

Kearifan Lokal dalam Perspektif Epistemologi *'Irfāni*

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad

Dalam beberapa tahun terakhir ini, sering muncul istilah kearifan lokal (*local wisdom*) sebagai bentuk untuk mencari format nilai-nilai yang berkembang pada satu masyarakat.¹ Gagasan kearifan lokal dapat dipahami sebagai bentuk "*indigenous ideas*" yang bersifat pribumi. Bahkan isu ini merambat ke berbagai persoalan seperti identitas, agama, dan sosial politik. Karenanya, persoalan *local wisdom* pun mencuat ke permukaan, namun jarang muncul kajian yang bisa menjelaskan aspek filosofis apa sebenarnya makna yang terkandung di dalam persoalan kearifan lokal. Maksudnya, apakah nilai kearifan lokal tersebut muncul di dalam kepercayaan masyarakat? Atau, kearifan lokal ini sebagai bentuk perlawanan terhadap 'kearifan global' yang sudah berbentuk dengan wajah globalisasi.² Ada beberapa sarjana yang sudah mengupas bentuk kontestasi terhadap globalisasi adalah glokalisasi. Bentuk perlawanan inilah yang kemudian memperhadapkan ide-ide yang berkembang pada dunia internasional dengan ide-ide yang berkembang di tingkat lokal. Bahkan ada juga istilah lain sebagai 'kawan' globalisasi yaitu kosmopolitan.³ Jadi, sebenarnya konsep-konsep yang bersifat global memang sering diulas oleh para ilmuwan, namun untuk persoalan kearifan lokal agaknya sulit ditemukan karya yang bersifat komprehensif. Jika ada, karya-karya tersebut masih membicarakan sisi etnologi dan ethnografi dari masyarakat lokal, yang kadang kala diulas dengan ilmu-ilmu sosial yang nota bene representasi "masyarakat global." Karena itu, kajian mereka masih mengaduk-aduk antara 'insider-to-outsider' atau 'outsider-to-insider.'

Untuk mengupas persoalan ini, artikel ini ingin mencari makna dari kearifan lokal ini dari epistemologi *'irfāni*. Sebelum lebih jauh menjelaskan

¹Lihat misalnya Muhammad Adli Abdullah, Sulaiman Tripa, and Teuku Muttaqin, *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukom Adat Laot Di Aceh*, ed. Mohd. Harun Pawang Rasyid, Helmi Hass, and Murizal Hamzah (Banda Aceh: Panglima Laot Aceh, 2006), Sanusi, "Kearifan Lokal Dan Peranan Panglima Laot Dalam Proses Pemukiman Dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca-Tsunami," (Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala 2005).

²Baca misalnya April Carter, *The Political Theory of Global Citizenship* (London: Routledge, 2001).

³ Baca misalnya Joel S. Kahn, *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World* (Singapore: Singapore University Press, 2006).

mengenai epistemology, ada baiknya dikemukakan definisi epistemologi itu sendiri. Donald Polkinghorne menyebutkan makna epistemologi sebagai berikut.

Epistemology (logos or to study *epistēme*) has become the search method and foundation which enable us to be assured of the truth or our beliefs. *Epistēme* is the thing upon which we can stand ...and epistemology is the search for a such foundation. While the word epistemology is etymologically related to Greek, our other word for knowledge has Latin roots: *science* is derived from *scire*, which means "to know."⁴

Jadi, epistemologi adalah cara mendapatkan sebuah dasar-dasar ilmu pengetahuan. Dasar inilah kemudian yang menjadi diskusi di kalangan para ahli, dimana apakah fondasi keilmuan itu bisa didapatkan dari empiris saja atau ada dasar-dasar yang lain yang bisa menjelaskan suatu ilmu pengetahuan. Sejauh ini dasar-dasar untuk mendapatkan ilmu pengetahuan bisa ditempuh melalui tiga cara.⁵ Pertama, cara mendapatkan ilmu pengetahuan dengan berdasarkan pada realitas alam, sosial, dan humaniora. Dalam kategori biasanya diistilahkan dengan epistemologi *burhānī*. Kedua, cara mendapatkan ilmu pengetahuan dari teks-teks atau wahyu. Adapun istilah yang digunakan adalah epistemologi *bayānī*. Disini muncul perdebatan, ketika ada anggapan bahwa masyarakat juga merupakan sebuah teks. Jadi, dia bisa dibaca sebagai fondasi keilmuan di dalam memahami manusia. disini kemudian muncul kajian yang dikenal dengan hermenetika, yakni kajian mengenai teks.⁶ Adapun

⁴ Donald Polkinghorne, *Methodology for the Human Sciences: System of Inquiry* (Albany: State University of New York Press, 1983). 10.

⁵M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wīl Al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, 2 (2001).381-383.

⁶Buku yang sangat komprehensi mengenai persoalan ini adalahAnthony C. Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics* (Michigan Zondervan Publishing House, 1992). Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Revised ed. (London: Continuum, 2006). Baca juga beberapa karya berikut: Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), Komaruddin Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 6, 65 (2000), Yusuf Rahman, "Spiritual Hermeneutics (*Ta'wīl*): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 62, 12 (1998), Ernest Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996), Moch. Nur Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abū Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65,12 (2000), M. Amin Abdullah, "New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41,1 (2003).

epistemologi yang terakhir adalah epistemologi 'irfāni yang bersumber dari pengalaman langsung atau dikenal dengan *prelogical knowledge*. Epistemologi ini memang jarang diangkat kepermukaan, di dalam ilmu-ilmu sosial, karena dia bersinggungan dengan persoalan *intuitive sciences* (ilmu-ilmu intuisi).

Epistemologi 'irfāni dapat dipahami bahwa ilmu-ilmu yang didapatkan lebih banyak pada aspek tidak-rasional, di depan dua bentuk epistemologi lainnya (*bayāni* dan *burhāni*). Akibatnya, pendekatan terhadap ilmu yang dihasilkannya pun bukanlah sebuah penafsiran terhadap teks atau konteks sosial. Misalnya, ilmu sosial terutama sosiologi dan antropologi lebih banyak menganalisa 'manusia yang bergerak' apakah itu dalam bentuk individu maupun kolektif, sebagai bagian dari komunitas suku, etnik, hingga bangsa. Jika manusia tersebut tidak bergerak, maka tidak dapat dianalisa, selain hanya menjelaskan latarbelakang seseorang atau komunitas tersebut yang lebih banyak bersinggungan dengan persoalan pendekatan sejarah. Karena itu, epistemologi 'irfāni ingin masuk mencari bagaimana struktur ilmu yang didapatkan dari seseorang melalui pengalaman hidupnya, terutama di dalam beragama atau setidaknya mampu menganalisa *world view* (cara pandang) masyarakat tersebut.

Untuk memperlihatkan bagaimana perbedaan epistemologi 'irfāni dan dasar-dasar ilmu sosial. Maka akan diuraikan apa saja yang menjadi bahan pertimbangan utama di dalam menganalisa kehidupan sosial. Di teori ilmu sosial, ada empat hal yang bisa disebut sebagai meta-teori dan teori yang pendekatan bisa dilahirkan untuk mengalami masyarakat. Sebelumnya, dapat dikatakan bahwa teori berisi "*propositions that are intended to furnish information about the social world.*"⁷ Di samping itu, Charles Taylor menyebutkan bahwa "*theōria, contemplation of the unchanging order, is one of the highest activities man, one which brings him close to the divine.*"⁸ Sementara meta-teori adalah "*matters of a more general kind relating to ontology, epistemology, and methodology.*"⁹ Tegasnya meta-teori ingin mendapatkan informasi yang berkaitan dengan apa, bagaimana dan tahap-tahap sebuah teori ilmu pengetahuan itu lahir.

Empat hal yang terkait dengan meta-teori adalah reduksionisme, essensialisme, reifikasi, teleologi fungsional.¹⁰ Reduksionisme adalah upaya untuk menyatukan berbagai kompleksitas masyarakat sosial dalam satu bentuk pemahaman yang mempersatukan prinsip-prinsip. Disini bisa dilihat dari upaya reduksionisme ilmu sosial seperti kepentingan kapitalisme, patriarkhi, teori *rational choice*, dan sebagainya. Adapun essensialisme adalah sebuah bentuk

⁷Roger Sibeon, *Rethinking Social Theory* (London: Sage Publications, 2004).12.

⁸Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).125.

⁹Sibeon, *Rethinking Social Theory*.12.

¹⁰Ibid.2-9.

dari teorisasi yang berkeinginan untuk memprioritaskan yang mengisyaratkan ada sebuah kesatuan atau kesamaan jenis fenomena sosial, seperti hukum atau institusi sosial, jenis kelompok sosial seperti “kaum wanita”, “kaum pria,” “*the working class*,” “orang kulit putih,” “orang kulit hitam.” Di dalam masyarakat Aceh dikenal seperti munculnya istilah *tuha peut*, *tuha lapan*, *ureung tunong*, *ureung baroh* yang semuanya menyiratkan adanya sebuah kesatuan sosial dan kepentingan bagi setiap istilah tersebut. Atau istilah lain yang sudah bergeser nilai kesatuannya adalah persoalan kelompok masyarakat dari keturunan *ule balang* atau penggunaan istilah *teungku* atau *abu* pada anggota GAM.

Adapun reifikasi adalah kesalahan di dalam memberikan atribut pada agen atau pelaku yang sebenarnya bukan pelaku utama. Ini bisa terlihat pada kesalahan metodologi dan teoritisasi. Contoh dari actor yang bukan aktor adalah *kelompok menengah*, pemuda, dan sebutan “Orang Inggris.” Mereka akan menjadi sebuah kesalahan di dalam proses teoritisasi karena mereka bukanlah kelompok pelaku utama di dalam sebuah analisa sosial. Di dalam kehidupan sehari-hari muncul istilah mahasiswa sebagai agen perubahan (agent of social change). Pertanyaannya adalah apakah perubahan sosial dilakukan oleh mahasiswa atau adanya gejala sosial yang lain yang kadang kala dipengaruhi oleh persoalan reduksionisme di atas.

Untuk lebih memudahkan memahami konsep reifikasi, Anthony Giddens menjelaskan sebagai berikut:

‘Reification’ has been understood in a variety of different ways in literature of social theory. Among those divergent uses three characteristic senses can be most commonly discerned. One is an animistic sense, where social relation become attributed with personified characteristic ... Another sense in which the term reification is often employed is to refer to circumstance in which social phenomena become endowed with thing-like properties which they do not in fact have ... Finally, ‘reification’ is sometimes used to designate characteristic of social theories which treat concepts as though they were object to which they referred, as attributing properties to those concepts.¹¹

Akhirnya, teleologi fungsional adalah kesalahan di dalam analisa yang berupaya menjelaskan sebab-sebab fenomena sosial di dalam bentuk pengaruh mereka, namun ‘pengaruh’ dianggap sebagai hasil konsekuensi yang dipandangan sebagai ‘fungsi.’ Sebagai contoh, munculnya istilah *Panglima La’ot* atau *Panglima Uteun* di dalam masyarakat adat di Aceh.¹² Apakah keberadaan aktivitas mereka diakui karena ‘pengaruh’ atau ‘fungsi’ mereka sebagai

¹¹Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984). 179-80.

¹² Lihat juga John F. McCarthy, "Between *Adat* and State: Institutional Arrangements on Sumatra's Forest Frontier," *Human Ecology* 33,1 (2005), Tania Murray Li, "*Masyarakat Adat*, Difference, and the Limit of Recognition in Indonesia's Forest Zone," *Modern Asian Studies* 35,3, no. 645-676 (2001).

pengembang hukum adat laut. Kekeliruan di dalam memahami 'pengaruh' dan 'fungsi' ini kemudian menyebabkan munculnya kesalahan di dalam menganalisa sosok Panglima Laot itu sendiri.¹³

Jadi jelas bahwa di dalam ontologi dan epistemologi ilmu sosial (*burhānī*) lebih banyak menyandarkan pada aspek-aspek fenomena sosial. Adapun persoalan meta-teori dari epistemologi ini memang sangat diperlukan, namun terkadang tidak bisa dijelaskan secara utuh. Sebab, untuk memahami 'kesalahan demi kesalahan' di dalam menganalisa fenomena sosial, maka diperlukan kemampuan untuk melihatnya dari perspektif meta-teori di atas.

Adapun epistemologi '*irfānī*' lebih banyak menumpukan pada aspek alam pikiran, baik yang bersumber dari akal maupun dari hati atau batin. Jadi, dia lebih banyak bersinggungan dengan persoalan dhahir dan batin dari individu. Semakin tinggi posisi atau status sosial atau agama, semakin tinggi pula pengalaman atau alam pikiran yang dia dapatkan kemudian memberikan pengaruh pada pola pikirnya. Dengan semakin tinggi pengalaman dhahir dan batin, semakin tinggi pula *kharisma* dan *otoritas* yang dia dapat sampaikan kepada masyarakat.¹⁴ Jadi, epistemologi ini ingin melihat bagaimana pengalaman kebatinan seseorang, hingga dia bisa memberikan pengaruh terhadap orang lain dibawahnya melalui pikiran. Di Aceh misalnya, banyak nasihat yang diberikan oleh orang tua atau alim ulama melalui tamsilan atau *hadih maja* yang kadang disebutkan sebagai *kearifan lokal*. Maka epistemologi '*irfānī*' bekerja untuk memahami bagaimana orang tua atau alim ulama tersebut mampu mengeluarkan pemikiran-pemikiran yang bijak. Pada gilirannya dipandang sebagai nasihat atau *mahfudhat* (kata-kata mutiara).

Di dalam literatur filsafat, mereka yang mampu mengeluarkan kearifan bagi orang lain disebut sebagai orang bijak (*wise men*). Mereka adalah: "The Wise Men ... would be the man who *wants* nothings, who *desires* nothing; he wants to *change* nothing, either in himself or outside of himself; therefore he does not *act*. He simply *is* and does not *become*; he maintain himself in *identity* to himself and he is *satisfied* in and by this identity."¹⁵ Adapun Charles

¹³Sebagai contoh baca John Kurien, *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions* (Banda Aceh: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2008). Taqwaddin, "Mukim Sebagai Pengembang Hukum Adat Aceh," in *Workshop Penguatan Institusi Lembaga Adat Melalui Pendokumentasian Hukum Adat* (Aceh Besar: Jaringan Komunitas Masyarakat Adat (JKMA), 2009), Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Studi Tentang Panglima La'ot Di Aceh," (Banda Aceh: UN-FAO, 2009).

¹⁴Lihat penjelasan mengenai konsep ini dalam H.H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber in Sociology* (London and Boston: Routledge 1974), Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (London and New York: Routledge, 2002).

¹⁵Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, trans. Jr. James H. Nichols (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969).77.

Taylor menyebutkan bahwa: “*the practically wise man (phronimos) has a knowledge of how to behave in each particular circumstance which can never be equated with or reduce to a knowledge of general truths.*”¹⁶

Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa epistemologi *‘irfāni* ingin mendalami ada apa dengan *how to behave in each particular circumstances*. Agaknya, *local wisdom* lebih banyak diproduksi oleh para *wise men* di tingkat lokal, apakah mereka sebagai kepala suku, penasihat agama, tokoh masyarakat, atau ilmuwan lokal yang sering dikenal dengan pujangga. Nilai-nilai lokal yang kemudian menjadi semacam kesepakatan lokal yang dikenal dengan *‘adat istiadat* dapat diartikan sebagai sebuah hasil reproduksi pemikiran pemegang otoritas. Jadi, yang ingin dituju oleh epistemologi *‘irfāni* adalah alam pikiran dhaahir dan kebatinan dari elit lokal, sehingga mereka memiliki pemikiran yang sangat *genuine* di tingkat masyarakat mereka. Pada gilirannya mampu mempengaruhi masyarakat mereka sendiri, yang kemudian dikeal sebagai adat atau norma-norma lokal. Pada aspek sufi, persoalan ini dikenal dengan *imajinasi kreatif* (creative imagination) atau *alam khayali* – suatu istilah yang dikemukakan oleh Henry Corbin.¹⁷ Menurut Samer Akkach dari Universitas Adelaide, studi Henry Corbin tersebut ingin menfokuskan beberapa hal sebagai berikut:

*Corbin’s study of imagination focuses mainly on its multi-dimensional role in the fulfillment of the mystical experience: its theogonic and cosmogonic function; its cognitive and creative role as theophany; and its mediation in the dialogue between God and man, the Worshipped and the worshipper, the Beloved and the lover.*¹⁸

Sedangkan di dalam aspek suku-suku tradisional ada yang menyebutkan dengan istilah *imajinasi otonom* (*autonomous imagination*) yang lebih mengaitkan antara diri dan magik sebagai bagian kehidupan masyarakat lokal (suku primitif).¹⁹ Inilah kemudian yang menjadi salah satu penelitian di dalam kajian sosial antropologi.²⁰ Di dalam konteks Aceh, persoalan keberadaan *hadih maja* cukup bisa dikatakan sebagai representasi pengetahuan lokal yang bisa disebut sebagai *local wisdom*. Walaupun sudah ada kajian yang berupaya mengupas mengenai *hadih maja* seperti yang dilakukan oleh Mohd. Harun,²¹

¹⁶Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.125.

¹⁷Lihat penjelasan mengenai konsep ini dalam Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn ‘Arabî*, trans. Ralph Manheim (New Jersey: Princeton University Press, 1969).

¹⁸Samer Akkach, "The World of Imagination in Ibn ‘Arabi's Ontology," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24,1 (1997).98-9.

¹⁹Michele Stephen, *A'aisa's Gifts: A Study of Magic and the Self* (Los Angeles: University of California Press, 1995).322-326.

²⁰Lihat misalnya, John Beattie, *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (Broadway House: Routledge, 1972).

²¹Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh* (Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2009).

namun jarang ada kajian yang berupaya menjelaskan aspek-aspek kebatinan kenapa orang Aceh bisa memiliki *local wisdom* seperti itu. Sementara itu, kajian mengenai Aceh sendiri, walaupun diklaim sebagai upaya untuk mencari kebijaksanaan lokal, namun kadang gagal untuk menemukan alam pikiran orang Aceh. Padangan yang selalu muncul adalah adanya hubungan yang erat antara persoalan adat dengan Islâm.²² Namun, aspek adat itu sendiri merupakan sebuah reproduksi kebudayaan, sehingga memiliki penjelasan yang komprehensif, apa sebenarnya yang melatarbelakangi orang Aceh berpikir demikian. Apakah hanya karena agama, atau ada hal lain.

Sejauh ini, upaya untuk menjelaskan *imajinasi kreatif* atau *imajinas otonom*, lebih banyak memfokuskan pada aspek tasawwuf seperti yang dilakukan oleh Syed Naquib al-Attas.²³ Namun upaya untuk menemukan kenapa banyak perilaku mengenai persoalan simbol atau magik yang menjadi bagian penting dari *local wisdom* masih terabaikan. Sehingga pola pemahaman kita mengenai Aceh yang dikatakan memiliki kearifan lokal, masih banyak didominasi oleh epistemologi *bayāni* dan *burhāni*. Pengalaman saya ketika memberikan materi-materi mengenai persoalan *'irfani* pada beberapa tempat, masih dianggap sebagai ilmu yang tidak populer di Aceh. Walaupun pada kenyataannya, apa yang saya kupas, selalu memiliki hubungan yang sangat erat dengan latarbelakang mereka di dalam kehidupan sehari-hari. Hanya saja, mereka belum mampu merasionalkan, karena dipandang sebagai hal-hal yang tidak rasional, namun terjadi di dalam kehidupan masyarakat. Disinilah peran epistemologi *'irfani* yakni berusaha menjelaskan hal-hal yang tidak rasional yang terjadi di kalangan masyarakat. Namun, hal-hal tersebut sudah menjadi semacam kesepakatan sosial untuk tidak ingin melanggarnya.

Saat ini, masyarakat Aceh sedang disuguhi upaya untuk menformalkan beberapa hasil produksi kearifan lokal dalam bentuk kanun. Pola penyeragaman ini sebenarnya sudah termasuk di dalam aspek meta-teori ilmu sosial, seperti yang dikemukakan di atas. Pola penyeragaman ini yang berujung pada kepatuhan kolektif, ternyata tidak berhasil sampai pada akar rumput. Artinya, masyarakat tetap ingin melakukan apa yang mereka pandang benar menurut *world view* mereka, bukan atas apa yang harus mereka lakukan atas pandangan dari pola penyatuan pemahaman terhadap kehidupan mereka. Misalnya, jika ada pelanggaran moral pada tingkat desa, maka pola penyelesaian nya dilakukan ditingkat desa atau kampun, dimana yang terlibat di dalamnya adalah tokoh-tokoh masyarakat atau agama. Disini alasan untuk menyelesaikan persoalan moral, lebih banyak untuk menutup aib atau malu

²²Bandingkan dengan Martin Sokefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology," *Current Anthropology* Vol.40, No.4 (1999).

²³Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, trans. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, and Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003), Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM 1978).

kampung. Jadi, sebenarnya, objek dari epistemologi *'irfani* bermain pada apa sebenarnya yang masyarakat pahami mengenai malu atau aib. Apa pula dasar pemahaman seorang ulama yang lebih ingin mendamaikan persoalan moral yang terkadang berlawanan dengan teks-teks wahyu (baca: epistemologi *bayānī*). Persoalan para peneliti yang menggunakan epistemologi *'irfani* adalah berusaha memahami apa yang dipahami mengenai moral oleh masyarakat.²⁴ Apakah moral berdasarkan tingkat pemahaman mereka untuk menutup aib atau malu kampung, atau ingin menjaga keseimbangan masyarakat supaya tidak rusak tata kehidupan sosial mereka. Salah satu alat untuk memahami aspek *'irfani* ini adalah melalui fenomenologi²⁵ atau takwil. Di dalam fenomenologi ingin melihat kemampuan seorang peneliti untuk menghilangkan sifat reduksionisme di dalam memahami gejala sosial. Demikian pula, di dalam takwil biasanya digunakan pendekatan hermenetik, sehingga teks-teks sosial tersebut mampu dipahami sebagai sebuah teks yang seutuhnya yang kemudian ditafsirkan oleh peneliti.²⁶

Akhirnya artikel ini bisa menjadi catatan awal untuk memahami bagaimana aspek epistemologi *'irfani* di dalam memahami kearifan lokal. Karena *local wisdom* ini muncul dari *local wise men*, sehingga aspek-aspek pemikiran individu ini perlu dipahami tidak hanya dari aspek lahir semata,

²⁴Persoalan moral dalam masyarakat, baca misalnya Emile Durkheim, *On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah (Chicago: The University of Chicago, 1973). Adapun kajian moral di dalam filsafat, baca Gregory Millard and Jane Forsey, "Moral Agency in the Modern Age: Reading Charles Taylor through George Grant," *Journal of Canadian Studies* 40,1 (2006), Nicholas L. Heer, "Moral Deliberation in Al-Ghazali's Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn," in *Islamic Philosophy and Mysticism* ed. Parviw Morewedge (New York: Delmar, 1981).

²⁵ Tentang fenomenologi baca Rahman, "Spiritual Hermeneutics (*Ta'wîl*): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach.", Mujiburrahman, "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam," *The Muslim World* 91,3/4 (2001), Kim Knibbe and Peter Versteeg, "Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and Experience," *Critique of Anthropology* 28,1 (2008), Michael Jackson, ed., *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), Michael Jackson, "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique," in *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, ed. Michael Jackson (Indianapolis: Indiana University Press, 1996), O. Kem Luther and Jeff L. Hover, "Hegel's Phenomenology of Religion," *The Journal of Religion* 61,3 (1982), Peter C. Hodson, "Hegel's Approach to Religion: The Dialectic of Speculation and Phenomenology," *The Journal of Religion* 62,2 (1984).

²⁶Baca misalnya Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics*, Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language.", Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abû Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic.", Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition."

tetapi juga aspek batin. Sehingga disinilah peran epistemologi *'irfāni* yang kemudian menggiring pembaca pemahaman sebuah produk pemikiran secara komprehensif. Jika tidak demikian, maka kita hanya mampu menyebutkan istilah *local wisdom* ini tanpa memiliki dasar pemikiran yang kuat untuk masuk secara mendalam. Disinilah kemudian *'irfāni* bertemu dengan fenomenologi dan hermenetika.

Jantho, 20 Januari 2010

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wîl Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, 2 (2001): 359-91.
- . "New Horizons of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41,1 (2003): 1-24.
- Abdullah, Muhammad Adli, Sulaiman Tripa, and Teuku Muttaqin. *Selama Kearifan Adalah Kekayaan: Eksistensi Panglima Laot Dan Hukum Adat Laot Di Aceh*. Edited by Mohd. Harun Pawang Rasyid, Helmi Hass and Murizal Hamzah. Banda Aceh: Panglima Laot Aceh, 2006.
- Akkach, Samer. "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology." *British Journal of Middle Eastern Studies* 24,1 (1997): 97-113.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- . *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM 1978.
- Beattie, John. *Other Culture: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. Broadway House: Routledge, 1972.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Studi Tentang Panglima La'ot Di Aceh." 72. Banda Aceh: UN-FAO, 2009.
- Carter, April. *The Political Theory of Global Citizenship*. London: Routledge, 2001.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*. Translated by Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Translated by Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail and Iskandar Amel. Bandung: Mizan, 2003.
- Durkheim, Emile. *On Morality and Society*. Edited by Robert N. Bellah. Chicago: The University of Chicago, 1973.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Revised ed. London: Continuum, 2006.
- Gerth, H.H., and C. Wright Mills, eds. *From Max Weber in Sociology*. London and Boston: Routledge 1974.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Harun, Mohd. *Memahami Orang Aceh*. Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2009.
- Heer, Nicholas L. "Moral Deliberation in Al-Ghazali's Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn." In *Islamic Philosophy and Mysticism* edited by Parviw Morewedge, 163-76. New York: Delmar, 1981.
- Hidayat, Komaruddin. "Hermeneutical Problems of Religious Language." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 6, 65 (2000): 1-13.
- . *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hodson, Peter C. "Hegel's Approach to Religion: The Dialectic of Speculation and Phenomenology." *The Journal of Religion* 62,2 (1984): 158-72.

- Ichwan, Moch. Nur. "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abû Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 65,12 (2000): 14-38.
- Jackson, Michael. "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique." In *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, edited by Michael Jackson, 1-50. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- , ed. *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Kahn, Joel S. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press, 2006.
- Knibbe, Kim, and Peter Versteeg. "Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and Experience." *Critique of Anthropology* 28,1 (2008): 47-62.
- Kojeve, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Translated by Jr. James H. Nichols. Edited by Allan Bloom. Ithaca and London: Cornell University Press, 1969.
- Kurien, John. *Voice of Panglima Laot: Analysis of an Opinion Survey and Its Implications for Co-Management Interventions*. Banda Aceh: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2008.
- Li, Tania Murray. "Masyarakat Adat, Difference, and the Limit of Recognition in Indonesia's Forest Zone." *Modern Asian Studies* 35,3, no. 645-676 (2001).
- Luther, O. Kem, and Jeff L. Hover. "Hegel's Phenomenology of Religion." *The Journal of Religion* 61,3 (1982): 229-41.
- McCarthy, John F. "Between Adat and State: Institutional Arrangements on Sumatra's Forest Frontier." *Human Ecology* 33,1 (2005): 57-82.
- Millard, Gregory, and Jane Forsey. "Moral Agency in the Modern Age: Reading Charles Taylor through George Grant." *Journal of Canadian Studies* 40,1 (2006): 182-209.
- Mujiburrahman. "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam." *The Muslim World* 91,3/4 (2001): 425-49.
- Polkinghorne, Donald. *Methodology for the Human Sciences: System of Inquiry*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Rahman, Yusuf. "Spiritual Hermeneutics (Ta'wîl): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 62, 12 (1998): 1-16.
- Sanusi. "Kearifan Lokal Dan Peranan Panglima Laot Dalam Proses Pemukiman Dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca-Tsunami." Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Universitas Syiah Kuala 2005.
- Sibeon, Roger. *Rethinking Social Theory*. London: Sage Publications, 2004.
- Sokefeld, Martin. "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology." *Current Anthropology* Vol.40, No.4 (1999): 417-47.
- Stephen, Michele. *A'isa's Gifts: A Study of Magic and the Self*. Los Angeles: University of California Press, 1995.

- Taqwaddin. "Mukim Sebagai Pengembang Hukum Adat Aceh." In *Workshop Penguatan Institusi Lembaga Adat Melalui Pendokumentasian Hukum Adat*. Aceh Besar: Jaringan Komunitas Masyarakat Adat (JKMA), 2009.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizon in Hermeneutics*. Michigan Zondervan Publishing House, 1992.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London and New York: Routledge, 2002.
- Wolf-Gazo, Ernest. "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition." *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996): 133-63.

