

Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri

M. Faisol

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
e-mail: faisol_fatawi@yahoo.co.id

Abstract

Al-Jabiri's thought renewal project focuses on epistemological critics on scientific traditional framework of Arab-Islam. This is done by analyzing socio-political background of the formulation process and structure of Arab-Islam's logical reasoning, and the entire structural working mechanism of Arab's logical reasoning. According to Al-Jabiri, Arab's logical reasoning can be classified into three, i.e. bayani, Irfani and burhani. Bayani is a pure Arab's logical reasoning as it is motivated by cognitive factor to interpret religious texts. Irfani becomes an alternative epistemology for bayani in providing convincing conclusions. While Burhani, is logical reasoning based on rationality. However, even though the Arab's logical reasoning could be distinguished into those three, Al-Jabiri observes the domination of bayani on others, thus, the text and traditional authorities are always dominating Arab-Islam civilization. Consequently, Arabic Civilization is not creative-productive or poor in concepts and theories. The solution Al-Jabiri proposes is to apply criticism spirit that have been developed in Andalusia-Maghrib, i.e. empirical rationale presented by Ibn Hazm and Al-Syatibi in Fiqh, Ibnu Ruysd in Philosophy, Ibnu Khaldun in sociology, and Ibn Madha al-Qurthubi in Arabic grammatical renewal.

Keywords: epistemologi, kritik, bayani, irfani, burhani

* Fakultas Humaniora dan Budaya, UIN Maulana Malik Ibrahim, Jl. Gajayana 50 Malang. Telp. (0341) 570872

Pendahuluan

Dalam beberapa dekade terakhir ini trend baru pemikiran Islam telah mewarnai sejarah pemikiran Islam. Berbagai tokoh dan pemikir muslim bermunculan menyuarakan bagaimana seyogyanya kebangkitan Islam dimulai; apa sebab-sebab kemunduran Islam; bagaimana semestinya kemajuan dan pembaharuan itu dimulai. Mereka menyoal kembali warisan kebudayaan dan intelektual Islam. Hal ini terlihat jelas dengan kemunculan beberapa pemikir muslim kontemporer, seperti Khalil Abdul Karim, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Khalid Abu el-Fadl dan sederetan 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 Abid Al-Jabiri. Kekhasan pemikiran Al-Jabiri 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 oleh pemikir muslim khususnya. 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-Jabiri ini, menawarkan kepada dunia Islam sebuah upaya untuk merekonstruksi sebuah bangunan nalar-epistemik pengetahuan untuk mengejar ketertinggalan dan perubahan dunia Islam menuju kemajuan peradaban.

Muhammed Abid Al-Jabiri dan Proyeknya

Ia adalah seorang filosof Arab kontemporer. Dilahirkan di kota Fejj, Marokko, tahun 1936. Gelar doktornya diperoleh di Universitas Muhammad V Rabat, Maroko, tahun 1970,¹ dengan disertasi yang membahas tentang pemikiran Ibn Khaldun, yaitu "Fanatisme dan Negara: Elemen-Elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam" (*Al-'Aşabiyyah wad Dawlah: Ma'âlim Nazariyyah Khaldûiyyah fit Târikhil Islâmî*). Disertasi ini baru dibukukan tahun 1971. Sejak 1976,

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

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

Sejak muda, Al-Jabiri telah menjadi seorang aktivis politik yang berideologi sosialis. 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, trilogi *Naqd al-Aql al-Arabi* (terbit tahun 1982), *al-Tūrats wa al-Hadtsah* (1991), *al-Khiṭab al-Arabi al-Ma'aṣir* (1992), *Mukhtaṣar Kitāb al-Siyasah* (1998), *Kulliyat fi al-Ṭib* (1999), *Nahnu wa al-Turats, Naqd al-Aql al-Siyasi*, bersama Hasan Hanafi menulis kitab *Hiwar bain al-Masyriq wa al-maghrib* (1990).

Proyek pembaharuan yang dilakukan Al-Jabiri adalah melakukan kritik epistemologis 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 merupakan tempat tumbuh dan munculnya Islam. Tugas ini mendorong al-Jabiri untuk menganalisis *background* sosio-politik proses perumusan dan keterbentukan nalar Arab-Islam, dan 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-Jabiri pertama kali mendefinisikan nalar Arab dengan meminjam teori Lalande

² Mahir Badul Qadir Muhamad, *Falsafah al-Ulum, Ru'yah Arabiyah: al-Madkhal al-Nazhari* (Aleksandria: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 1999), h. 200.

tentang diferensiasi antara *al-'aql al-mukawwin* dengan *al-'aql al-mukawwan*. *Al-'aql al-mukawwin* merupakan bakat intelektual (*al-malakah*) 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 relative. 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 ditengah-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 Abid Al-Jabiri ini mirip dengan kritik terhadap nalar murni yang pernah dilakukan oleh Immanuel Kant. Proyek Kritik Nalar Arab Al-Jabiri 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 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 epistemologis” kemudian membenahinya, atau bahkan mencari alternatifnya.

Nalar *Bayani*

Kata *bayan* berasal dari akar kata b – y – n. Dalam kamus bahasa Arab, kata ini memiliki arti pisah atau terpisah (*al-faṣl/al-infiṣal*) dan jelas atau menampakkan (*al-zuhur/al-izhar*). Sesuatu

³ Abed al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah), h. 15 – 16.

dikatakan jelas apabila ia berbeda dari dan memiliki keistimewaan dibanding dengan yang lain. Oleh karena itu, pengertian yang kedua (*al-zuhur/al-izhar*) lahir dari pengertian yang pertama (*al-faṣl/al-infisal*). Menurut Abid Al-jabiri, pengertian yang pertama secara mendasar terkait dengan wujud ontologis, sementara pengertian yang kedua terkait dengan wujud epistemologis.⁵

Dalam peradaban Arab-Islam, diskusi mengenai kajian-kajian *bayani* 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 lafadz atau ungkapan yang terdapat di dalam al-Qur'an. Atau minimal sejak masa *khulafaurrasyidin* dimana banyak umat Islam bertanya kepada para sahabat tentang kejelasan makna ayat atau kata yang terdapat dalam al-Qur'an.

Sementara itu, terkait dengan syarat pemroduksian wacana maka tradisi *bayani* baru dimulai seiring dengan munculnya faksi-faksi politik dan aliran-aliran teologi setelah peristiwa "*majlis tahkim*" dimana wacana dan debat teologis menjadi instrument untuk menebarkan pengaruh dan propaganda kepada 'yang lain', dan bahkan menaklukkan musuh.

Menurut Abid Al-jabiri, nalar *bayani* terdapat dalam kajian ilmu kebahasaan, nahwu, fiqih (yurisprudensi Islam), teologi (ilmu kalam) dan ilmu balaghah. Nalar *bayani* bekerja dengan menggunakan mekanisme yang sama berangkat dari dikotomi antara *lafadz/al-makna*, *al-ashl/al-far'* dan *al-jauhar/al-ardl*.

Di kalangan ahli bahasa (*al-lughawiyyun*) misalnya, mereka dalam melacak kosa kata (bahasa Arab) dan mengumpulkannya kedalam 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-muhmal*). Ini berarti bahwa kalangan *lughawiyyun* telah menjadikan *lafadz* (kata) sebagai hipotesa teoritis untuk menilai kemungkinan dipakai-

⁴Episteme terbentuk dari jaringan seperangkat konsep yang merupakan pra-syarat kemungkinan lahirnya ilmu pengetahuan dalam satu fase waktu tertentu. Lihat Abdur Raziq al-Dawaiy, *Maut al-Insan fi al-Khithab al-falsafi al-Muashir*, (Beirut: Dar al-Thali'ah, 2002), h. 142 – 144.

⁵Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah), h. 18

tidaknya sebuah kosa kata. Kosa kata yang maknanya masih dipakai dijadikan sebagai 'patokan' atau asal (*al-aşl*). Jika ditemukan kosa kata yang maknanya tidak dipakai maka harus dikembalikan kepada bahasa masyarakat Arab melalui apa yang dikenal dengan *sima'iy*. Setidaknya, cara seperti inilah yang pernah dilakukan oleh seorang ahli bahasa Arab semisal Imam Khalil bin Ahmad al-Farahidi.⁶

Epistemologi *bayani* yang lokusnya berpusat pada hubungan antara *al-lafdz* dan *al-ma'na* seperti itu juga terdapat dalam ilmu nahwu. Dalam kajian ilmu nahwu, persoalan *al-lafdz* dan *al-ma'na* dapat dilihat secara jelas dalam mendiskusikan tentang asal-usul bahasa: apakah wahyu Tuhan atau konvensi masyarakat? Terdapat dua aliran dalam mensikapi teori tentang asal-usul bahasa. *Pertama*, aliran rasional yang dimotori oleh Muktazilah yang berpendapat bahwa bahasa adalah konvensi masyarakat (*al-muwadla'ah*). *Kedua*, aliran non-rasional (*ahl al-hadits*) yang dimotori oleh kalangan *ahlussunnah*, yang menyatakan bahwa bahasa adalah wahyu Tuhan. Baik Muktazilah maupun *ahlussunnah*, keduanya sama-sama mengakui bahwa bahasa itu pasti ada yang menciptakannya: hanya saja kalangan Muktazilah mengatakan penciptanya adalah masyarakat, sementara kalangan *ahlussunnah* menyatakan Tuhan melalui wahyu. Yang menjadi perdebatan tidak lain adalah sosok pencipta bahasa, antara masyarakat (*muwadha'ah*) atau Tuhan (*tauqifiy*). 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'rab*. Kalangan *nuhat* menyatakan ilmu nahwu adalah *i'rab*. *I'rab* adalah tanda yang membedakan makna sebuah kata. Harakat yang terdapat diakhir *isim* atau *fi'il* menunjukkan *i'rab*. Tanpanya, tentu seseorang tidak bisa membedakan mana *fa'il*, *maf'ul*, *mudlaf*, *man'ut* dan seterusnya. Harakat yang menyatu pada sebuah kata berari *lafadz*, dan harakat sangat menentukan pengertian atau makna sebuah kata. Dengan persoalan *i'rab* sebenarnya adalah persoalan hubungan antara *lafadz* dan makna.

⁶ Khalil, telah berhasil membakukan bahasa Arab dengan metode derivatif (*isytiqaq*). 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.

⁷ Abed al-Jabiri, *Bunyah...*, h. 42.

Persoalan lain yang menjadi lokus nalar *bayani* adalah hubungan antara *al-aṣl* dan *al-ma'na*. Persoalan *al-aṣl* muncul secara jelas di kalangan ahli bahasa atau nahwu generasi awal. Sementara dalam ilmu kalam, konsep *al-ashl* telah dikenal akrab oleh kalangan Muktaẓilah melalui doktrin teologinya, yaitu *ushul al-khamsah*. Sedangkan di wilayah fiqh, konsep *al-aṣl* menampakkan bentuk nyata di tangan al-Syafi'i. Al-Syafi'i telah sukses menformulasikan dasar hukum Islam kedalam empat hal. Yaitu, al-Qur'an, sunah, Ijmak dan qiyas. Al-Qur'an merupakan asal (*al-aṣl*) dari segalanya, sunah menjadi pelengkap al-Qur'an dan sekaligus pembangun ijmak, dan ijmak menjadi pembangun qiyas. Di sini, al-Qur'an 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-ashl* dan *al-far'* termanifestasikan dalam metode penalaran yang dikenal dengan *al-istidlal bi al-syahid ala al-ghaib*. Kalangan *mutakallimun* 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-syahid*), sementara Allah adalah yang gaib (*al-ghaib*). Muktaẓilah mengakui akal (*al-syahid*) sebagai sumber untuk mengetahui kebaikan karena yang *syahid* tidak selalu memberikan pemahaman sebaliknya: *al-syahid* (alam) lawan dari *al-ghaib* (Allah). Tetapi yang *syahid* bisa berarti semisal dengannya, karena ia merupakan asal bagi sesuatu yang gaib. Oleh karena itu, akal (*al-syahid*) tidak lain adalah jalan untuk mengetahui yang gaib (*al-ghaib*/Allah). Sementara kalangan *sunni* memahami *al-syahid* sebagai lawan *al-ghaib*. Yang *syahid* bersifat terbatas yang berarti lawan dari Allah (*al-ghaib*) yang tidak terbatas. Perbedaan antara Muktaẓilah dan *sunni* di sini, hanya terbatas pada cara memaknai terhadap *al-syahid* dan *al-ghaib*: antara makna literalis atau metaforik.

⁸ Di tangan al-Syafi'i (w. 204 H) dengan kitab *al-Risalah*, nalar Islami mengalami pembakuan melalui teori *ushul fiqh-nya*. Lihat, Adones, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Ta'shil al-Ushul* (London: Dar al-Saqi, 2002), vol.I.

Nalar *Irfani*

Irfan merupakan bentuk masdar dari kata a – r – f yang berarti *al-Ilm*, searti dengan *al-Ma'rifah*. Kata itu dikenal dalam kalangan sufi muslim (*al-Mutaṣawwifah al-Islamiyyin*) untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang paling luhur yang hadir di dalam kalbu melalui *kasyf* atau *ilham*.

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-kasyf* dan *al-iyān*.⁹ Lebih jauh, kaum sufi membagi pengetahuan sesuai dengan tingkatannya: *burhānīyah*, *bayānīyah*, dan *irfānīyah*, sebagaimana disebut dalam qur'an dimana kata *yaqin* dipersandingkan dengan kata *haq* (al-Waqiah: 95), *ilm* (al-Takatsur: 5), dan *ain* (al-Takatsur: 7).¹⁰ Puncaknya, Suhrawardi membedakan dengan tegas antara *al-burhan* dan *al-irfan*: yang pertama disebut dengan *al-hikmah al-bahtsiyah* yang berpijak pada argumentasi, pencermatan dan rasio, sedangkan yang kedua disebut dengan *al-Hikmah al-Isyraqiyah* yang berpijak pada *al-kasyf* dan *al-isyraq*.

Bagaimanapun, perbedaan antara istilah *burhani* dan *irfani* 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 filosof yang hidup antara abad dua dan tiga masehi, telah membedakan dengan tegas antara metode Arostotelian yang *burhani* dan Hermesian yang *irfani*, meskipun dirinya lebih berpihak pada yang kedua.

Irfani 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

⁹ Ini dapat dilihat misalnya, Dzunun al-Mishri (W 245 H) membedakan pengetahuan menjadi tiga; *ma'rifah al-tauhid* (khusus orang mukmin yang mukhlis), *ma'rifah al-hujjah wa al-bayan* (khusus para hukama', ahli balaghah dan ulama), dan *ma'rifah shifat al-wahdaniyah* (khusus orang yang dapat mencapai kebenaran dengan melihat Tuhan dalam hatinya).

¹⁰ Al-Qusyairi mempertegas perbedaan tersebut, bahwa *ilm al-yaqin* adalah pengetahuan yang dihasilkan dengan syarat-syarat *burhan* (rasional), *ain al-yaqin* adalah pengetahuan dengan pertimbangan *bayan*, dan *haq al-yaqin* adalah pengetahuan yang dihasilkan lewat deskripsi konkret. Yang pertama dipegang oleh *arbab al-uqul*, kedua *ashab al-ulum*, dan ketiga *ashab al-maarif*.

Al-Jabiri disebut dengan munculnya *al-aql al-mustaqil* (*resigning reason*)¹¹ atau yang kemudian disebut dengan *irfani* untuk menjawab tantangan zaman. *Irfan* ini masuk ke dalam kebudayaan Arab-Islam melalui kebudayaan yang berkembang di Timur Lepas seperti Mesir, Suria, Irak, dan Palestina.

Dalam bahasa asing, *irfan* disebut dengan *gnose* (*al-ghanhus*), berasal dari bahasa Yunani yaitu *gnosis*, yang berarti pengetahuan (*al-ma'rifah*) atau kadang juga bermakna *al-ilm* dan *al-hikmah*. Dalam hal ini, *irfan* diartikan dengan *pertama*, pengetahuan tentang masalah-masalah keagamaan, *kedua* pengetahuan paling tinggi yang hanya dimiliki oleh orang beriman atau tokoh agama (ulama) yang bersandar pada penalaran akal. Inilah pengertian yang berkembang pada abad dua dan tiga Masehi, yang dikukuhkan oleh pihak gereja. Oleh karena itu, *gnosticisme* (*al-ghanushiyah* atau *al-irfaniyah*) 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 ruhani. Jadi, *irfani* itu ingin menjadikan kehendak (*al-iradah*) sebagai ganti dari akal.

Sebagai fenomena umum, *irfan* menurut Al-Jabiri dibedakan menjadi dua, yaitu *irfan* sebagai sikap dan teori. Sebagai sikap, *irfan* 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 *arif* lebih mementingkan pada ego-nya.

Sikap seperti itu bermula dari kegelisahan dan keresahan terhadap realitas yang ditemukan oleh seorang *arif*. Di hadapan realitas, seorang *arif* 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 kebimbangan 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

¹¹ Abed al-Jabiri, *Bunyah...*

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 *arif* melangkah melakukan pengembaraan dunia, membebaskan diri dari segala 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 ketentraman, kesempurnaan, dan kebahagiaan. Sebuah dunia dimana di dalamnya ia menetap, dilahirkan, dan dikembalikan. Dalam dunia ini, ia berusaha memperbaharui kembali pengenalan terhadap hakekat dan otentitas kediriannya.¹³

Lalu dengan apa seorang *arif* dapat memposisikan hakekat dirinya dalam rangka menjawab pertanyaan tentang “siapa saya?”. Bagaimana ia dapat menjawab problem pertanyaan seputar dirinya: dari mana saya datang? Dimanakan saya sekarang?

Dalam mendapat pengetahuan tentang hakekat 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 inderanya. 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 tanggungjawab terhadap kejelekan yang ada di dunia, bagaikan bebasnya seorang anak atau Adam saat turun dari surga. Wujud

¹² *Ibid.*, h. 255

¹³ *Ibid.*, h. 256

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 *fitri* 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'ad*).¹⁴

Betapapun 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 ruhaninya.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-fana'* (*ecstasy*) atau *asyiq-ma'syuq*.¹⁶

Itulah sikap *irfani*, 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-Jabiri, disebut sebagai ideologi *-ukhrawi*.¹⁷

Apabila seorang yang *arif* dengan sikap *irfani*-nya, sebagaimana tersebut di atas, meletakkan dirinya berhadap-hadapan (baca: 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'al*) dan dunia tempat ia hidup itu sendiri. Problem inilah yang kemudian disebut al-Jabiri dengan "*irfani* sebagai teori".

¹⁴ *Ibid.*, h. 257

¹⁵ *Ibid.*, h. 257

¹⁶ *Ibid.*, h. 258

¹⁷ *Ibid.*, h. 259

Lebih lanjut al-Jabiri menyatakan, bahwa jawaban tentang problem filosofis yang lahir dari sikap *irfani* tersebut dapat ditemukan—dan memang kita harus merujuknya—pada literatur-literatur masa lampau tentang *irfani*. Menurutnya, ada dua jawaban, jawaban yang filosofis (*falsafi*) dan jawaban yang mitis (*usthuri*). Jawaban filosofis dalam memahami problem kejelekan memberikan tiga prinsip pokok dengan mengajukan tiga kategori; *pertama*, Tuhan yang transenden (*al-ilah al-muta'al*) yang suci dan terbebas dari segala jenis ikatan dunia; *kedua*, materi yang azali (*al-madah al-azaliah*); Tuhan yang mencipta (*al-ilah al-shani'*) 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 Neoplatonius.¹⁹

Sementara jawaban mitis dalam memahami problem kejelekan lebih berpijak pada mitos, yakni mitos dijadikan sarana untuk menjelaskan kejelekan dengan merujuk kembali pada kesalahan manusia pertama, *al-insan al-samawi*. 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-shani'*), lalu melahirkan anak kedua yang disebut dengan *insan samawi* 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.*, h. 260

¹⁹Tentang ajaran itu, Al-Jabiri telah membahas tuntas di dalam buku pertamanya, *Takwin al-Aql al-Arabi*, dalam bagian “*al-Aql al-Mustaqil: fi al-Mauruts al-Qadim*”, h. 162-183

²⁰Al-Jabiri, *Bunyah ...*, h. 260-261. 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. Al-Jabiri, *Bunyah...*, h. 263-268

Menurut al-Jabiri, prinsip-prinsip itulah, baik *irfani* sebagai sikap maupun teori, yang mewarnai dan mempengaruhi pemikiran kalangan *irfaniiyin* di dalam dunia Islam, dimana kecenderungan pemikiran mereka dapat dibagi ke dalam tiga tipe; *pertama*, pemikiran yang lebih menekankan sikap *irfani* sebagai pertahanan diri, dan ini dapat ditemukan pada kalangan sufi atau *ashab al-ahwal wa al-syatahat*; *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 *isyraqiyah*; *ketiga*, lebih mengedepankan dimensi mitis, ini banyak ditemukan di kalangan para filosof Ismailiah dan kalangan *mutashawifah bathiniah*. Tiga kelompok inilah yang dimaksud al-Jabiri dengan *al-irfaniiyun* itu.²¹

Dalam dunia Islam *irfani* sebagai sikap banyak dikembangkan oleh kalangan sufi secara umum dan *ashab al-ahwal*, sementara *irfani* sebagai teori direpresentasikan oleh para *irfaniiyun* dari kalangan Syi'ah pada umumnya, Syi'ah Ismailiah, dan khususnya para filosof batiniah. Namun demikian –seperti dikatakan Al-Jabiri— pembedaan yang seperti ini tidak mutlak.²²

Kalangan *irfaniiyyun* dalam dunia Islam menjadikan istilah *dzahir-batin* sebagai konsep yang melandasi cara berpikirnya dalam memandang dunia dan memperlakukan segala sesuatunya. Pola sistem berpikir yang mereka pakai adalah berangkat dari yang *batin* menuju yang *dzahir*: dari makna menuju lafadz. Batin bagi mereka adalah sumber pengetahuan, karena *batin* adalah hakekat, sementara *dzahir* teks adalah penyinar.²³

Pola sistem berpikir seperti itu di kalangan *irfaniiyun*, menurut al-Jabiri dapat dirujuk –misalnya saja— pada Abu Hamid al-Ghazali, ia menegaskan bahwa makna yang dimiliki oleh qur'an adalah batinnya, bukan dzahirnya: agar hakekat dapat disingkap, maka makna harus dijadikan asal sementara lafadz mengikutinya. Demikian halnya al-Muhasibi, sebagaimana telah dikutip oleh al-Jabiri, pernah mengatakan bahwa “setiap ayat qur'an ada yang *dzahir* dan *batin* Adapun yang *dzahir* adalah bacaannya (*tilawah*), sedangkan yang *batin* adalah ta'wilnya”.²⁴ Lebih jauh para *irfaniiyyun*

²¹ *Ibid.*, h. 269

²² *Ibid.*, h. 371

²³ *Ibid.*, h. 271

²⁴ *Ibid.*, h. 275

dari kalangan Syiah Ismailiah mengklaim bahwa pengetahuan mereka adalah pengetahuan batin.²⁵

Kalangan *irfaniyun* juga menghubungkan *zahir-batin* dengan tafsir-takwil. Menurut mereka, *zahir* adalah tafsir dan *batin* adalah takwil. Takwil dalam tradisi *irfani* diartikan sebagai mentransformasikan ungkapan dari yang *zahir* menuju yang *batin* dengan berpijak pada “isyarat”. Yang menjadi ciri khasnya adalah bahwa dalam menafsirkan dan memahami teks (qur’an) takwil ini tidak berpijak pada bentuk ungkapan yang berkaitan dengan makna bahasa atau adanya sebuah *qarinah*, baik *qarinah lafdziah* maupun *maknawiah*. Dengan kata lain, takwil *irfani* tidak berpedoman pada dzahirnya lafadz, namun justru mengalihkannya pada wilayah pengetahuan –yang menurut mereka– disebut dengan hakekat melalui isyarat. Ia merupakan proses peletakan (*tadlmin*) makna atau ide yang sudah tersedia, dengan melepaskan diri dari ikatan *qarinah*: tanpa terjebak pada makna lafdziah.

Ketika seorang *arif* mengungkapkan arti dan pikiran yang diisyaratkan oleh qur’an di dalam jiwanya dengan bahasa yang jelas dan penuh kesadaran, maka disebut dengan takwil. Perhatian seorang penakwil dalam takwil ini adalah menjadikan pernyataan qur’an 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 *syathahat*. Singkatnya, takwil adalah mentransformasikan ungkapan dari yang *dzahir* menuju pada yang *batin* dengan berpijak pada isyarat, sementara *syathahāt* adalah mentransformasikan isyarat dari yang *batin* menuju pada yang *zahir* dengan disertai pengakuan seorang sufi bahwa dirinya telah menyatu dengan Tuhan.²⁶

Hakekat yang dihasilkan baik dari takwil maupun *syathahāt* bukanlah hakekat yang umum dan menyeluruh, namun merupakan hakekat individual dan terkait dengan kondisi yang khusus dicapai oleh seseorang, yang kebenarannya berpijak pada keputusan dan pilihan yang telah diambil. Hakekat yang dinyatakan merupakan sesuatu yang timbul dan terlintas dalam jiwa, baik karena kesesuaian

²⁵ *Ibid.*, h. 276

²⁶ Mereka yang berada dalam corak pentakwilan yang terakhir ini sering disebut dengan *ashab al-syathahat*. Misalnya saja Abu Yazid al-Busthami yang menyatakan “maha suci aku”. Lihat *Ibid.*, h. 288 - 289

kata atau teks maupun kesesuaian emosi tertentu. Hubungan antara hakekat *irfani* dengan kesesuaian bukan merupakan hubungan yang niscaya dan juga bukan hubungan atas dasar keteraturan.

Dualisme *dzahir-batin* dalam wacana qur'an tidak dikembalikan pada manusia (pemahaman dan pentakwilannya). Dalam menafsirkan teks qur'an para *irfaniyun* menganggap bahwa baik makna yang *dzahir* maupun makna yang *batin* sama-sama berasal dari Tuhan. Yang *dzahir* adalah turunnya (*tanzil*) Kitab dari Tuhan melalui para nabi-Nya, sementara yang *batin* adalah turunnya pemahaman dari tuhan lewat kalbu sebagian kaum mukmin (baca: *irfaniyun*). Yang *dzahir* adalah bentuk yang dapat diindera (*al-shurah al-hissiyah*), sementara yang *batin* adalah sesuatu yang bersifat *ruhiyah*. Setidaknya inilah, menurut al-Jabiri, yang pernah dinyatakan oleh tokoh *irfaniyun* semisal Ibnu Arabi. Ruh maknawi yang bersifat ketuhanan, yang hadir dalam bentuk yang dapat diindera (baca: teks) inilah yang disebut dengan *al-I'tibar al-batini*.²⁷

Dalam memahami dan menafsirkan teks qur'an, bahkan memproduksi pengetahuannya, *I'tibar batini* digunakan oleh para *irfaniyun* sebagai jembatan yang menghubungkan antara yang *dzahir* (bentuk yang dapat diindera) dan yang *batin* (makna ruhi). *Al-I'tibar al-batini* atau yang sering dikenal dengan *al-I'tibar al-irfani* dapat disejajarkan dengan *qiyas bayani* Jika dinisbatkan pada cara kerja epistemologi *bayani* dan *qiyas burhani* jika dinisbatkan pada epistemologi *burhani*. *I'tibar* ini dapat juga disebut dengan *al-qiyas al-irfani*. *I'tibar batini* ini merupakan mekanisme berpikir yang menjadi titik pijak sesuatu yang oleh kalangan *irfaniyun* disebut dengan *al-kasyf*. Mekanisme *I'tibar* berpijak pada *mumatsalah* (*analogie*) yang menjembatani antara makna atau ide yang sudah tersedia dan menjadi landasan madzhab mereka (*irfaniyun*) dengan makna *dzahir* yang diberikan oleh teks. *Mumatsalah* di sini berdasarkan pada keseimbangan: yang satu mengingatkan dan menjaga yang lain, dan hasilnya pun bisa berupa persamaan (*al-tasawi*) atau tidak membutuhkan pada yang *dzahir*. Singkatnya, *mumamatslah* berpijak pada keserupaan dalam hubungan, bukan hubungan keserupaan. Lebih jelasnya al-Jabiri merumuskan sebagai berikut:²⁸

²⁷ *Ibid.*, h. 298 - 299

²⁸ *Ibid.*, h. 305

$$\frac{A}{B} = \frac{C}{D} = \frac{H}{E} \quad \text{dan seterusnya}$$

Qiyas irfani seperti itu dapat kita lihat misalnya dalam penafsiran yang dilakukan oleh kalangan syi'ah tentang ayat "Dia membiarkan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu. Antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan" (al-Rahman: 19 – 22). Menurut mereka, maksud dua lautan adalah Ali dan Fatimah, *barzakh* adalah Muhammad saw, sementara maksud *al-lu'lu'* dan *marjan* adalah Hasan dan Husein.

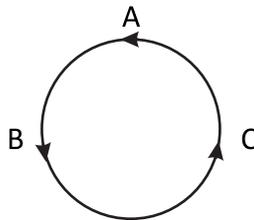
Qiyas irfani yang digunakan kalangan Syi'ah tersebut berpijak pada *mumatsalah* (*analogi*) hubungan antara dua struktur: antara struktur asal yang berarti Ali, Fatimah, Muhammad, Hasan, dan Husein, sedangkan struktur cabang yang berarti *al-bahran*, *al-barzakh*, *al-lu'lu'* dan *al-marjan*.

Penafsiran yang menggunakan cara berpikir sebagaimana yang dilakukan kalangan Syi'ah dengan kasus ayat yang serupa juga dilakukan oleh al-Qusyairi. Tentang ayat itu ia, seperti dikutip oleh al-Jabiri, mengatakan "dua lautan (*bahr*) diciptakan untuk kalbu, yaitu lautan ketakutan (*al-khauf*) dan pengharapan (*al-raja'*), atau disebut dengan kehati-hatian (*al-qabḍu*) dan bersemangat (*al-basthu*), atau ketakutan (*al-haibah*) dan kedamaian (*al-uns*). Sementara yang disebut dengan *al-marjan* dan *al-lu'lu'* adalah kondisi yang terang-benderang (*al-aḥwal al-ṣafiah*) dan perlindungan terus-menerus (*al-laṭa'if al-mutawāliyah*). 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".

Di kalangan *irfāniyūn* Ismailiyah, metode *mumātslah* diilustrasikan ke dalam dua kategori, yaitu "serupa" (*al-mitsl*) dan "yang diserupai" (*al-mamtsūl lah*). Ada empat hal yang menjadi landasan berpikir mereka dalam mempertimbangkan hakekat; *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 sah, sementara yang tidak sesuai adalah tidak sah; *ketiga*, bahwa wujud yang ada di alam samawi dan segala yang tidak dapat diindera harus digambarkan sistem, tata urutan, dan bahkan strukturnya dengan berpijak pada prinsip *mumātsalah* antara sistem aturan agama dan asal-usul makhluk; *keempat*, yang mengharuskan adanya *mumatsalah* antara alam samawi dan alam agamawi, lalu menjadikan sistem ini sebagai “serupa” (*al-mitsāl*) dan sistem itu menjadi “yang diserupai” (*al-mamtsūl lah*), adalah karena nabi –menurut mereka– dalam belajar dan mencapai arti segala yang ada telah meniti jalan (baca: metode) keserupaan (*al-tasyabuh*): keserupaan antara si pencipta (*al-ṣaniʿ*) supaya syariat yang diciptakannya seimbang dan sesuai dengan makhluk –di samping karena memang keberadaannya untuk menyeimbangkan ajaran-ajaran Tuhan.

Dalam pola tersebut, *al-Imāmah* 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 *mitsāl* sementara tujuh bintang adalah *mamtsūl lah*. Tujuh imam ini merupakan lingkaran mikro (*al-ālam sufuli*) yang dihadapkan dengan tujuh nabi yang dianggap sebagai lingkaran makro (*al-ālam al-uluw* atau *al-ālam al-ilahi*). Di sini, para *irfāniyyun* Ismailiah menjadikan metode *mumātsalah* 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-Muntadzar adalah imam ketujuh, maka kedua-duanya juga mempunyai titik sambung. Inilah yang kemudian dirumuskan oleh al-Jabiri menjadi:²⁹



²⁹ *Ibid.*, h. 312

Kesatuan organik antara lingkaran kenabian dan *imamah* atau antara hakekat kenabian dan hakekat *imamah* memunculkan istilah yang oleh kalangan *irfāniyun* disebut dengan *nubuwwah-walāyah*. *Nubuwwah* adalah *zahir*, sedangkan *walayah* adalah *batin*. Menurut kalangan Syi'ah (Itsna Asyariah dan Ismailiyah), teori *nubuwwah-walāyah* 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-wujūd*) baik yang alami maupun yang ruhani.

Al-Jabiri dengan menukil dari literatur kalangan Syi'ah yang dikemukakan oleh al-Kalini 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 *nubuwwah* –menurut Syi'ah– dipahami sebagai kenabian seorang imam (*nubuwwah al-imam*): bahwa kenabian belum berakhir sampai datangnya *al-imam al-muntazar*, imam ke dua belas.

Lalu menurut kalangan Syi'ah, kenabian dibagi menjadi dua, yaitu kenabian umum-mutlak dan khusus-terbatas. Yang dimaksud dengan kenabian umum-mutlak adalah *al-nur al-muhammadi* atau *al-haqiqah al-muhammadiyah*, sementara kenabian khusus-terbatas adalah sinar yang dijadikan oleh mereka untuk menciptakan ruh kenabiannya. Demikian juga *walāyah* dibagi menjadi dua, yaitu *walayah* mutlak yang menyinari kenabian umum dan berakhir pada kewalian Ali dan *walayah* khusus yang menyinari peran setiap kenabian para nabi-nabi besar yang berakhir pada imam ke dua belas.³⁰

³⁰ *Ibid.*, h. 330 - 331

Imam menurut Syi'ah adalah turun-temurun (*al-waratsah*). Ia adalah gaib namun selalu hadir menyatu di dalam kalbu mereka dalam setiap hari yang bermula dan berakhir. Ini yang mengharuskan seorang Syi'ah untuk mengunjungi sang imam (sebagai hakekat ilahi) melalui beberapa *station* (*al-maqāmat*): 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 hakekat. Inilah tingkatan imam itu.³¹

Apabila *nubuwwah* di kalangan Syi'ah ditandai dengan wahyu dan diperoleh dengan secara turun-temurun (*fiṭrah*), maka di kalangan mutashawifun *walāyah* diperoleh lewat *iktisab* (sebuah usaha) dan ditandai dengan karomah dan *irfān*. *Walāyah* menurut *mutashawwifun* adalah sebuah keniscayaan demi kelanggengan ayat-ayat Tuhan secara dzahir dan sekaligus sebagai bukti kebenaran nabi Muhammad saw, karena ia merupakan bukti ketiga, yaitu bukti *iyani* (*al-burhān al-iyani*) yang menampakkan bukti kenabian (*al-burhān al-nabawi*) setelah bukti *khabari* (*al-burhān al-khabari*) yang berpijak pada teks qur'an dan hadits, dan bukti *akli* (*al-burhān al-aqli*) yang berpijak pada penalaran "menjadikan yang gaib sebagai dasar penalaran yang syahid".³²

Kalangan *mutaşawifūn* membagi tiga macam pendakian spiritual, *pertama* adalah *aṣḥab al-waqt*, mereka adalah pada pemula. Ia bisa saja mengisi waktu dan atau malah lupa padanya. *Kedua*, *aṣḥab al-aḥwal*, mereka adalah tingkat pertengahan: ia bisa saja menempati *hal* dan waktu. *Ketiga*, *aṣḥab al-anfas*, mereka yang telah mencapai puncaknya. Yang terakhir ini merupakan tingkatan para wali (*walāyah*). Sampainya *salik* pada tingkat dimana di dalamnya ia merasakan kedamaian dan mencapai apa yang dikehendaki disebut dengan *wiṣāl*. Tingkatan *wiṣāl* yang paling bawah adalah *musyāhadah*, namun ketika segala hijab terbuka maka ia telah sampai pada puncaknya, dan inilah yang disebut dengan *mukāsyafah* dan *musyāhadah*, yaitu menyatunya diri dengan Tuhan, *fana'*, dan atau hulu.³³

³¹ *Ibid.*, h. 338

³² *Ibid.*, h. 349

³³ *Ibid.*, h. 356

Mekanisme *mumātsalah* yang ada dalam konsep nubuwah-walayah ini lebih merupakan jenis keserupaan yang bersifat emotif-intuitif, lebih samar katimbang *mumātsalah* yang terdapat pada kedua konsep sebelumnya, *zahir-batin* dan *takwil-tanzil*. Dalam hal ini, perasaan membimbing seorang *irfāni* akan adanya berbagai bandingan yang memiliki sifat keanehan atau *sirriah*.

Penggunaan metode *mumātsalah* oleh kalangan *irfaniiyun* juga dapat dilihat dalam hubungan dirinya dengan Tuhan. Mereka memandang Tuhan bukan sebagai dzat dan sifat yang sama sekali berbeda dengan manusia sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan mutakalimin, namun dzat dan sifatnya tidak dapat digambarkan dan dijangkau baik oleh akal maupun indera, dan Ia pun tidak dapat didefinisikan: Dia adalah Esensi Mutlak. Tuhan baginya adalah *ahad* (esa), tidak *wahid* (satu), karena *wahid* menuntut adanya bilangan dua, tiga, dan seterusnya. Oleh karena itu, Tuhan menurutnya menempati martabat *aḥadiah* (ke-esaan): ke-esaan-Nya tidak bisa diilustrasikan dan diungkapkan.

Kalangan *irfaniiyun* juga berkeyakinan sepenuhnya bahwa menyatu (*al-ittiṣal*) dengan Tuhan merupakan sebuah kemungkinan, dan jalan menuju ke sana adalah membebaskan diri dari dunia inderawi, dan pada giliran selanjutnya memutuskan diri dari segala bentuk keterkaitan dengan dunia: jalan itu bisa ditempuh lewat *mujāhadah* dan *riyāḍah*, sehingga mencapai sebuah kondisi dimana dirinya menjadi identitas yang mutlak, diri yang tak bersifat. Keserupaan dalam hubungan (*mumātsalah*) itu tampak pada hubungan antara struktur berpikir seorang *irfāni* tentang Tuhan yang berpijak pada konsep *aḥadiah* dan struktur berpikir tentang dirinya sendiri yang juga berpedoman pada konsep *aḥadiah*. Ketika antara kedua struktur tersebut terdapat adanya kesesuaian, maka seorang *irfāni* pun mengaku bahwa “saya adalah Tuhan”, namun ia akan mengaku “*ittiḥād*” manakala struktur berpikirnya tentang Tuhan lebih kuat, atau mengaku “*ḥulūl*” ketika struktur berpikirnya tentang ke-*aḥadiah* dirinya lebih kokoh.³⁴

Apabila kalangan *irfaniiyun* 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

³⁴ *Ibid.*, h. 314

dan objek, bersifat langsung, dan karenanya bersifat intersubjektif. Dalam sistem berpikir ini pemahaman dihasilkan lewat *al-iyān* atau *al-irfān*. Pengalaman spiritual individu menjadi titik pijak untuk memahami realitas yang berada di alam.

Meskipun *mumātsalah* dalam tradisi *irfanīyūn* 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-*ittihad* dengan Tuhan, atau paling tidak menghalangi manusia untuk mengetahui Tuhan secara hakiki-yaqīni. Betul, bahwa dalam proses mekanisme berpikir ala *irfanī* ini akal ikut “*nimbrung*”, namun tetap tunduk pada pola “kesesuaian dalam hubungan” yang telah dibangun berdasarkan konsep *mumātsalah*. Akal tunduk pada kesesuaian atau persamaan yang telah dibangun melalui *mumātsalah*: antara kedua struktur ada kesamaan atau kesesuaian yang menjadikan struktur yang satu sebagai cermin bagi struktur yang lain. *Mumātsalah* sebagai mekanisme berpikir hanyalah sekedar langkah pertama dalam proses pengetahuan. Mencapai sebuah pengetahuan tidak akan bisa terwujud kecuali dengan eksperimentasi (*al-tajribah*). Dengan demikian *qiyās irfanī* adalah *qiyās* tanpa *middle term* (*ḥad ausaṭ*), tidak ada sesuatu yang menyatukan (*jami'*).³⁵

Nalar *Burhani*

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

Menurut al-Jabiri, epistemologi *burhani* merupakan cara berpikir masyarakat Arab yang bertumpu pada kekuatan natural manusia, yaitu pengalaman empiric 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.

³⁵ *Ibid.*, h. 315

Jika epistemologi *bayani* merupakan nalar yang tumbuh dari dalam rahim kebudayaan Arab, dan jika epistemologi *irfani* pada awalnya merupakan manifestasi dari perlawanan politik terhadap otoritas sekelompok kaum yang disebut dengan *ahlussunnah waljamāah*, maka tidak demikian dengan epistemologi *burhāni*. Kehadiran epistemologi *burhāni* ke tengah peradaban Arab-Islam dapat dikategorikan sebagai upaya untuk menyelaraskan antara epistemologi *burhāni* itu sendiri dengan epistemologi *bayani*. Tidak seperti epistemologi *irfani* yang secara nyata mengambil sikap ‘permusuhan’ dengan *bayani*. Hal ini mengingatkan para pegiat *burhāni* (*aṣḥāb al-burhān*) menyadari sepenuhnya bahwa epistemologi *bayani* merupakan satu-satunya nalar yang ‘*genuine*’ dalam rahim kebudayaan Arab-Islam.³⁶

Nalar *burhani* masuk pertama kali kedalam peradaban Arab-Islam dibawa oleh al-Kindi melalui sebuah tulisannya, yaitu *al-Falsafah al-Ula*. Sebuah tulisan tentang filsafat yang ‘disadur’ dari filsafatnya Aristoteles. Al-Kindi menghadiahkan tulisan ini kepada khalifah al-Makmun (218 H – 227 H). Di dalam *al-falsafah al-Ūla*, al-Kindi menegaskan bahwa filsafat merupakan ilmu pengetahuan manusia yang menempati posisi paling tinggi dan paling agung, karena dengannya hakekat 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 *burhani* ke tengah peradaban Arab-Islam, namun—menurut Abid Al-jabiri—usaha al-Kindi hanya bersifat parsial. Usaha al-Kindi dengan menulis *al-Falsafah al-Ula* tidak berada dalam konteks memperkenalkan “nalar rasional” seperti yang dicirikan dalam filsafat Aristoteles. Kepentingan al-Kindi—menurut Abid Al-jabiri—tidak lain adalah menyerang kalangan fuqaha yang ketika itu menolak mati-matian filsafat. Usaha yang dilakukan oleh al-Kindi merupakan sekedar usaha yang pragmatis.³⁷

Usaha yang sama untuk menggunakan nalar *burhani* juga dilakukan oleh al-Farabi. Melalui *Kitab al-Ḥurūf*, al-Farabi hendak menjelaskan bagaimana terbentuknya sebuah pengetahuan

³⁶ *Ibid.*, h. 416.

³⁷ *Ibid.*, h. 418.

sebagaimana yang dilakukan oleh Aristoteles dalam bukunya yang cukup terkenal, yaitu *Metafisika*. Menurut al-Kindi, munculnya pengetahuan didahului oleh kesadaran (*al-iḥsās*), eksperimentasi (*al-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 lafadz-lafadz 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 menempati satu tempat tertentu. Pengetahuan yang masih terdapat dalam pikiran disebut dengan *ma'qulat*, sementara wujud pengetahuan diejahwentahkan kedalam lafadz-lafadz (*al-alfaz*). Dengan demikian, ide (*al-fikrah*) mendahului ungkapan (*al-ibārah*), dan medium pengungkapan itu tidak lain adalah suara yang darinya lahir sebuah pengetahuan.³⁸

Penjelasan yang dilakukan oleh al-Kindi melalui *Kitab al-Huruf*-nya menggunakan analisis *burhani*, tetapi tidak dalam pengertian filsafat Aristoteles yang berpijak pada logika sebab-akibat (logika Aristotelian). Apa yang dilakukan oleh al-Kindi—menurut Abid Al-jabiri—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 *burhani* seperti yang dilakukan oleh al-Farabi juga merasuk kedalam tradisi filsafat metafisika para filsuf muslim seperti Ibn Sina. Dalam menjelaskan masalah ketuhanan misalnya, Ibn Sina membagi segala yang ada (*al-maujūd*) menjadi “yang ada di dalam pikiran” (*al-maujūd fi al-adzhan*) dan “yang ada di dalam panca indera” (*al-maujūd di al-a'yān*). Artinya, segala yang maujud di alam ini ada yang dapat dijangkau dengan panca indera dan ada yang hanya dapat diketahui oleh akal.³⁹

³⁸ *Ibid.*, h. 419.

³⁹ *Ibid.*, h. 454.

Pembagian “yang maujud” kedalam dua bagian ini pada akhirnya memaksa Ibn Sina untuk mendiskusikan hubungan antara “yang ada” (*being/al-wujud*) dengan esensi (*al-māhiyah*). Ibn 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 Ibn Sina membangun argumentasi pemikiran tentang ketuhanan.

Penutup

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

Dari uraian di atas jelas, bahwa masalah metodologi atau pendekatan merupakan hal yang selalu menjadi lokus kecurigaan dalam sejarah intelektual Islam kontemporer. Pemikiran Al-Jabiri 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.

Terlepas dari usaha luar biasa yang dilakukan, model pembaharuan pemikiran Al-Jabiri tidak luput dari sasaran kritik. Salah satunya, George Tharabesye menilai bahwa Al-Jabiri telah serampangan dalam meminjam teori Lalande. Al-Jabiri 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-Jabiri— telah terjebak pada “pembantaian tradisi”. *Wallahu a’lam.*]

Daftar Pustaka

- Abdur Raziq al-Dawaiy, *Maut al-Insan fi al-Khithab al-falsafi al-Muashir*, (Beirut: Dar al-Thali'ah, 2002).
- Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah),
- Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah),
- Adones, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Ta'shil al-Ushul* (London: Dar al-Saqi, 2002).
- Amin Abdullah dkk, *Islamic Studies*, (Yogyakarta: Suka Press, 2007).
- Jurnal *Al-Jami'ah*, edisi Juli – Desember, Vol 39 No 2 tahun 2001.
- M. Aunul Abied Shah (et. al), *Islam garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Penerbit Mizan, 2001).
- Mahir Badul Qadir Muhamad, *Falsafah al-Ululm, Ru'yah Arabiyah: al-Madkhal al-Nazhari* (Aleksandria: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 1999).