasionalisme al-Syatibi. Apa yang dikemukakan Ibnu Rusyd kemudian memunculkan pertanyaan: bagaimana mungkin membangun dimensi rasionalitas dalam disiplin agama, yang atas dasar prinsip *al-qath’i* (kepastian)? al-Syatibi (w.790 H) menjawab bahwa semuanya itu bisa saja terjadi. Hal ini dimungkinkan apabila kita mengacu pada metode rasionalisme atau burhani, sehingga disiplin ushul fiqh pun didasarkan pada prinsip *kulliyah al-syari’ah* (ajaran-ajaran universal dari agama) dan pada prinsip *maqashid al-syari’ah*. Prinsip *kulliyah al-syari’ah* berposisi sebagaimana posisi pada *al-kulliyah al-aqliyah* dalam filsafat. Sedangkan *maqashid al-syari’ah* serupa dengan posisi *al-sabab al-gha’iy* (sebab akhir) yang berfungsi sebagai pembentuk unsur-unsur penalaran rasional.

Untuk bisa mencapai *al-kulliyah al-aqliyah* itu maka harus menggunakan metode yang berlaku dalam *al-kulliyah al-‘ilmiyah* atau universalitas-universalitas ilmu-ilmu alam dan filsafat. Metodenya adalah induksi (*istiqra’*), sebagai cara untuk meneliti sejumlah kasus-kasus spesifik atau *juz’iyah*. Dari sana kemudian ditarik beberapa prinsip universalitas. Universalitas-universalitas syariat bersifat pasti dan yakin (*qath’i*) dengan tiga prinsip, yaitu : (i) prinsip keumuman dan keterjangkauan, (ii) prinsip kepastian dan ketidakberubahan, dan (iii) prinsip legalitas (*al-qanuniyah*).

Penjelasan di atas adalah pada konsep universalitas dalam syari’at. Sedangkan dalam prinsip *maqashid al-syari’ah*, al-Syatibi menyebut empat unsur pokok yang

⁴² Ibnu Rusyd, “*Fashl al-Maqal wa Taqrir ma Baina al-Syari’ah wa al-Hikmah min al-Ittishal*”, dalam Ibnu Rusyd, *Falsafah Ibn Rusyd*, (ed. Mushtafa Abd al-Jawab Umran), (Kairo : al-Maktabah al-Tijaruyah al-Mahmudiyah, 1968), 35.

menentukan. *Pertama*, sesungguhnya syari'at agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syari'at agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur taklif, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Dan *keempat*, melepaskan sang mukallaf dari belenggu dorongan hawa nafsunya. Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan dari diberlakukannya syari'at.

Lalu, kontribusi terakhir yang ditawarkan al-Jabiri adalah dari rasionalisme Ibnu Khaldun. Kelebihan Ibnu Khaldun dalam memaparkan sejarah, seperti dalam kitabnya, *Muqaddimah*, adalah penelitian, penyelidikan, dan analisis yang mendalam akan sebab-sebab dan latar belakang terjadinya sesuatu ; juga pengetahuan yang akurat tentang asal-usul, perkembangan, dan riwayat hidup matinya kisah peradaban manusia. Menurut al-Jabiri, dengan metode semacam ini, disiplin sejarah menjadi bagian dari tradisi keilmuan rasional.

Dari paparan di atas dapat dipahami bahwa al-Jabiri sangat apresiatif terhadap Ibnu Khaldun karena ia telah memberikan jalan bagi empirisisme penelitian sejarah, yang juga rasional. Ukuran validitas sejarah Ibnu Khaldun adalah pengetahuan *thaba'i al-umran* (dinamika-dinamika internal yang umum atau biasa terjadi dalam pengelompokan-pengelompokan sosial manusia).

Maka, upaya untuk membangun tingkat rasionalitas dalam ilmu sejarah, yakni rasionalitas dalam arti kepastian faktualitas suatu kasus atau cerita. Nah, sebab-sebab untuk membangun derajat rasionalitas sesuatu, yaitu sebab-sebab yang berlaku secara alami dan lahiriah, dan mampu dipahami dan dijangkau oleh akal dalam bentuk yang teratur dan apik. Pandangan Ibnu Khaldun nampak empirik sekali, yaitu dengan melihat fakta dan lahiriah sesuatu obyek pengamatan. Apabila pengamatan itu dimasuki oleh agama maka bagi Ibnu Khaldun, analisisnya seperti yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd dan al-Syatibi, yaitu faktor kemaslahatan (*mashlahah*).

Analisis diri (*self analysis*) dan kritisisme diri (*self critisim*) merupakan faktor yang signifikan agar suatu masyarakat atau institusi dapat mempertahankan identitas atau bahkan meningkatkan viabilitasnya ketika dihadapkan pada berbagai tantangan baik eksternal, internal, kultural, sosial politis maupun intelektual dalam sejarah perkembangan Islam, kenyataan ini jelas dapat dilihat dengan munculnya berbagai gerakan modern ataupun pra modern.⁴³

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa kematangan sebuah peradaban terlihat pada seberapa jauh kesadarannya akan akar-akar warisan klasik yang ia miliki. Makin dalam kesadaran itu, akan makin dalam pula ketangguhan dan kematangan peradabannya.

⁴³ Lihat Fazlurrahman, "Revival and Reform in Islam" dalam P.M. Holt. Ann K. S. Lambton and Bernad Lewis (eds), *The Cambridge History of Islam*, Vol 2 (Cambridge : Cambridge University Press, 1970), 636-656.

Kesimpulan

Muhammad ‘Abid al-Jabiri, seorang pemikir kontemporer kelahiran Maroko yang akrab dengan khazanah tradisi Islam klasik dan tradisi pos-strukturalisme Prancis memberikan alternatif pemikiran atas cara pandang terhadap tradisi (*turats*) dengan perangkat paradigmatik yang relatif baru pula, minimal pada wacana keagamaan dalam pemikiran Arab kontemporer. Menurut al-Jabiri tradisi (*turats*) adalah; sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, atau bisa dikatakan segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syari’at, bahasa, sastra, seni, kalam, dan tasawuf.

Dalam mengkaji permasalahan tradisi (*turats*), menurut al-Jabiri haruslah menggunakan metode yang tepat, dengan tujuan menumbuhkan pandangan yang jernih atas materi tersebut sebagaimana adanya tanpa pengaruh apapun juga, pada intinya harus bersifat obyektif dengan tujuan menjaga jarak antara subyek pengkaji dengan obyek kajian, sehingga menghasilkan padangan yang rasional, karena menurut al-Jabiri tanpa adanya pandangan yang rasional, tidak akan mencapai sesuatu yang obyektif.

Menurut al-Jabiri, transformasi sosial tidaklah bertolak dari ruang yang kosong, namun harus berpijak pada tradisi (*turats*). Bangsa-bangsa lain tidak akan tegak berdiri menyambut sebuah kebangkitan dengan berpijak pada tradisi orang lain, tapi mereka harus berpijak pada tradisinya sendiri. Namun tentu bukan dalam kerangka tradisi di mana umat Islam harus melebur di dalamnya dengan segenap gerak dan gelombangnya, tapi lebih diperlukan sebagai produk kebudayaan manusia, sebagai produk ilmiah yang senantiasa berkembang. Dari sini umat Islam harus belajar berpijak dari tradisi sendiri secara sadar.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan. 1986.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penulisan Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Islami: Qira’at al-‘Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh, Bairut: Markaz al-Inma al-Qaumi. 1987.
- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, cet ke-4, Jakarta: Gramedia, 2005.
- Bakker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Daftary, Farhad (ed.), *Tradisi-tradisi Intelektual Islam* terj. Sayed Mahdi dan Dewi Sukarti, Jakarta: Erlangga, 2002.

Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet ke-10, Jakarta: Balai Pustaka, 1999.

Fazlurrahman, "Revival and Reform in Islam" dalam P.M. Holt. Ann K. S. Lambton and Bernad Lewis (eds), *The Cambridge History of Islam*, Vol 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Hanafi, Hassan, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori, Jakarta: Paramadina, 2000.

Indra, Hasbi, *Pesantren dan Transformasi Sosial; Studi atas Pemikiran K.H. Abdullah Syafi'i dalam Bidang Pendidikan Islam*, Jakarta: Penamadani, 2005.

Ismail, Faisal, *Islam; Transformasi Sosial dan Kontinuitas Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989.

-----, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz al-Dirasat Wahdah al-'Arabiyah, 2007

-----, *Nahnu wa al-Turats: Qira'ah Mu'ashirah fi Turatsina al-Falsafi*, Dar al-Baidha: al-Markaz al-Tsaqifi al-'Arabî. 1986

-----, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi. 1993

-----, *Post-Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000

-----, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Baru, 2001.

-----, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligi*, terj. Imam Khoiri Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.

Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993

Mappiase, Sulaiman dan Muhammad Aunul Abid Syah dan " Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologi terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung : Mizan, 2001.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992.

Nakosteen, Mehdi, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat, Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996

Purwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indoensia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago. 1991

Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan. 1986

Saleh, Khudori, *Filsafat Islam; dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2013.