

KONSTRUKSI PEMIKIRAN ISLAM REFORMATIF:

Analisis Kritis terhadap Pemikiran M. Abid al-Jabiri

Mugiyono

Fakultas Ushuluddin UIN Raden Fatah Palembang

Abstrak: Modernisasi yang terjadi di Eropa pasca renaisans pada abad pertengahan berdampak ke dunia Islam dan menyadarkan umat Islam untuk bangkit dari ketertinggalannya guna mengejar kemajuan. Namun usaha mereka terbentur oleh tradisi dan budaya, sehingga melahirkan beberapa pemikiran solutif, yaitu pemikiran transformatif, reformatif dan idealis-totalistik. Di antara tokoh pemikir Islam reformatif adalah Muhammad Abid al-Jabiri yang pemikirannya dikenal sebagai proyek rekonstruksi nalar Arab melalui trilogi magnum opus-nya; *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunyaah al-'Aql al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*, yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi*. Dengan bermodalkan *philosophical approaches* yang menjadi *background* pendidikannya, al-Jabiri menawarkan solusi untuk memecahkan stagnasi yang terjadi di dunia Islam selama kurang lebih sepuluh abad. Tulisan ini mengangkat empat tema bahasan pemikiran al-Jabiri: turats dan modernitas, akal Arab dan titik awalnya, epistemologi burhani, bayani, dan 'irfani serta akal politik Arab.

Kata-kata Kunci: Pemikiran Islam, Reformatif dan Al-Jabiri

Pendahuluan

Pasca *renaissance* di Eropa pada abad pertengahan terjadi banyak perubahan pola pemikiran mereka terhadap dunia dan agama. Perubahan itu ditandai dengan kemenangan *ratio* (akal) atas dominasi gereja (kaum agamawan Kristen) yang secara otomatis mengubah pola pikir mereka dari *teosentrism* (ketuhanan) menjadi *antroposentrism* (kemanusiaan). Hal ini didukung dengan penemuan mesin uap oleh James Watt dan pendirian pabrik-pabrik secara massif yang membuat perubahan tersebut menjadi signifikan menuju abad baru yang disebut modernitas.

Modernisasi yang sedang berjalan di Eropa, secara tidak langsung memberikan dampak hingga ke dunia Arab yang notabene Islam. Diawali dengan invasi Napoleon pada tahun 1798 ke Mesir, membuat masyarakat Mesir “sadar” akan kemajuan yang dialami Eropa dan ketertinggalan mereka. Walaupun banyak yang menganggap kemajuan modernisasi Eropa merupakan ancaman terhadap agama. Mengingat Eropa maju karena mereka meninggalkan agamanya (Kristen). Walaupun demikian tetap membuat beberapa kalangan introspeksi diri dan bangkit dari ketertinggalannya untuk mengejar kemajuan.

Usaha masyarakat Arab yang mayoritasnya muslim untuk mengejar kemajuan terbentur oleh tradisi dan budaya mereka. Sebagai masyarakat yang pernah meraih *golden age* pada masa pemerintahan Islam, mereka sulit untuk melupakan tradisi dan budaya tersebut apalagi meninggalkannya. Sehingga upaya tadi melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi. Menurut Bollouta, terdapat tiga kelompok yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya Arab Islam menghadapi modernitas (Aksin Wijaya, 2001: 114-115):

Pertama, kelompok yang menawarkan wacana *transformatif*. Kelompok ini menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi relevan bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh kelompok ini adalah kalangan Kristen yang berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dan lainnya. *Kedua*, kelompok yang menawarkan wacana *reformatif*. Mereka menginginkan sikap *akomodatif*, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jabiri, dan lainnya. *Ketiga*, kelompok yang disebut *idealis-totalistik*. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, dan lainnya.

Tulisan ini tidak membahas pembagian aliran pemikiran menurut Bollouta tersebut di atas secara keseluruhan, melainkan memberikan perhatian kepada kelompok *reformatif* dengan fokus kepada satu tokohnya, yakni Muhammad Abid al-Jabiri. Walaupun tujuan tulisan ini bukanlah untuk membahas seluruh pemikirannya,

tetapi setidaknya dapat memberikan gambaran mengenai peta pemikiran al-Jabiri.

Muhammad Abid al-Jabiri adalah salah satu pemikir Arab kontemporer yang proyek pemikirannya sangat diperhitungkan, baik di dunia Timur (Islam) maupun Barat (Eropa-Amerika). Pemikirannya yang dianggap sekular-liberal sempat menggemparkan dunia pemikiran Arab dan Islam, termasuk Indonesia. Selain proyek rekonstruksi nalar Arab melalui tetralogi “*Takwîn al-’Aql al-Arabi*” (1984), “*Binyah al-’Aql al-’Arabi*” (1986), “*al-’Aql al-Siyâsi al-’Arabi*” (1990), dan “*al-’Aql al-Akhlâqi al-’Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nudhum al-Qiyam fi Tsaqâfah al-’Arabiyyah*”. Proyek kajian al-Qur'an al-Jabiri yang tercakup dalam “*al-Madkhal ila al-Qurân al-Karîm*” dan “*Fahm al-Qurân al-Hakîm: at-Tafsîr al-Wâdhîh hasba Tartîb an-Nuzûl*” juga sempat membuat benturan hebat (*shadamah*) dalam wacana pemikiran Islam kontemporer.

Walaupun al-Jabiri telah meninggal (Mei 2010), namun proyek pemikiran yang dia usung masih tetap eksis. Proyek pemikiran itu akan selalu dibaca oleh orang setelahnya, dicetak ulang dan disebarluaskan. Inilah yang membuat sebagian intelektual pemikir Islam tertarik untuk mengulas dan mengritisi pemikirannya. Sebagai panduan pembahasan, ada beberapa pertanyaan yang harus dikaji, yaitu; siapakah al-Jabiri? Apakah pemikirannya? Lalu bagaimana para intelektual lain menilai pemikirannya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut yang akan dijawab dalam tulisan ini.

Profil Al-Jabiri

Untuk mengetahui latar belakang sosio-historis kehidupan Muhammad Abid al-Jabiri, terlebih dahulu akan diulas secara singkat tentang biografi, karir intelektual, dan karya-karyanya.

Biografi Singkat dan Karir Intelektual

Muhammad Abid al-Jabiri lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko pada tahun 1936. Pendidikannya dimulai dari tingkat Madrasah Ibtidaiyah di Burrah Wataniyyah, merupakan sekolah agama swasta yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya di sekolah menengah tahun 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma *Arabic High School* setelah Maroko merdeka. Sejak awal al-Jabiri tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya di mulai tahun 1958 di Universitas Damaskus Syiria. Setahun kemudian dia berpindah ke Universitas

Rabat yang baru didirikan. Lalu dia menyelesaikan program Masternya pada tahun 1967 dengan tesis *Falsafah al-Tarikh Inda Ibn Khaldun*, di bawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w.1992), gurunya juga seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sarter (Zulkarnain dalam <http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm>).

Al-Jabiri muda merupakan seorang aktivis politik berideologi sosialis. Dia bergabung dengan partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), yang kemudian berubah nama menjadi *Union Sosialiste des Forces Populaires* (USFP). Pada tahun 1975 dia menjadi anggota Biro Politik USFP. Selain aktif dalam dunia politik, al-Jabiri juga aktif di bidang pendidikan. Dari tahun 1964 dia telah mengajar filsafat di Sekolah Menengah, dan secara aktif terlibat dalam program pendidikan nasional. Pada tahun 1966 dia bersama dengan Mustafa al-Qomari dan Ahmad Sattati menerbitkan dua buku teks, pertama tentang pemikiran Islam dan kedua mengenai filsafat, untuk mahasiswa S1 (Nirwan Syafrin, 2004: 44).

Karya Intelektual

Banyak karya tulis yang dihasilkan al-Jabiri, berupa artikel koran, majalah dan berbentuk buku. Topik yang selalu diangkat juga bervariasi, dari isu sosial dan politik hingga filsafat dan teologi. Karya intelektualnya dimulai dengan penerbitan buku *Nahwu wa al-Turast*, disusul dua tahun kemudian *Al-Khitab al-'Arabi al-Mua'sir Dirasah Naqdiyyah Tahliyyah*, kedua buku tersebut dipersiapkan sebagai pengantar kepada grand proyek intelektualnya, yakni *'Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Akal Arab).

Buku ini bertujuan sebagai upaya membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut. Untuk karya ini telah diterbitkan buku-buku; *Takwim al-'Aql al-'Arabi*, *Bunya al-'Aql-'Arabi*, *al-'Aql al-Siyasi-'Arabi*, *al-'Aql al-Akhlaqi a-Arabiyyah*, *Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-Arabiyyah*. Kemudian karya terpentingnya yang lain adalah; *al-Turath wa al-Hadatsah*, *Ishkaliyyah al-Fikr al-'Arabi al-Mu'aasir*, *Tahafual al-thafut intisaran li ruh al-Ilmiyyah wa Ta'sisan li akhlaqiyat al-Hiwar*, *Qadaya al-Fikr al-Mu'asir al-Awlamah*, *Sira' al-Hadarat*, *al-Wahdah ila al-Ahklaq*, *al-Tasamuh*, *al-Dimaqratiyyah*. Pada tahun 1996 terbit beberapa buku; *al-Mashru al-Nahdawi al-'Arabi Muraja'ah Naqdiyyah*, *al-Din wa al-*

Dawlah wa Thabiq al-Shari'ah, Mas'alah al-Hawwiyah, al-Muthaqqaqun fi al-Hadarah al-'Atabiyyah Mih nab ibn Hambal wa Nukkhab Ibn Rusyd, al-Tahmiyyah al-Basyaraiyyah di al-Watan al-'Arabi (Zulkarnain dalam <http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm>).

Pemikiran Al-Jabiri

Supaya lebih fokus kepada pemikiran al-Jabiri, makalah ini akan mengeksplorasi pemikiran al-Jabiri melalui karya trilogi *magnum opus*-nya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi*, *Bunya al-'Aql al-'Arabi*, dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*), yang tergabung dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi*. Di samping itu ditambah beberapa tulisan maupun artikel yang mendukung. Adapun latar belakang yang membuat al-Jabiri menulis triloginya adalah berangkat dari kerisauannya menghadapi fakta yang tidak menentu. Ketika membaca diskursus Arab kontemporer dalam masa seratus tahun yang lampau, masyarakat Arab tidak mampu memberikan solusi yang jelas dan definitif terhadap proyek kebangkitan yang mereka kumandangkan.

Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan berdasarkan *sense of difference* (jurang pemisah) antara Arab kontemporer yang masih terbelakang dan Barat modern yang sudah maju. Akibatnya, menurut al-Jabiri, sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan “*blue print* (cetak biru) kebangkitan peradaban” baik dalam tataran *utopia proporsional* maupun dalam perencanaan ilmiah (Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, 2001: 304).

Turats dan Modernitas

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

masa sekarang oleh jarak waktu tertentu (Aksin Wijaya, 2001: 109).

Selanjutnya al-Jabiri mencoba memediasi antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat. Walaupun al-Jabiri mengakui bahwa modernitas Eropa mampu menjadi representasi kebudayaan “universal”, tetapi modernitas Eropa tidak mampu menganalisis realitas kebudayaan Arab yang terbentuk jauh di luar dirinya. Menurutnya, konsep modernitas—pertama dan paling utama—adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi (Mohammed ‘Abed al-Jabiri, 2003: 3).

Gagasan modernitas bukan untuk menolak tradisi, atau memutus masa lalu, melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengendalikan pola hubungan manusia dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan “modern”. Karena itu, konsep modernitas adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi (Al-Jabiri, tth: 2). Modernitas adalah sebuah keharusan bagi seorang intelektual –selain diri sendiri– supaya dia mampu menjelaskan segenap fenomena kebudayaan serta tempat di mana modernitas muncul. Sehingga modernitas yang demikian ini, menjadi sebuah pesan dan dorongan perubahan dalam rangka menghidupkan kembali berbagai mentalitas, norma pemikiran beserta seluruh apresiasinya (Zuhairi Misrawi dalam <http://www.islamemansipatoris.com/cetak-artikel.php?id=148>).

Akal Arab dan Titik Awalnya

Akal Arab dalam triloginya, yaitu kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau aturan epistemologis, yakni sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Al-Jabiri melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang akalnya terbuka, tumbuh dan berkembang dalam peradaban Arab, hingga ia memformat referensi pemikirannya yang utama (Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, tth: 306-307).

Dalam hal ini al-Jabiri membagi akal menjadi dua. *Pertama* adalah ‘*Aql al-Mukawwin*, yaitu nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. *Kedua* adalah ‘*Aql al-Mukawwan*, yaitu nalar (akal) budaya, maksudnya suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup (Aksin Wijaya, tth: 71). Yang kedua inilah yang dimaksud al-Jabiri sebagai “Akal Arab”. Setelah itu, al-Jabiri mengulas mengenai titik awal Akal Arab bermula. Sebagaimana diketahui, ada tiga titik pijak yang biasa digunakan sebagai permulaan penulisan sejarah Arab, yaitu masa Jahiliyah, masa Islam, dan masa kebangkitan.

Al-Jabiri sendiri mengambil jalan berbeda, dengan memulainya dari “masa kodifikasi” (*‘Asr al-tadwin*). Tanpa menafikan keberadaan masa Jahiliyah dan produk-produknya, begitu juga pengaruh masa Islam awal dalam peradaban Arab. Dengan pendapat bahwa struktur akal Arab telah dibakukan dan disistematisasikan pada masa kodifikasi tersebut, sehingga konsekuensinya, dunia berpikir yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi terbesar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian, di satu pihak, dan mempengaruhi persepsi manusia terhadap khazanah pemikiran yang berkembang pada masa sebelumnya, di pihak lain (Muhammad Aunul Abied Syah, 2001: 310-311).

Epistemologi; Burhani, Bayani, dan Irfani

Al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Dia memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurutnya, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua (muatan ideologis) terkait dengan konflik sosio-politik ketika ia dibangun. Kedua istilah itu (epistemologis-ideologis)¹ sering dipakai al-Jabiri dalam studinya tentang Akal Arab. Seorang tokoh bisa saja menggunakan analisis

¹ Istilah 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. Lihat Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer,” dalam http://www.geocities.com/jurnal_iitindonesia/pemikiran_islam_kontemporer.htm

pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.

Al-Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural yang mendasari pemikiran dalam struktur Akal Arab, yaitu kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namuzhaj salafi*). Kecenderungan inilah yang menyebabkan wacana agama terlalu ideologis dengan dalih otentisme (*ashalah*). Padahal menurutnya, 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 sisasisa 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. Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable* (Happy Susanto dalam http://www.geocities.com/jurnal_iitindonesia/pemikiran_islam_kontemporer.htm).

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, sistem epistemologi indikasi serta eksplikasi (*‘ulum al-bayan*) merupakan sistem epistemologi yang paling awal muncul dalam pemikiran Arab.² Ia menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok (*indiginus*), seperti filologi, yurisprudensi, ilmu hukum (*fiqh*) serta *‘ulum al-Qur'an*, teologi dialektis (*kalam*) dan teori sastra nonfilosofis. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari berbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana atau *interpreting of discourse* (Walid Harmaneh, 2003: xxvii). Sistem ini didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak

² Indikasi (Lat) adalah tentang petunjuk atau tanda-tanda. Eksplikasi (Lat) adalah tentang penjelasan, keterangan, tafsiran. Lihat J.S. Badudu, 2003, *Kamus Kata-Kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia* (Jakarta: Kompas Media Nusantara), hlm. 81, 151.

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 illuminasi.

Ketiga, disiplin-disiplin bukti “enferensial” (*'ulum al-burhan*) yang didasarkan pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensi intelektual.

Jika disingkat, metode *bayani* adalah rasional, metode *'irfani* adalah intuitif, dan metode *burhani* adalah empirik, dalam epistemologi umumnya (Happy Susanto dalam http://www.geocities.com/jurnal_iitindonesia/pemikiran_islam_kontemporer.htm).

Al-Jabiri tidak melihat ketiga sistem epistemologis ini –pada bentuknya yang ideal– hadir dalam setiap figur pemikir. Masing-masing sistem selalu hadir dalam bentuk yang lebih-kurang telah mengalami kontaminasi. Sistem epistemologi tersebut berasimilasi antara satu sistem dengan sistem yang lain, yang kemudian mencapai stagnasi dan menjadi kekuatan tunggal yang dominan pada masa al-Ghazali pada abad ke-5 H. Relasi aktif yang berlangsung antara pasangan-pasangan tersebut dapat disebut dengan “*processed structure*” (*al-bunyah al-muhassalah*). Dalam hal ini terdapat tiga bentuk konstituen “*processed structure*” yang mempengaruhi struktur Akal Arab sejak masa kodifikasi pada abad ke-2 H yaitu, kekuatan kosakata, kekuatan asal derivasi, dan kekuatan metafora (*al-tajwiz*). Ketiga kekuatan tersebut bekerjasama untuk mempertahankan *status quo* selama sepuluh abad lebih. Sebuah kerjasama yang membawa Akal Arab yang tidak realistik. Artinya tidak memperhatikan hukum sebab-akibat dan tidak berangkat dari realitas faktual (Muhammad Aunul Abied Syah, 2001: 319-320).

Walaupun demikian, al-Jabiri tidak menganggap semua sistem tersebut usang. Menurutnya, terdapat jalan untuk memajukan Akal Arab untuk mengejar ketertinggalannya dengan Barat melalui apa yang disebut olehnya “Proyek Peradaban Andalusia”. Pendek kata, al-Jabiri mengajak untuk melakukan rasionalisme kritis untuk menjawab tantangan modernitas seperti yang telah dilakukan oleh

peradaban Andalusia yang dimotori oleh Ibn Rusyd dan kawan-kawannya.

Akal Politik Arab

Berkaitan dengan akal politik arab, al-Jabiri melihat aktivitas politik Arab mempunyai motif-motif (*al-muhaddidat*) dan pengejawantahan (*al-tajalliyat*). Dari motif-motif tersebut, ada tiga motif yang dominan dalam praktik politik Arab, yaitu motif ideologis (*al-'aqidah*), motif ikatan *in-group* sedarah (*al-qabilah*) dan motif materi (*al-ghanimah*).

Motif *pertama* tidak diartikan sebagai akidah agama dalam pengertian yang lazim, melainkan “fenomena politis” yang terdapat dalam dakwah Nabi Muhammad dan peranannya dalam memberikan inspirasi terhadap imajinasi sosial-politik kelompok muslim pertama, di satu pihak, dan reaksi balik yang disampaikan oleh lawan-lawannya, yaitu kaum kafir Quraisy, di pihak lain. Sedangkan motif *kedua* adalah peranan ikatan *in-group* di antara klan-klan Arab satu sama lain, baik yang bersifat positif maupun negatif, dalam praktik politik Arab di masa awal. Dan yang *ketiga*, motif *al-ghanimah* berarti pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini al-Jabiri meriwayatkan bahwa penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy terhadap ajaran Nabi Muhammad, bukan hanya disebabkan oleh ajaran tauhid yang melarang penyembahan terhadap berhala saja, namun disebabkan juga bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sumber penghasilan mereka dan sekaligus sebagai penunjang ekonomi masyarakat ketika itu.

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

Timbulnya kerajaan politik (*al-mulk al-siyasi*) ini merupakan salah satu bentuk pengejawantahan (*al-tajalliyat*) dari Akal Politik

Arab, di samping timbulnya mitos keimaman yang dimunculkan oleh kaum Syiah. Selain itu, timbul pula ideologi kesultanan dan apa yang disebut oleh al-Jabiri sebagai *fiqh siyasah* yang dimunculkan oleh dinasti Abbasiyah. Ideologi kesultanan diadopsi oleh Ibn al-Muqaffa' dari tradisi kekaisaran Persia, sedangkan fikih politik merupakan kompilasi hukum "agama" yang mempunyai tendensi kuat untuk mengesahkan kekuasaan junta militer (*ashab al-syaukah*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut al-Jabiri, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab. Keadaan ini membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh *khurafat* dan menyerah kepada takdir.³

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

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

Sekilas pemikiran al-Jabiri mengenai Akal Politik Arab "hampir" menyerupai sekularisme. Tetapi dalam hal ini bukan berarti al-Jabiri mendukung sekularisme. Menurut al-Jabiri, sekularisme tidak cocok dengan umat Islam, karena sekularisme

³ Menurut Syekh Abdul Halim Mahmud politisasi mengenai menyerah kepada takdir telah ada sejak zaman dinasti Muawiyah. اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْنَتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا رَأَدَ لِمَا فَصَنَعْتَ وَلَا يَنْهَى ذَلِكَ مِنْ الْجُنُوبِ Doa Nabi saw, tersebut disebarluaskan oleh Muawiyah bin Abi Sufyan dan dipolitisasi untuk tujuan pemantapan kekuasaan serta membenarkan kebijakannya dan bahwa manusia harus menerima tanpa harus berupaya. Dari sinilah menjadi marak persoalan takdir yang melahirkan aneka aliran. Lihat M. Quraish Shihab 2005, *Logika Agama; Batas-batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati), hlm. 96.

didasarkan pada pemisahan gereja dan agama di Eropa. Pemisahan demikian ini memang diperlukan pada suatu masa di lingkungan Kristen. Karena tidak ada gereja dalam Islam, tidak ada kebutuhan akan suatu pemisahan semacam ini. Umat Islam menghendaki agar Islam dijaga dan diterapkan sebagai acuan etis dan Syari'ah, hukum yang diilhami oleh ketentuan Ilahi, sebagai dasar dan prinsip bagi kehidupan sosial dan politik, di dalam lingkup pengetahuan masa lalu yang diperbarui (Abdou Filali-Ansari dalam John Cooper, 2002: 170).

Kritik Terhadap al-Jabiri

Ketika sebuah pemikiran dilontarkan ke ruang publik, maka sangat wajar jika terjadi pro dan kontra. Demikian pula dengan pemikiran al-Jabiri mengenai Kritik Nalar Arab-nya. Di antaranya adalah mengenai integritas dan kejujurannya sebagai seorang intelektual. Al-Jabiri, dalam pandangan mereka yang kontra, sering tidak jujur ketika membuat kutipan dari tulisan-tulisan pemikir terdahulu. Dia cendrung bersikap selektif, hanya memilih apa yang sesuai dengan tujuan dan ideologinya. Al-Jabiri, dalam berbagai tulisannya, menuduh dunia Arab Timur yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, al-Ghazali, dan Syi'ah dengan epistemologi *bayani* dan *'irfani*-nya sebagai sumber keruntuhan tradisi intelektual Islam. Dia selanjutnya mengagungkan dan mengidolakan tokoh-tokoh dunia Maghribi (Afrika Utara) seperti Ibn Rusyd, Ibn Tufayl, Ibn Bajah, Ibn Khaldun, yang berpijak pada epistemologi *burhani* (Adian Husaini dan Nirwan Syafrin, dalam <http://pondokshabran.org/index>).

Selain itu kritikan lebih tajam dilakukan oleh Tarabisi, penulis buku *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabi*, yang hampir seluruh isinya mempreteli orisinalitas pemikiran al-Jabiri. Di bagian pertama saja Tarabisi dengan terang-terangan mengatakan bahwa al-Jabiri bukanlah orang pertama yang mengasaskan proyek Kritik Akal Arab ini. Tarabisi kemudian merujuk tulisan Zaki Najib Mahmud yang berjudul *al-'Aql al-'Arabi Yatadahwar* di majalah *Ruz al-Yusuf* tahun 1977. Setelah melakukan kajian yang mendalam dengan memakan waktu hampir delapan tahun, Tarabisi sampai kepada kesimpulan bahwa ide al-Jabiri tidak orisinil dan bahkan secara implisit Tarabisi menyebut al-Jabiri telah melakukan plagiat, karena tidak menyebutkan sumber rujukan ide-idenya, meskipun secara jelas ide itu berasal dari orang lain. Al-Jabiri sering

memplintir tulisan orang lain –secara sadar atau tidak– sesuai dengan keinginannya.

Kemudian kesalahan fatal lain yang banyak disinyalir oleh para pengkritisinya adalah sikap selektif al-Jabiri dalam membuat kutipan. Dia cenderung memilih perkataan dan pendapat orang lain yang hanya sesuai dengan tujuan dan ideologinya demi untuk mempertahankan dan memperkuat pandangannya, meskipun dalam pendapat tersebut tidak sesuai dengan konteks yang diinginkan. Sebagai contoh, menurut Tizini dalam sebuah seminar yang dihadirinya di Tunis pada tahun 1982, al-Jabiri pernah mengungkapkan bahwa pikiran *al-fikr* dan akal Arab adalah *bayani*. Untuk memperkuat argumennya dia telah menyebutkan *al-jahidz* dalam kitab *al-bayan wa al-tahyin* sebagai contoh. Kata Tizini dalam hal ini al-Jabiri telah melaksanakan dua kesalahan. Pertama generelasi yang dilakukan atas pemikiran Arab dengan hanya mengambil satu contoh yaitu *al-jahidz*, kedua sample yang digunakannya yaitu *al-jahidz*, tidak dapat mewakili keseluruhan bangunan akal Arab.

Contoh lain adalah yang diungkapkan oleh Nuruddin al-Daghir dalam usahanya untuk membuktikan dan mempertahankan rasionalitas mazhab Arab Maghribi, di mana ia menjadi bagian darinya, dan selanjutnya membuktikan keterpengaruhannya Syi'ah dengan pemikiran asing, ia hanya merujuk kepada empat buku teks Syi'ah saja. Sementara untuk membuktikan hal yang sama dari kelompok Sunni dan hanya memilih buku yang punya kecenderungan salafi Ashariyyah seperti *Maqalat Islamiyyin*-nya Imam al-Ash'ari, *al-Farq Bayn firaq*-nya Abdul Qahar, *Mihaya al-Aqdam*-nya Shahrastani, *al-Masail fi al-Khilaf bayn al-Basriyyin wa al-Baqdadiyyin*-nya Ibn Rusyd Naysaburi dan *al-Fataawa*-nya Ibn Taimiyyah (Zulkarnain dalam <http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm>).

Prof. Dr. Muhammad Imarah menulis buku yang isinya tentang bantahan terhadap pemikiran al-Jabiri “*Radd Iftirâ’ât al-Jâbiri ala al-Qurân al-Karîm*”. Buku yang diterbitkan oleh Darussalam, Kairo, Mesir tahun 2011 setebal 221 halaman ini mengungkap duabelas rekayasa al-Jabiri terhadap al-Qur'an. Buku ini pernah diresensi oleh Jauhar Ridloni Marzuq (Kru Qommunity Radio & Mahasiswa al-Azhar Mesir).

Proyek Pemikiran al-Jabiri yang mengabaikan warisan pendahulu ini dianggap Muhammad Imarah sangat kontroversial

(bahkan hampir tak masuk akal) karena warisan pendahulu adalah karakteristik dari suatu peradaban dan merupakan pondasi kuat untuk menghadapi modernitas serta membangun kemajuan. Peradaban besar manapun (bahkan komunis) tidak akan bisa maju dengan menghilangkan warisan mereka. Peradaban Barat yang terlihat memiliki keterputusan epistemologis dengan warisan mereka, karena mengganti secara radikal warisan agama Kristen dengan “agama baru”, pada dasarnya tidak membangun peradaban mereka dengan pondasi kosong. Mereka tetap memiliki pondasi lain yaitu dengan menghidupkan kembali puing-puing warisan Yunani, terutama dalam bidang filsafat, hukum, sastra dan seni. Dari warisan Yunani itulah mereka membangun kebangkitan peradaban mereka.

Membuang warisan pendahulu berarti memberikan ruang kosong yang menjadi pondasi untuk menghadapi modernitas. Jika ini diterapkan dalam peradaban Islam, maka perlu ada pengganti untuk mengisi ruang kosong tersebut. Pengganti itu tak lain akan datang dari Barat sebagai peradaban yang saat ini menghegemoni. Kekosongan warisan bahasa akan diganti dengan bahasa Eropa; kekosongan warisan filsafat Islam (*tauhid*) akan diisi dengan filsafat materialisme, positifisme dan ateisme; kekosongan warisan hukum syari’at akan digantikan dengan produk hukum Eropa yang sekular-ateis. Jika demikian maka umat Islam kehilangan identitas dirinya sendiri.

Selanjutnya Muhammad Imarah mengritik metode yang digunakan al-Jabiri untuk menafsirkan al-Qur'an. Metode itu tak lain adalah rekonstruksi urutan al-Qur'an dari urutan berdasarkan pada Mushaf Utsmani menuju urutan baru sesuai periode turunnya al-Qur'an. Sebenarnya upaya untuk menerapkan metode penafsiran seperti ini bukan hal baru dalam sejarah studi al-Qur'an. Beberapa orientalis seperti Fischer, Prit, Barton, hingga Wansbroagh sudah pernah menggaungkan proyek ini selama hampir enam dekade, namun mereka gagal total. Lalu kenapa al-Jabiri berusaha menggagas ulang proyek gagal tersebut.

Muhammad Imarah mengklasifikasikan dua belas rekayasa al-Jabiri terhadap al-Qur'an menjadi dua bagian: *al-Akhtâ'* (kesalahan) dan *al-Khatâya* (dosa). *Al-Akhtâ'* adalah kesalahan-kesalahan yang dianggap oleh Muhammad Imarah ‘masih wajar’ jika keluar dari seorang ilmuwan Muslim, sehingga masih bisa ditolelir dan dimungkinkan adanya dialog. Sedangkan *Khatâya*

adalah kesalahan-kesalahan yang ‘sangat aneh’ jika keluar dari seorang ilmuwan Muslim. Bahkan seorang orientalis yang moderat pun tak sepatutnya bisa terjebak dalam kesalahan seperti ini.

Dalam kategori *al-akhtâ'* Muhammad Imarah menemukan sembilan kesalahan yang dilakukan oleh al-Jabiri dalam memahami al-Qur'an.

Pertama, kesalahan al-Jabiri ketika menganggap adanya pertentangan antara keimanan dalam Islam dengan argumentasi logis (*burhân*). Dalam hal ini al-Jabiri menganggap bahwa wahyu dalam Islam harus diterima dengan ketundukan dan kepercayaan, bukan menjadi kawasan akal untuk dianalisa dan dibuktikan.

Kedua, Selain menganggap keimanan tak memiliki ladasan logis, al-Jabiri juga menanggap ritual ibadah dalam semua agama, termasuk Islam, adalah doktrin yang tak juga bisa dicerna oleh akal.

Ketiga, anggapan al-Jabiri bahwa pengikut mazhab Hambali menolak justifikasi baik dan buruknya suatu perkara berdasarkan akal. Dengan mengutip pernyataan Ibnu Taimiyah, yang merupakan pionir utama mazhab Hambali, Muhammad Imarah menegaskan bahwa sebagian besar ulama Islam dari beragam madzhab, termasuk Hambali, mengakui adanya jastifikasi baik-buruknya suatu perkara berdasarkan pada akal. Kesalahan al-Jabiri ini, dikarenakan dia hanya mengambil pendapat dari mitra-mitra “modernis”nya yang memang terlibat perselisihan sengit dengan para pengikut mazhab Hambali.

Keempat, anggapan al-Jabiri bahwa kenabian adalah tahapan akhir dari proses pengembalaan spiritual, yang karena memiliki aturan main yang berbeda dengan nalar logika, maka tidak bisa dicerna pula oleh akal.

Kelima, pendapatnya yang menyamakan antara Taurat, Injil dan al-Qur'an. Menurut al-Jabiri, ketiga kitab suci tersebut pada dasarnya tidak ada perbedaan baik dari segi sumber maupun isinya. Yang membedakan antara ketiganya hanyalah karena al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab.

Keenam, al-Jabiri berpendapat bahwa kisah-kisah kenabian yang termuat dalam al-Qur'an pada dasarnya tidak berbeda dengan yang ada dalam Taurat dan Injil. Al-Qur'an tidak memunculkan sesuatu yang baru dalam hal ini, kecuali dalam cara pemaparannya saja.

Ketujuh, al-Jabiri, sebagaimana yang diyakini oleh para rasionlis-materialis, bahwa peristiwa Isra Mi'raj hanyalah sekadar kejadian di alam mimpi, bukan kejadian dalam dunia nyata yang merupakan salah satu mukjizat kenabian.

Kedelapan, al-Jabiri menganggap "Islam" dan "muslimin" pada hakikatnya bukan dikhaskan untuk orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasulullah. Nama Islam dan Muslimin, baru muncul pada masa-masa akhir kenabian, setelah para pengikut Muhammad membentuk sebuah komunitas dengan satu pemimpin tertentu, yaitu Nabi Muhamamd, dan melepaskan diri dari komunitas kafir Quraisy.

Kesembilan, pengingkaran al-Jabiri terhadap kebenaran kisah-kisah yang dimuat dalam al-Qur'an. Menurut al-Jabiri, tidak penting apakah nama-nama pelaku dan tempat kejadian dalam kisah-kisah al-Qur'an itu benar atau tidak. Yang terpenting dari pemaparan kisah al-Qur'an adalah pelajaran yang bisa diambil dari cerita tersebut. Bahkan dengan gamblang al-Jabiri menganggap bahwa percakapan-percakapan yang terjadi antara para Nabi dengan kaumnya yang termuat dalam al-Qur'an tidaklah terjadi sungguhan, sebagaimana percakapan antara penghuni syurga dan penghuni neraka pada hari kiamat nanti, karena kiamat sendiri belum terjadi.

Meskipun masih menganggap sebagai 'kesalahan wajar' dari seorang ilmuan, namun Muhammad Imarah tetap membantah secara tegas kesalahan-kesalahan pemahaman al-Jabiri ini. Selain menggunakan al-Qur'an dan Hadits sebagai landasan dasar, Imarah juga tak lupa menyertakan pendapat para ulama dan argument-argumen logis untuk menguatkan bantahannya.

Lalu ada tiga kesalahan kategori *al-Khathaya* (dosa) yang ditemukan oleh Imarah dalam proyek penafsiran al-Jabiri ini.

Pertama, anggapan al-Jabiri bahwa Nabi tidaklah terjaga dari salah dan dosa (maksum). Al-Jabiri menganggap bahwa doktrin "*ishmah*" hanyalah intrik politik yang merasuki pemikiran Islam pada masa-masa setelah Nabi meninggal. Kesalahan ini, menurut Imarah, sangat fatal karena sudah mendobrak keyakinan fundamental bagi seluruh umat Islam. Bagi umat Islam, kemaksuman Nabi Muhammad adalah salah satu induk keimanan, karena berkaitan dengan orisinalitas dan kebenaran wahyu yang disampaikan oleh Rasulullah. Karena itulah kemaksuman Nabi dari

dosa dan salah dalam penyampaian wahyu telah dijelaskan secara tegas dalam banyak ayat al-Qur'an.

Kedua, al-Jabiri menganggap Nabi dan para Sahabatnya sebagai para perampok (*quttha' al-thuruq*) kafilah dagang Quraish. Perjanjian Aqabah yang menjadi peletakan batu pertama peristiwa hijrah Nabi dan para Sahabatnya ke Madinah dianggap sebagai perjanjian untuk melakukan perang, dan hijrahnya Nabi Muhammad ke Madinah adalah upaya untuk melakukan konsolidasi guna mengatur strategi perang melawan Quraish. Bahkan al-Jabiri kemudian menganggap bahwa perperangan dalam Islam didasari atas keserakahan untuk memperoleh rampasan perang.

Ketiga, pengingkaran al-Jabiri terhadap penjagaan Allah atas al-Qur'an dari kekurangan, tambahan, atau pengubahan. Mushaf Imam yang sekarang menjadi pegangan Kaum Muslimin di seluruh dunia, menurut al-Jabiri, bukankah al-Qur'an yang utuh seperti yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad. Kekurangan itu disebabkan oleh kesalahan (*at-khata'*), kelupaan (*al-nisyan*), penggantian (*al-tabdil*), penghapusan (*al-hadzf*) dan penasakhan (*al-naskh*) saat kodifikasi pada masa Utsman. Bahkan al-Jabiri menganggap bahwa seluruh ulama Islam, tanpa menyebutkan siapa mereka, mengakui ketidaksempurnaan al-Qur'an. Padahal, semua ulama dari berbagai aliran yang berbeda itu ternyata justru sepakat bahwa al-Qur'an tidak terdapat sedikit pun kekurangan. Al-Qur'an yang ada saat ini adalah sama dengan al-Qur'an yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad.

Kritik kontemporer disampaikan oleh Wida Nafis pada debat dialog dengan Rifa'i dalam blog internet (Opini| 07 Juni 2010 | 09:15 via Mobile Web 688 5). Komentar Wida Nafis tentang *Naqd al-'Aql al-'Arabi* nya M. 'Abid al-Jabiri. Catatan ini dia ambil dari desertasinya Nirwan Syarif *A Critique of Reason in Contemporary Arab Philosophical Discourse with Special Reference to Muhammad 'Abid al-Jabiri*;

Pertama, inti dari kajian al-Jabiri, dia mengcam metode Bayani yang dikembangkan oleh para Fuqaha' dan 'ulama Ushul Fiqh karena dianggap lebih mengedepankan teks dari pada substansi teks. Dalam konteks ini, al-Jabiri seperti Arkoun, Abu Zayd, dan Adonis, "menyerang" Imam Syafi'i, kerena dianggap orang yang bertanggung jawab meletakkan dasar berpikir tersebut melalui karya monumentalnya, *al-Risalah*. Sayangnya, al-Jabiri

gagal memahami faktor teologis dan sosiologis yang mendorong umat Islam bersikap seperti ini. Dia seolah-olah sengaja melupakan posisi sentral dan kesucian al-Qur'an dalam sistem ‘aqidah Islam. Padahal kaum Muslimin yakin bahwa al-Qur'an adalah Kalam Allah yang diturunkan secara verbatim kepada Rasulullah dan diyakini sebagai manifestasi dari “keinginan” (*iradah*) Allah pada makhluknya. Maka wajar jika umat Islam selalu merujuk pada Kitab Suci ini ketika mereka berhadapan dengan masalah apa saja. Karena ia diyakini sebagai petunjuk yang dapat membimbing kehidupan mereka.

Al-Jabiri yang menganut kebebasan (liberal) mungkin sebenarnya sadar akan posisi teologis al-Qur'an ini. Maka langkah utama yang dilakukan dalam usaha mendekonstruksi ajaran-ajaran dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya adalah dengan meruntuhkan status teologis al-Qur'an, dengan memberikan keraguan tentang otentisitas al-Qur'an. Sayangnya yang dirujuk kebanyakan untuk mendekonstruksi otentitas al-Qur'an ini adalah “mengekor” pada “kacamata” problematika Kitab Suci (Bible) di Barat. Asumsi-asumsi yang dipakainya pun sama. Menurut Nirwan Syarif, ini merupakan kesalahan fatal.

Kedua, dalam karyanya tersebut, al-Jabiri juga mengkritisi metode Irfani yang dia asosiasikan dengan Syi'ah dan kaum Sufi. Dia mengkritisi habis-habisan Ibn Sina dan al-Ghazali, dua tokoh yang selama ini dianggap antagonis. Menurutnya kedua pemikir inilah yang bertanggung jawab memasukkan sistem berpikir irfani ke dalam ranah pemikiran Islam yang sekaligus menjadikan akal Arab-Islam itu mandek. Dia mengkritisi metode ‘Irfani, karena menurutnya metode ini lebih menggunakan naluri/hads ketimbang akal dalam usahanya untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Dan metode ini menurutnya terpengaruh filsafat Hermetisme yang berkembang pasca Aristotle. Sementara bagi al-Jabiri akal dan panca indera manusialah satu-satunya jalan yang dianggap layak untuk memperoleh ilmu pengetahuan.

Menurut al-Jabiri, kedua sistem ini (*bayani* dan *irfani*) hanya berkembang di belahan Timur dunia Islam. Di Barat, yakni di kawasan Maghribi dan Andalusia, kedua sistem ini tidak dianut oleh para intelektualnya. Di sana, sistem berpikir yang berkembang adalah metode Burhani, yang puncak keberhasilannya dipersonifikasikan oleh Ibn Rusyd. Al-Jabiri kemudian menyatakan bahwa pemikiran Islam yang berkembang di Barat bukan lanjutan

dari apa yang berkembang di Timur. Terjadi *epistemological rupture* di antara keduanya. Jadi Ibn Rusyd bukan kelanjutan dari al-Farabi dan Ibn Sina, apalagi al-Ghazali. Demikian juga, al-Syatibi bukan pelanjut apa yang pernah dikembangkan oleh al-Syafi'i dan lainnya. Bagi al-Jabiri, dan juga banyak pemikir lain, Ibn Rusyd dianggap sebagai model pemikir yang harus dicontoh dan dijadikan model jika bangsa Arab dan Islam ingin memajukan peradabannya.

Ketiga, dengan mengagungkan Ibn Rusyd, sebenarnya al-Jabiri ingin mengatakan bahwa kemajuan itu hanya bisa ditempuh dengan rasionalisme, akal lah yang bisa mengantar peradaban manusia ke puncak kegemilangannya. Sayangnya, "akal" yang disebut al-Jabiri itu adalah akal yang dikonsepsikan oleh Barat, yaitu akal positivis yang hanya berpaut pada data-data eksperimental.

Penutup

Muhammad Abid al-Jabiri adalah salah satu pemikir Arab kontemporer yang proyek pemikirannya sangat diperhitungkan, baik di dunia Timur maupun Barat. Proyek rekonstruksi nalar Arab al-Jabiri melalui tetralogi "*Takwîn al-'Aql al-Arabi*" (1984), "*Bunyaâh al-'Aql al-'Arabi*" (1986), "*al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi*" (1990), dan "*al-'Aql al-Akhlâqi al-'Arabi: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudhum al-Qiyam fi Tsâqâfah al-'Arabiyyah*". Proyek kajian al-Qur'an al-Jabiri yang tercakup dalam "*al-Madkhal ila al-Qurân al-Karîm*" dan "*Fahm al-Qurân al-Hakîm: at-Tafsîr al-Wâdhib hasba Tartîb an-Nuzûl*". Di kalangan intelektual muslim lainnya, pemikiran al-Jabiri ini sempat membuat pro dan kontra dalam wacana pemikiran Islam kontemporer.

Pemikiran pembaharuan Islam Muhammad Abid al-Jabiri yang tertuang dalam Kritik Nalar Arab-nya, merupakan pemikiran yang patut diapresiasi. Pemetaan yang dilakukannya terhadap epistemologis dan ideologis yang berkembang di dunia Arab Islam memberikan warna baru dan ciri khasnya tersendiri. Dengan bermodalkan *philosophical approaches* yang menjadi *background* pendidikannya, al-Jabiri menawarkan solusi untuk memecahkan stagnasi yang terjadi di dunia Arab Islam selama sepuluh Abad lebih.

Daftar Pustaka

Assyaukanie, Lutfi, "*Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*," artikel diakses pada tanggal 22 September

- 2007 dari
<http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Arab2.html>
- Badudu, J.S., 2003, *Kamus Kata-Kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia* (Jakarta: Kompas Media Nusantara).
- Husaini, Adian dan Nirwan Syafrin, “Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zaid Dan Mohammad Abid al-Jabiri,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari http://pondokshabran.org/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=1
- Harmaneh, Walid, 2003, “Kata Pengantar,” dalam Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika).
- John Cooper, dkk, ed., 2002, *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Erlangga)
- Jabiri, Mohammed ‘Abed al-, 2003, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika).
- Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., 2001, *Mosaik Pemikiran Islam Timur Engah* (Bandung: Mizan)
- Misrawi, Zuhairi, “Muhammad Abied Al-Jabiri: Pentingnya Aktualisasi Tradisi Sebagai Bentuk Kodifikasi Baru,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari <http://www.islamemannipatoris.com/cetak-artikel.php?id=148>
- Syafrin, Nirwan, “Kritik Terhadap Kritik Akal Islam Al-Jabiri,” *Islamiya*, Thn I No. 2 (Juni-Agustus 2004)
- Susanto, Happy, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari http://www.geocities.com/jurnal_iitindonesia/pemikiran_islam_kontemporer.htm
- Shihab, M. Quraish, 2005 *Logika Agama; Batas-batas Akal Dan Kedudukan Wahyu Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati).
- Wijaya, Aksin, 2004, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press).
- Zulkarnain, “Pemikiran Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri Tentang Turats Dan Hubungan Arab Dan Barat,” artikel diakses tanggal 22 September 2007 dari <http://www.litagama.org/Jurnal/ Edisi6/aljabiri.htm>