

Pemetaan Jejak Pengetahuan: Sebuah Catatan Kronologis Epistemologi Islam perspektif al-Jabiri

Mapping the Traces of Knowledge: A Chronological Note on Islamic Epistemology from al-Jabiri's Perspective

Hani Fazlin¹ Hamka Hasan² Abd. Muid N³

Universitas PTIQ Jakarta^{1,2} UIN Syarif Hidayatullah Jakarta³

Email: hani-fazlin@mhs.ptiq.ac.id¹ hamkahasan@uinjkt.ac.id²
balesaloe@gmail.com³

Article History

Submitted: March 08, 2024

Revised: April 30, 2024

Accepted: October 27, 2024

How to Cite:

Fazlin, Hani, dkk. "Pemetaan Jejak Pengetahuan: Sebuah Catatan Kronologis Epistemologi Islam perspektif al-Jabiri" *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Keislaman* 24, no. 1 (2024). <https://doi.org/10.14421/ref.v24i1.5357>.

Abstract

This paper aims to meticulously map out the journey and development of knowledge traces that have become an integral part of the culture of reasoning in Arab society, forming a strong foundation in shaping reasoning within Islam as a whole. A renowned Islamic thinker from the Maghreb region, namely al-Jabiri, has developed a framework consisting of three typologies of reasoning systems that influence and shape knowledge among Arab communities; namely bayan, 'irfān, and burhān. The research presented in this article is a qualitative study based on data sources from library research. The results of this study elaborate that the existence of these three reasoning systems results from the dynamic interplay of ideological-political struggles competing to dominate, rather than merely being transformative. The epistemologies of bayan and 'irfān are present in the diversity of pre-Islamic elements that have permeated and become deeply rooted during the period of codification and translation movements. Meanwhile, the epistemology of burhān emerged during the Abbasid Dynasty under the leadership of al-Ma'mun, initiated intending to suppress groups opposing the state, particularly those adhering firmly to 'irfān thought. The historicity of these three epistemologies intersects and forms a distinctive pattern of reasoning for the Arab people.

Keywords : Epistemology, Chronology, Historicity, al-Jabiri.

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk melakukan pemetaan yang cermat terhadap perjalanan dan perkembangan jejak pengetahuan yang telah menjadi bagian integral dari budaya penalaran dalam masyarakat Arab, yang pada gilirannya menjadi pondasi yang kuat dalam pembentukan penalaran dalam Islam secara menyeluruh. Seorang pemikir Islam yang terkenal dari wilayah Maghrib, yaitu al-Jabiri, telah mengembangkan sebuah kerangka pemikiran yang terdiri dari tiga tipologi sistem penalaran yang memengaruhi dan membentuk pengetahuan di kalangan masyarakat Arab tersebut; yakni bayan, 'irfān, dan burhān. Penelitian yang disajikan dalam artikel ini merupakan sebuah penelitian kualitatif yang berlandaskan pada sumber data dari penelitian kepustakaan. Hasil dari penelitian ini menguraikan bahwa keberadaan ketiga sistem penalaran ini adalah hasil dari dinamika pergulatan ideologis-politis yang saling berkompetisi untuk mendominasi, daripada sekadar menjadi

sesuatu yang bersifat transformatif. Epistemologi bayan dan 'irfān hadir dalam keberagaman unsur pra-Islam yang telah meresap dan semakin berakar kuat pada masa kodifikasi dan gerakan penerjemahan. Sementara itu, epistemologi burhān muncul pada masa kekuasaan Daulah Abbasiyah di bawah kepemimpinan al-Ma'mun, yang diinisiasi dengan tujuan untuk menekan kelompok-kelompok yang menentang negara, khususnya mereka yang berpegang teguh pada pemikiran 'irfān. Historisitas dari ketiga epistemologi ini saling bersilangan dan membentuk pola penalaran yang khas bagi bangsa Arab.

Kata Kunci: Epistemologi, Kronologis, Historisitas, al-Jabiri

A. Pendahuluan

Epistemologi masih menjadi kajian yang menarik dalam melihat apa yang ada di balik sebuah produk pengetahuan. Salah seorang pemikir Islam, yang dikenal dengan nama Muhammad 'Abid al-Jabiri, telah merumuskan tiga tipologi dari epistemologi. Ketiga epistemologi tersebut dikenal dengan epistemologi *bayān*, *'irfān*, dan *burhān*.¹ Ketiga epistemologi ini mempunyai karakter dan metodologinya tersendiri, yang kemudian dapat mengantarkan pada hasil atau pembentukan pengetahuan yang juga berbeda antara satu dengan yang lainnya.

Pertama, epistemologi *bayān* didasarkan pada penalaran yang sepenuhnya bergantung kepada teks, sedangkan peran akal hanyalah sebagai penguat atas teks tersebut.² Maka implikasi atas penalaran yang demikian tentunya tidak akan keluar dari apa yang telah ada di dalam teks terdahulu, atau yang dibahasakan oleh al-Jabiri dengan menarik kesimpulan dari teks-teks terdahulu. Dengan demikian, maka apa yang dihasilkan melalui penalaran *bayān* tidak lain hanyalah sebuah pengulangan dari yang telah ada dan tidak benar-benar memproduksi sesuatu yang baru.³ Model penalaran ini disebut oleh Amin Abdullah dengan nalar pemikiran yang mendominasi di banyak jenjang pendidikan

¹ M. Amin Abdullah, 'al-Ta'wîl al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci', dalam *al-Jâmi'ah*, Vol. 39 No. 2 Tahun 2001, hal. 371.

² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dari judul *Takwîn al-'Aql al-'Arâb*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2014, hal. 197.

³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, ..., hal. 197.

di Indonesia, mulai dari pesantren-pesantren hingga perguruan tinggi baik yang umum maupun swasta.⁴

Epistemologi kedua, metodologi dengan penalaran *irfân* dikatakan oleh al-Jabiri sebagai penalaran yang mempunyai orientasi akhirat, bukan dunia.⁵ Dalam penalaran *irfân* sama sekali tidak terdapat peran akal, yang dibahasakan oleh al-Jabiri dengan “ketersingirkannya akal”. Dalam sistem pengetahuan *irfân*, pengetahuan sebagai sebuah kebenaran tidaklah didapatkan dengan cara mengindera ataupun dengan menalar, akan tetapi pengetahuan didapatkan secara langsung (tanpa adanya perantara) dari Tuhan, yang dikenal dengan istilah “*kasyf*” (tersingkap). Oleh karenanya, pengetahuan yang dihasilkan dari penalaran *irfân* menjadi problematik bagi sebagian kalangan, karena kebenaran atau validitasnya yang tidak bisa diukur secara inderawi maupun rasional. Validitas tentang pengertian *irfân* hanya bisa dirasakan oleh individu yang mendapatkan pengetahuan tersebut.⁶

Ketiga, terakhir, yaitu pengetahuan yang dihasilkan melalui penalaran *burhân*. Dalam tulisannya, al-Jabiri tampak mengunggulkan epistemologi *burhân* sebagai sistem penalaran yang sepenuhnya bergantung kepada rasio atau akal. Tidak seperti fungsi akal dalam penalaran *bayân* yang hanya sebatas penguatan terhadap teks, fungsi akal dalam penalaran *burhân* sangat berperan dalam menentukan arah pembentukan sebuah pengetahuan dan cenderung dapat menghasilkan sesuatu yang baru, tidak bersifat repetitif.⁷ Maka tak heran jika al-Jabiri mendambakan sistem penalaran yang demikian sebagai penalaran yang tepat untuk membangun peradaban Islam yang lebih maju, setelah berabad-abad

⁴ M. Amin Abdullah, ‘*al-Ta’wîl al-’Ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”,..., hal. 372.

⁵ Pernyataan ini tentu tidak lepas dari kritikan para ilmuwan atau sarjana lainnya dengan argumen pendukungnya masing-masing. Salah satu pembelaan terhadap eksistensi epistemologi *irfân* dapat dibaca dalam tulisan milik Abdul Muid Nawawi, “Konteks dan Basis Epistemologi Ilmu *Ladunni*”, dalam <https://ibihtafsir.id/2023/09/23/konteks-dan-basis-epistemologis-ilmu-ladunni/>.

Diakses pada 9 Oktober 2023.

⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 321.

⁷ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 371.

lamanya terpuruk dan membusuk akibat meinggalkan rasio dan cenderung lebih berpegang pada dua jenis penalaran lainnya.

Ketiga tipologi epistemologi ini tampak berdiri secara independen dan berjalan terpisah satu sama lain. Maka apa yang ingin diuraikan dalam tulisan ini ialah melacak historisitas dan menguraikan secara kronologis dari ketiga sistem pengetahuan tersebut. Tulisan ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan sumber kepustakaan (*library research*). Adapun sumber utama yang akan digunakan dalam tulisan ini ialah salah satu karya al-Jabiri sendiri, yakni *Takwīn al-‘Aql al-‘Arāb* atau yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Formasi Nalar Arab*.

B. Selayang Pandang Biografi al-Jabiri

Mempunyai nama lengkap Muhammad Abid al-Jabiri, terlahir di kota Feji Maroko pada tahun 1936. Ia meraih gelar doktor dalam bidang filsafat pada tahun 1970 di Universitas Muhammad V Rabat, Maroko. Ketika masih berkuliah di universitas tersebut, al-Jabiri mengaku sebagai salah satu yang mengagumi pemikiran-pemikiran Marxisme, sebagaimana pemikiran yang tengah berkembang di wilayah tersebut kala itu. Kemudian di tengah perjalannya mengkaji Marxisme, al-Jabiri menjumpai sebuah keraguan akan efektifitas pendekatan Marxisme terhadap studi Sejarah Pemikiran Islam. Keraguan ini akhirnya mendorong al-Jabiri untuk mengkaji secara mendalam akan pemikiran dan bangunan metodologi para orientalis. Kemudian al-Jabiri hidup pada ruang lingkup masyarakat Arab yang sangat lemah dalam penggunaan rasio. Bangsa Arab kala itu berada pada fase pesimis terhadap masa depan Arab yang rasionalis pasca terjadinya dua kekalahan bangsa Arab oleh Israel pada tahun 1948 dan 1967. Maka posisi al-Jabiri saat itu dikatakan sebagai seorang intelektual kontemporer yang berupaya untuk membangkitkan rasionalisme bangsa Arab-Islam modern.⁸

Perjalanan intelektual al-Jabiri di antaranya ialah pada pendidikan yang setara dengan Sekolah Menengah Atas (SMA) yang terletak di Casablanca, Maroko (1951-1953). Kemudian pernah mengenyam pendidikan di tingkat Perguruan Tinggi di Universitas Damaskus pada tahun 1958 dengan bidang yang ditekuninya ialah Filsafat selama setahun. Selanjutnya melanjutkan pendidikan di Universitas Muhammad V Rabat, Maroko, untuk mendalami Filsafat di tahun 1967. Di sana al-Jabiri

⁸ Selengkapnya dalam Ahmad Bahrur Rozi, "Menimbang Gagasan Epistemologi Islam al-Jabiri sebagai Solusi Kebangkitan Islam Modern", dalam *Empirisma*, Vol. 27 No. 2 Tahun 2018, hal. 76.

menyelesaikan pendidikan masternya dengan penelitiannya terkait “Filsafat Sejarah Ibn Khaldun” dan pendidikan doktoralnya (1970) di universitas yang sama dengan disertasi terkait Ibn Khaldun juga, yang dapat diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan “Fanatisme dan Negara: Elemen-elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam”.⁹

C. Epistemologi Islam: Sebuah Catatan Kronologis

Epistemologi dikenal juga dengan teori ilmu atau pengetahuan (*the theory of knowledge*).¹⁰ Berasal dari bahasa Yunani Kuno “episteme” - yang berarti “pengetahuan”- dan “logos” -yang bermakna “penjelasan” atau “ilmu”-.¹¹ Kemudian secara terminologis, epistemologi merupakan sebuah cabang ilmu filsafat yang berupaya untuk menyelidiki asal muasal, struktur, metode, dan validitas sebuah pengetahuan.¹² Istilah epistemologi pertama kali digunakan oleh J.F. Ferries¹³ pada tahun 1854 yang telah membedakan dua cabang filsafat¹⁴, yaitu epistemologi dan

⁹ Robby Zidni Ilman ZF dan Fatima Az-Zahra, “Konstruksi Hermeneutika Al-Qur'an al-Jabiri: Analisis Kritis QS. al-Mukminun Ayat 12-14”, dalam *Citra Ilmu*, Vol. xvii No. 32 Tahun 2020, hal. 2.

¹⁰ Nicholas Rescher, *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 2003, hal. xiii.

¹¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 13 dan Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Jakarta: Mizan, 2005, hal. 13.

¹² “The branch of Philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge”. Dagobert D. Runes (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical Library, t.th., hal. 94.

¹³ James Frederick Ferrier merupakan seorang filsuf metafisika yang berasal dari Skotlandia. Term epistemologi pertama kali dikenalkan oleh Ferrier dengan menggunakan istilah bahasa Inggris. Eva Sulastriyani, “Epistemologi sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Muhammad 'Abid al-Jabiri dan James Frederick Ferrier”, dalam *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 24 Tahun 2023, hal. 674.

¹⁴ Makna filsafat sendiri sudah banyak dikemukakan dengan berbagai definis oleh para filsuf, akan tetapi menurut Laurence Bonjour, tidak semuanya yang konsisten sepenuhnya. Setidaknya terdapat satu yang menjadi karakter umum dari makna filsafat, yaitu sebuah upaya untuk melihat dan menemukan makna dari istilah hal-hal secara lebih luas dan reflektif (*reflective understanding*). Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses (Second Edition)*, United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2010, hal. 1.

ontologi¹⁵. Menurut Harold H. Titus, kajian epistemologi mencakup kepada tiga persoalan pokok: 1) apakah sumber-sumber pengetahuan tersebut? 2) apakah watak pengetahuan tersebut? dan 3) apakah pengetahuan yang didapat tersebut valid (benar)?¹⁶ Berikut akan dijelaskan seputar epistemologi Islam.

Dalam perjalanan sejarahnya, kajian epistemologi bermula dari kontradiksi dua aliran besar dalam dunia filsafat Yunani, yaitu pemikiran rasionalisme yang digagas oleh Plato (427-347 SM) dan pemikiran empirisme oleh Aristoteles (384-322 SM).¹⁷ Plato meyakini bahwa suatu kebenaran dapat diperoleh melalui dunia ide, yaitu sesuatu yang berada di luar pengamatan inderawi dan bersifat abadi (tidak berubah-ubah). Dari sanalah sumber pengetahuan didapatkan. Sebaliknya, Aristoteles melahirkan sebuah teori yang berseberangan dengan Plato. Menurutnya, pengetahuan bisa didapatkan melalui data-data hasil pengamatan inderawi. Aristoteles mengakui bahwa inderawi bersifat tidak tetap, akan tetapi dengan bantuan pengamatan inderawi secara terus-menerus, akal justru dapat mengabstraksikan ide dan hukum-hukum dari benda yang diamati tersebut. Proses pemahaman oleh akal yang didapatkan melalui data empirik ini disebut dengan proses “abstraksi” oleh Aristoteles.¹⁸

Gagasan yang lahir beberapa abad sebelum Masehi ini kemudian dikaji dan diadopsi oleh para filsuf muslim abad kesembilan, di antaranya ada al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina, dan filsuf muslim lainnya. Ketika sudah menjadi bangunan epistemologi Islam, terdapat satu fragmen yang ditambahkan oleh para filsuf muslim sebagai sumber pengetahuan - selain akal dan indera-, yaitu intuisi.¹⁹ Kemudian kajian epistemologi terus mengalami dinamika hingga sampai pada abad ke-20. Seorang filsuf kontemporer Maroko, Muhammad Abid al-Jabiri, melakukan rekonstruksi terhadap bangunan epistemologi Islam yang dikenal

¹⁵ Ontologi sendiri merupakan sebuah ilmu tentang hakikat segala sesuatu. Berasal dari gabungan kata “on” (*being*) dan “logos” (*logic*). Dagobert D. Runes (ed.), *The Dictionary of Philosophy*,..., hal. 219.

¹⁶ Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi dari judul *Living Issues in Philosophy*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 187-187.

¹⁷ Akhmad Sodiq, *Epistemologi Islam: Argumen al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*, Depok: Kencana, 2017, hal. 4.

¹⁸ Ahmad Maliki, “Menggagas Epistemologi dalam Filsafat Islam”, dalam *At-Thariq: Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 39.

¹⁹ Zaedun Na'im, “Epistemologi Islam dalam Perspektif M. ‘Abid Al Jabiri”, dalam *Jurnal Transformatif*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 169.

dengan epistemologi *bayâni*, *burhâni*, dan *irfâni*.²⁰ Berikut akan diuraikan selanjutnya dalam pembahasan sub-bab ini.

Rekonstruksi epistemologi yang dilakukan oleh al-Jabiri bermula dari kesadarannya akan keterpurukan bangsa Arab-Islam di tengah lajunya arus modernitas.²¹ Hal ini menjadi problem bagi perkembangan dunia Arab kontemporer, karena di satu sisi, bangsa Arab sangat memegang teguh tradisi klasik, kemudian di sisi lain, arus modernitas juga tidak dapat dihindari dan bahkan dibutuhkan dalam kehidupan masyarakat Arab. Menurut pandangan al-Jabiri, terdapat kesalahan dalam memahami tradisi yang merupakan warisan (*turâts*) bangsa Arab, yang kemudian membuat peradaban Arab-Islam justru sulit untuk bangkit.²² Sebuah pemahaman lahir dari proses penalaran yang terbentuk oleh budaya

²⁰ Pernyataan ini tidak untuk mengatakan bahwasanya penalaran *irfâni* pertama kali digunakan oleh al-Jabiri. Model penalaran ini telah ada sejak abad pertama Hijriyah, zaman Rasulullah SAW. Lihat H. A. Khudori Soleh, *filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Sleman: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 202-203. Penjelasan lebih lanjut akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya terkait epistemologi *irfâni*.

²¹ Aksin Wijaya mengklasifikasikan tiga jenis respons para pemikir terhadap problematika dunia Arab kontemporer tersebut. *Pertama*, kelompok yang berpikiran ke arah transformatif. Kelompok ini menginginkan adanya perubahan besar-besaran dalam dunia Arab, yaitu dengan meninggalkan tradisi klasik dan mengambil secara utuh konsep modernitas demi memenuhi kebutuhan di era kontemporer. *Kedua*, kelompok intelektual yang membawa wacara reformatif. Maksudnya adalah dengan tetap memakai sebagian tradisi klasik dan melakukan rekonstruksi terhadap sebagian lainnya. Kelompok ini masih meyakini bahwa sebagian tradisi klasik Arab masih mempunyai kekuatan dalam membangkitkan dunia Arab itu sendiri.

Ketiga, kelompok ideal-totalistik. Para pemikir dalam kelompok ini beranggapan bahwa keterpurukan bangsa Arab-Islam disebabkan oleh sikap masyarakatnya yang sudah mulai meninggalkan Al-Qur'an dan Sunnah demi modernitas (yang bukan lahir dari rahim Islam). Maka kelompok ini menawarkan wacara agar bangsa Arab kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah (ajaran Islam murni). Dari ketiga jenis pemikir ini, maka al-Jabiri tergolong kepada jenis yang kedua, yaitu reformatif-dekonstruktif. Lihat Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Gazali, Ibn Rusyd, Thah Husein, Muhammad 'Abid al-Jabiri*, Sleman: Teras, 2014, hal. 213-214.

²² Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid al-Jâbirî*, Yogyakarta: LkiS, 2018, hal. 80.

tertentu, yang di satu sisi juga akan menghasilkan produk pemikiran tentang budaya tersebut.

Dalam merespon kegagalan bangsa Arab-Islam ini, al-Jabiri akhirnya muncul dengan sebuah kritikannya yang dikenal dengan proyek “kritik nalar Arab”. Penggunaan kata “nalar” (*al-‘aql*) sebagai pengalihbahasaan dari kata “pemikiran” (*al-fikr*) dirasa lebih tepat untuk merepresentasikan tujuan yang ingin dicapai oleh al-Jabiri.²³ Nalar Arab terkonstruksi melalui kebudayaan Arab yang melingkupinya sejak ratusan tahun yang lalu, pada saat yang sama akhirnya juga menghasilkan konsep-konsep dan ragam pemikiran terkait kebudayaan Arab-Islam. Maka perlu dilakukan kritik dengan mengkaji ulang historisitas budaya Arab-Islam di masa lalu melalui pemikiran-pemikiran bangsa Arab itu sendiri, pemikiran dalam artian posisinya sebagai seperangkat alat yang digunakan mereproduksi produk-produk teoritis. Maka fokus studi kritik yang dilakukan oleh al-Jabiri berada di wilayah epistemologis, yakni bagaimana metode berpikir dan lahirnya produk-produk teoritis.²⁴ Adapun berdasarkan penelitian tersebut, al-Jabiri berhasil menguraikan tiga nalar berpikir bangsa Arab-Islam, yaitu nalar *bayân*, *burhân*, dan *‘irfân*. Ketiga tipikal penalaran ini kemudian menjadi acuan dalam pendekatan epistemologis Islam sebagaimana yang akan diuraikan lebih lanjut dalam bab ini.

a. Epistemologi *Bayan*

Al-Jabiri meringkas makna dari term “*bayân*” sebagaimana yang terdapat dalam kamus *Lisân al-‘Arab* milik Ibn al-Manzhur. Di dalamnya, setidaknya dijelaskan lima makna yang merujuk kepada term tersebut, yakni *al-washl* (connection/koneksi atau *linkage*/keterkaitan), *al-fashl* (*disjunction/separation/pemisahan*), *al-zhuhûr* wa *al-wudhûh* (*conspicuousness/clarity/kejelasan*), *al-fashâhah* wa *al-qudrah* ‘alâ al-*tablîg* wa al-*iqnâ’* (fasih dan mampu untuk menyampaikan dan meyakinkan), dan *al-insân hayawân mubîn* (manusia merupakan hewan yang bisa memberikan penjelasan/berlogika, yang membedakan manusia dengan hewan).²⁵ Adapun secara

²³ Penjelasan lengkapnya dapat dilihat dalam Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dari judul *Takwîn al-‘Aql al-‘Arâb*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2014, hal. 22.

²⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 27.

²⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Buniyah al-‘Aql al-‘Arâb: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Mâ’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 2009, hal. 16-19. Lihat juga dalam Ibn al-Manzhur, *Lisân al-‘Arab*, t.d, hal. 403-408. Untuk padanan makna dalam bahasa Inggris diambil dari

keseluruhan, makna “*bayan*” secara *lugawî* menurut al-Jabiri dapat diklasifikasikan menjadi dua yang saling memiliki keterkaitan, yaitu *al-fashl/al-infishâl* (pemisahan) dan *al-zhuhûr/al-izhhâr* (kejelasan).²⁶ Sesuatu dikatakan jelas ialah ketika ia berbeda (terpisah) atau memiliki ciri khas tersendiri yang menjadikannya dapat dibedakan dengan yang lainnya.²⁷

Epistemologi *bayân* merupakan aktifitas penalaran murni yang terdapat dalam sistem berpikir bangsa Arab. Berdasarkan kritikan yang dilakukan al-Jabiri, penalaran *bayân* ini bisa dilacak dengan memokuskan penelitiannya terhadap sejarah peradaban Arab yang memberikan sumbangsih besar terhadap dunia Islam, yakni berupa bahasa Arab itu sendiri. Bahasa Arab memberikan dampak yang sangat besar dalam perjalanan sejarah Islam, baik di bidang akidah (teologi) maupun syariah (fikih), yang semuanya berada dalam wilayah perdebatan bahasa, sehingga melahirkan aliran-aliran atau sekte-sekte yang berbeda. Kemudian fakta historis mencatat bahwa aktifitas penalaran ilmiah sistematis yang pertama kali dilakukan oleh bangsa Arab adalah melakukan kodifikasi terhadap bahasa Arab dan menyusun ilmu kebahasaan dan gramatika (ilmu *nahw*).²⁸

Era kodifikasi (‘*ashr al-tadwîn*) yang dikenal pada umumnya merupakan proses pengumpulan dan penghimpunan hadis, namun tidak dapat dihindari bahwa pada saat yang sama juga telah dilakukan pengumpulan dan klasifikasi terhadap ilmu-ilmu lainnya, baik yang berkaitan dengan hadis sendiri, seperti tafsir dan fikih, kemudian juga ilmu-ilmu bahasa (yang disebut oleh al-Jabiri dengan ilmu asli dari bangsa Arab). Dengan demikian, kodifikasi dan klasifikasi ini sejatinya merupakan proses merekonstruksi ulang warisan budaya bangsa Arab-Islam dan

Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: Spoken Language Services, Inc, 1967, hal. 176, 586, 715, dan 1073.

²⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Buniyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Mâ’rifah fi al-Tsaqâfah al-‘Arabiyyah*,..., hal. 20.

²⁷ M. Faisol, “Struktur Nalar Arab-Islam Menurut al-Jabiri”, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2010, hal. 339.

²⁸ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 96-97.

selanjutnya ditransmisikan kepada generasi-generasi berikutnya. Maka yang memainkan peran ini adalah orang-orang yang hidup pada rentang pertengahan abad kedua hingga pertengahan abad ketiga hijriyah. Dari sinilah kemudian lahir tatanan penalaran ilmiah lainnya yang mengacu kepada dua ilmu tersebut, bahkan hingga hari ini kerangka dan konsep-konsep yang ditetapkan pada masa kondifikasi tersebut masih berlaku.²⁹

Kontribusi besar yang diberikan oleh bahasa Arab dalam sejarah peradaban Arab-Islam secara tidak langsung menjadi faktor utama yang membentuk nalar Arab. Di samping itu, bahasa Arab yang diakui pada saat kodifikasi merupakan bahasa Arab resmi atau yang dikenal dengan “*fushħâ*”, yang sejatinya merupakan bahasa orang Arab Badui. Ketika terselesaikannya kodifikasi bahasa Arab (yang diwujudkan menjadi kamus-kamus), maka sejak saat itu pula bahasa Arab *fushħâ* dibekukan dan tetap menjadi rujukan bagi penalaran bangsa Arab. Maka fakta yang tidak dapat dihindari atas hal ini yaitu adanya keterbatasan bahasa Arab seiring dengan kemajuan dunia kontemporer, di mana kosa kata baru yang tidak terdapat dalam Arab *fushħâ* dianggap sebagai bahasa serapan dan cenderung diabaikan. Kebudayaan Badui (bahasa Arab) yang mendominasi dalam dunia Arab hingga saat ini yang kemudian disebut oleh al-Jabiri sebagai faktor yang membentuk dan membelenggu penalaran bangsa Arab.³⁰

Secuil proses dari pembentukan nalar *bayân* bangsa Arab di atas -sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Jabiri- ingin memberikan penegasan bahwa model penalaran bangsa Arab kala itu sangat ditekankan pada lafaz atau kosa kata (bahasa Arab), atau yang disebutkan oleh Amin Abdullah sebagai pola pikir tekstualis yang kaku dan rigid.³¹ Prinsip penalaran ini pada dasarnya berupaya untuk melihat sesuatu yang baru sebagaimana ia dilihat pada zaman dahulu.³² Lebih lanjut, al-Jabiri menguraikan bahwa model penalaran ini tidak hanya dapat dilacak dalam dunia kebahasaan (*balaghah* dan *naħw*) saja, akan tetapi juga dalam ilmu-ilmu lainnya yang berkembang dalam kebudayaan Arab awal, seperti fikih (yang

²⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 96-111.

³⁰ Selengkapnya dapat dilihat pada bab 4 dalam Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 110-141.

³¹ M. Amin Abdullah, “*al-Ta'wîl al-'Ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jâmi'ah*, Vol. 39 No. 2 Tahun 2001, hal. 372.

³² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 141.

dihadirkan melalui *ushûl fiqh*) dan kalam.³³ Ilmu-ilmu ini menaruh perhatian yang sangat besar kepada bahasa Arab (teks), bahkan bisa dikatakan berdiri di atas pemaknaan dari satu teks kepada teks lainnya agar mendapatkan pemahaman yang (dianggap) sempurna.

Disiplin ilmu-ilmu yang disebutkan di atas mempunyai satu kesamaan dalam metode atau proses ijtihadnya, yaitu *qiyâs*, mengembalikan segala sesuatu yang bersifat *far'* (cabang) kepada yang *ashl* (pokok),³⁴ meskipun dengan penggunaan istilah yang berbeda-beda. Istilah “*qiyâs*” sendiri digunakan oleh para ahli ilmu *naħw* dan *fuqahâ*', kemudian ahli *balagâh* menyebutnya dengan “*tasybih*”, sedangkan oleh para teolog dikenal dengan istilah “*istidlâl bi al-syâhid 'alâ al-gâib*” (menganalogikan sesuatu yang bersifat inderawi bagi sesuatu yang bersifat transenden).³⁵ Sejatinya tujuan dari model penalaran ini adalah untuk melakukan ijtihad dalam memahami teks keagamaan dengan mencari pemaknaan teks melalui teks itu sendiri. Maka wilayah kajiannya hanya berada dalam ruang lingkup dari satu teks (*far'*) kepada teks lainnya yang telah ada lebih dulu (*ashl*) yang memiliki persamaan atau kecocokan makna.³⁶

Berdasarkan uraian di atas, bisa dipastikan bahwa pemaknaan yang dihasilkan dari model penalaran semacam ini cenderung lebih terbatas, karena memang tidak keluar dari ranah teks dan hanya mengambil kesimpulan dari teks-teks terdahulu. Model penalaran inilah yang disebut oleh al-Jabiri dengan epistemologi *bayân*. Penalaran yang menjadikan teks sebagai sumber yang paling otoritatif, sehingga peran akal hanyalah sebagai sebuah

³³ Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid al-Jâbirî*,..., hal. 91.

³⁴ Sesuatu yang “*ashl*” yaitu setiap perkara yang sudah disepakati dan tidak terjadi perselisihan pendapat mengenainya, sedangkan yang masih diperdebatkan atau sesuatu yang baru/kontemporer disebut dengan “*far'*”. Maka *ashl* merupakan pijakan bagi setiap yang *far'*. Selengkapnya dalam Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 177.

³⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 197 dan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Buniyah al-'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rîfah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*,..., hal. 243.

³⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 157.

perangkat berpikir yang digunakan dalam menjelaskan teks.³⁷ Selanjutnya, tolok ukur kebenaran (validitas) dalam epistemologi *bayân* sangatlah bergantung pada kesesuaian pemaknaan terhadap teks dengan kaidah-kaidah kebahasaan sebagaimana yang telah dibakukan pada era kodifikasi.

b. Epistemologi ‘Irfan

Term *‘irfân* mempunyai makna yang sama dengan “*ma’rifah*”, yang berasal dari akar kata “*’arafa*”. Kemudian di dalam kamus *Lisân al-‘Arab*, sebagaimana yang dikutip juga oleh al-Jabiri, term *irfân* mempunyai makna “*al-‘ilm*” (*knowledge, learning, lore*) yang berarti “pengetahuan”.³⁸ Akan tetapi yang dimaksud dengan “pengetahuan” di sini bukanlah pengetahuan sebagaimana yang didapatkan melalui proses transmisi teks ke rasio atau sebagaimana pengetahuan *bayân*. Sistem penalaran model *‘irfân* didapatkan secara langsung (*al-washal*) yang disebut dengan istilah ilmu *ladûnî*.³⁹ Pengetahuan yang didapatkan oleh model penalaran ini melalui “*kasyf*” atau ilham, bukan melalui akal dan tanpa perantara.⁴⁰

Dalam proyek nalar Arab yang dilakukan oleh al-Jabiri, ia turut menguraikan faktor lain yang menjadi pembatas dan penghambat dalam pembentuk penalaran orang Arab, selain hegemoni bahasa Arab, yaitu rasionalitas agama dan tradisi kuno pra-Islam (yang membawa “irrasionalitas yang rasional”). Rasionalitas agama berdiri di atas tiga prinsip utama: a) adanya keharusan untuk mengetahui Allah (*ma’rifah Allâh*) melalui ciptaannya (alam), yang berarti pengenalan terhadap yang transeden dilakukan dengan mengenal yang inderawi; b) keyakinan akan Tuhan Yang Maha Esa, yang berarti menafikan adanya sekutu baginya; dan c) Diutusnya Nabi dan Rasul sebagai perantara antara manusia dengan Allah, yang menandakan bahwa tidak semua manusia bisa meraih hal

³⁷ M. Amin Abdullah, “*al-Ta’wîl al-‘Ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”,..., hal. 374.

³⁸ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Buniyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi al-Tsaqâfah al-‘Arabiyah*,..., hal. 251. Lihat juga Ibn al-Manzhur, *Lisân al-‘Arab*, t.d, hal. 2897 dan Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*,..., hal. 635.

³⁹ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 321.

⁴⁰ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Buniyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi al-Tsaqâfah al-‘Arabiyah*,..., hal. 384.

tersebut. Maka yang harus dilakukan oleh manusia adalah menjadikan Al-Qur'an (yang merupakan mu'jizat Nabi Muhammad) sebagai sebuah pembawa kebenaran. Dengan demikian, hal-hal yang berada di luar tiga prinsip ini dianggap sebagai sesuatu yang irasional bagi agama Islam.⁴¹

Tradisi kuno pra-Islam yang diyakini telah masuk dan bercampur dengan pemikiran Arab yang dibawa pada saat era kodifikasi (melalui aktifitas penerjemahan) adalah pemikiran Almanawi, Shabi'ah, dan para filsuf.⁴² Tiga kelompok yang mempengaruhi pembentukan nalar *'irfân* yang pertama yaitu Almanawiyah, dinisbatkan kepada seseorang yang bernama Mani atau Manes dari kota Babilonia (Irak). Atas dorongan beberapa faktor, ia akhirnya membuat sebuah agama baru yang terdiri dari ajaran agama-agama kuno di Iran, seperti Zoroaster, Budha, dan Nashrani yang kemudian menjadikan ajaran Gnostisisme (seperti anjuran zuhud, larangan menikah, dan fokus beribadah). Tradisi pra-Islam yang kedua yaitu dari kalangan Shabi'ah. Terdapat sejumlah perdebatan mengenai siapa yang disebut dengan kalangan Shabi'ah ini, akan tetapi perdebatan ini mengantarkan kepada satu benang merah; para pengikut mazhab kuno yang mempunyai berhala dan patung, serta melalukan pemujaan terhadap bintang. Ketiga, kelompok pemikiran filsafat yang tidak terdeteksi dalam historisitas filsafat yang dikenal saat ini, yaitu yang tersebar dari Athena ke Timur (Iskandariyah hingga Badad) yang turut mempengaruhi pemikiran Arab. Aliran filsafat yang tersebar di Timur ini menjadi penting untuk dikaji karena terdapat perbedaan dengan filsafat umumnya -yang berpikir rasional-, yaitu irasionalitas yang rasional.⁴³

Ketiga aliran pemikiran ini diklasifikasikan sebagai pembawa wacana "irasionalitas yang rasional" oleh al-Jabiri karena sama-sama menganggap lemahnya akal, sehingga manusia tidak bisa

⁴¹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 211.

⁴² Selengkapnya dalam Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 222-247.

⁴³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 222-247.

menjangkau untuk sampai kepada *ma'rifah Allâh* melalui perenungan terhadap tatanan alam semesta. Mereka meyakini bahwa untuk mengetahui Allah ini hanya bisa dilakukan secara langsung antara individu masing-masing manusia dengan Allah itu sendiri.⁴⁴ Adapun tradisi kuno pra-Islam yang mendominasi dalam pembentukan nalar *'irfân* ini tidak lain berasal dari gelombang filsafat Yunani. Al-Jabiri mengungkapkan bahwa pemikiran filsafat yang pertama kali memasuki budaya Arab berasal dari pemikiran neo-Platonisme, neo-Phytagoras, dan aliran filsafat Hermetisme. Para filsuf ini merupakan kalangan filsuf yang mempunyai perhatian khusus terhadap masalah ketuhanan dan alam, serta matematika terkhusus bagi Phytagoras, yang belum memberikan porsi khusus terhadap rasio atau akal manusia.⁴⁵

Penalaran yang demikian ini secara perlahan telah menyingkirkan peran akal dalam kebudayaan Arab-Islam dan menggantikan rasionalitas *bayân* Arab, serta menjadikan pemahaman tradisi pra-Islam ini sebagai yang “hakikat”⁴⁶. Inilah kemudian yang diyakini sebagai pembentuk nalar *'irfân*. Ketiganya hadir dan berjalan saling tumpang-tindih sebagai pembentuk nalar bangsa Arab-Islam pada era kodifikasi.⁴⁷ Penalaran *'irfân* merupakan kebalikan dari model penalaran *bayân*. Jika dalam sistem *bayân* digunakan metode *qiyâs* sebagai upaya dalam menghadirkan yang rasional melalui persamaan dan persesuaian, maka penalaran *irfân* justru melakukan pertentangan terhadap yang rasional dengan menuntut dihadirkannya sesuatu yang bersifat supra natural (irasional).⁴⁸

Dari perbedaan sudut pandang yang dihasilkan oleh model penalaran *bayân* dan *'irfân*, tampak bahwasanya keduanya terlibat

⁴⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 241.

⁴⁵ Filsafat Hermetisme yang dimaksud ialah kumpulan literatur yang dinisbatkan kepada Hermes, salah satu nama yang diyakini sebagai pembawa risalah-risalah Tuhan dan kadang kala juga dianggap sebagai Tuhan itu sendiri. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 324-325 dan 262.

⁴⁶ Ahmad Bahrur Rozi, “Menimbang Gagasan Epistemologi Islam al-Jabiri sebagai Solusi Kebangkitan Islam Modern”,..., hal. 79.

⁴⁷ Untuk tidak menyebutnya sebagai sesuatu yang baru lahir pada masa kodifikasi, akan tetapi pada masa tersebut, kebudayaan yang telah ada sebelum datangnya Islam kemudian dibawa dan dibangkitkan kembali dan diwujudkan dalam bentuk tradisi yang bernuansa ilmiah. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 201.

⁴⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 208.

dalam kontestasi atas kredibilitas kebenaran sebuah pengetahuan, yang mana pengetahuan Arab-Islam secara fundamental sangat bergantung pada teks Al-Qur'an. Dalam memahami Al-Qur'an, kelompok *bayân* menjadikan pemaknaan secara lahiriyah (sisi eksoteris) yang berkutat pada wilayah internal teks itu sendiri (terkait kebahasaan sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya). Sedangkan kalangan *irfân* menempuh pengetahuannya dalam memahami Al-Qur'an dengan mengambil pemaknaan batiniyahnya (sisi esoteris). Amin Abdullah menyebut hal ini sebagai kecelakaan sejarah, di mana akhirnya penalaran *'irfân* tidak lagi dipandang sebagai tatanan epistemologi Islam yang mempunyai nilai positif, komprehensif dan integratif.⁴⁹

Pola pemikiran yang demikian ini seringkali diidentikkan kepada para sufi yang mana ajarannya memang condong kepada gnostisme, bahkan al-Jabiri sendiri dalam tulisannya sering kali mengaitkannya dengan kalangan sufi tersebut. Akan tetapi terdapat pandangan lain mengenai hal ini, seperti yang disampaikan oleh Fazlur Rahman dalam karyanya *Islam*, yang selanjutnya juga mendapatkan dukungan dari Amin Abdullah dalam tulisannya. Kedua tokoh ini sepakat bahwa kalangan sufi bukanlah sepenuhnya manifestasi dari model penalaran *'irfân* sebagaimana pandangan al-Jabiri (yang didasarkan kepada intuisi atau ilham). Menurut mereka, ajaran tasawuf yang berkembang pesat dan luas pada pertengahan abad ketiga di Bagdad ini lebih

⁴⁹ Amin Abdullah kemudian menawarkan pandangan lain tentang bagaimana *'irfân* ini bisa berada dalam pangkuan epistemologi Islam di era kontemporer ini. Ia lebih memandang epistemologi *'irfân* sebagai solusi atas pluralitas keberagamaan manusia, baik secara agama, ras, dan etnis. Maka yang dimaksud dengan "*kasyf*" ialah bagaimana sekat-sekat formal atas keberagaman tersebut bisa diruntuhkan. Pemahaman ini bisa didapatkan melalui pengetahuan yang didapatkan secara langsung/*direct experience*/*al-'ilm al-hudhûrî*, yakni pengalaman batin yang dirasakan langsung oleh setiap orang dalam kesehariannya, tidak terbatas oleh Bahasa atau logika tertentu. Selengkapnya dapat dicermati dalam tulisan Amin Abdullah dan Fazlur Rahman. M. Amin Abdullah, "*al-Ta'wîl al-'Ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jâmi'ah*,..., hal. 375-376, dan Fazlur Rahman, *Islam*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, hal. 150.

tepat disebut sebagai sebuah organisasi (*Shûfi Organizations* - dalam bahasa Fazlur Rahman- dan *Institutional* atau *Organizational Expression* -dalam bahasa Amin Abdullah-) yang mempunyai struktur gagasan dan praktik tertentu, seperti adanya beragam tarekat dengan masing-masing wirid dan *satahat*-nya. Lebih tajam lagi, Rahman melontarkan kritikan terhadap organisasi sufi yang tampaknya kalangan ini justru menjadi agama di dalam agama (*became a religion within a religion*).⁵⁰

Lebih lanjut, dikarenakan epistemologi *'irfân* ini didasarkan atas pengalaman secara langsung, maka validitas kebenarannya juga hanya bisa dirasakan oleh masing-masing individu.⁵¹ Atas dasar ini pula kemudian penalaran *'irfân* sulit diterima oleh tradisi berpikir *bayân* dan *burhân* sebagai gugusan epistemologi pengetahuan yang dapat diukur kebenarannya secara ilmiah.⁵²

⁵⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 213, M. Amin Abdullah, "al-Ta'wîl al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jâmi'ah*,..., hal. 375-376, dan Fazlur Rahman, *Islam*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, hal. 150.

⁵¹ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wîl al-'Ilmî: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci",..., hal. 376.

⁵² Pandangan al-Jabiri atas kedudukan epistemologi *'irfân* dalam gugusan epistemologi Islam memang tidak lepas dari berbagai kritikan yang memberikan bantahan dengan sudut pandang yang berbeda-beda. Salah satunya apa yang datang dari Abdul Muid Nawawi dalam artikel yang dirilis pada September 2023. Muid menyampaikan setidaknya terdapat dua alasan yang membantah tudingan bahwa *'irfân* tidak dapat dianggap sebagai sebuah epistemologi yang mapan. Pertama, pernyataan bahwa "*'irfân* atau ilmu *ladunni* merupakan ilmu yang datang dari Allah" dianggap kurang tepat, karena sejatinya semua ilmu berasal dari Allah. Padanan yang lebih pas ialah penyebutan ilmu *hudhûrî* (ilmu pengetahuan yang dating dengan sendirinya) dan *hushûlî* (ilmu pengetahuan yang didapatkan melalui usaha manusiawi). Ilmu *ladunni* sebagai yang *hudhûrî*, menurut Muid justru merupakan ilmu pengetahuan yang sesungguhnya, karena tidak ada intervensi manusia dalam membentuk pengetahuan tersebut.

Dengan adanya intervensi manusia, menalar dan mengindera, hanya akan mendistorsi pengetahuan tersebut sesuai dengan analisisnya masing-masing, yang bisa saja salah. Kedua, terkait dengan pengakuan data atau sumber yang non-empiris, Muid melanjutkan bahwa sejatinya sesuatu yang tidak terlihat bukan berarti ia dianggap tidak ada. Mengutip pendapat Sachiko Murata, Muid menjelaskan bahwa realitas atau kenyataan dalam Islam itu terdiri atas tiga hal: Allah SWT, kosmos, dan manusia. Kemudian nama Allah sebagai "*al-haqq*"/Kebenaran Sejati juga tidak dapat dipahami secara langsung melalui penalaran empiris maupun logis yang didukung oleh empiris, karena memang mempunyai sisi non-empiris. Atas fakta-fakta ini, maka sulit untuk mengingkari ilmu *ladunni* sebagai bukan ilmu pengetahuan. Kendati demikian, dalam konteks komporer, ilmu *ladunni* harus memperluas cakrawala sebagai sebuah

c. Epistemologi *Burhan*

Sebelumnya, dalam tulisan ini telah dibahas dua jenis penalaran yang tumbuh dan berkembang, bahkan mengakar, dalam tradisi bangsa Arab pada era kodifikasi, yang mana faktor pembentuknya berasal dari ajaran dan doktrin masa pra-Islam. Jika jenis pertama -*bayân*- disebut dengan pembawa wacana “rasionalitas agama”, jenis kedua –‘*irfân*- dikenal dengan wacana “irasionalitas yang rasional”, maka jenis ketiga ini hadir sebagai bentuk penghidupan kembali yang rasional dan menolak yang irasional, disebut oleh al-Jabiri dengan pembawa wacana “rasionalitas yang rasional”.⁵³

Term “*burhân*” ditinjau dalam kamus Bahasa Arab, *Lisân al-‘Arab*, mempunyai makna “*bayân al-ḥujjah wa ittidhâḥuhâ*” (pernyataan dan kejelasan argumen) atau yang dikemukakan oleh al-Jabiri dengan kalimat “*al-ḥujjah al-fâshilah al-bayyinah*” (argumen yang rinci serta jelas).⁵⁴ Makna ini bahkan tidak ditemukan lagi dalam berbagai kamus Bahasa Arab dengan penjelasan yang lebih rinci, sebagaimana pernyataan al-Jabiri dalam bukunya *al-Buniyah*. Kemudian ia juga mencari beberapa perbandingan dalam kamus bahasa lainnya. Dalam Bahasa Inggris, misalnya, term “*burhân*” diartikan dengan “*demonstration*”, yang diambil dari Bahasa Latin “*démonstratio*” dan sepadan dengan term “*al-isyârah wa al-washf wa al-bayân wa izhhâr*” dalam Bahasa Arab.⁵⁵

Penjelasan di atas hanyalah sebuah upaya al-Jabiri dalam menguraikan makna semantik dari term “*burhân*” secara interbahasa. Akan tetapi, dalam tatanan epistemologi, “*burhân*”

epistemologi Islam. Abdul Muid Nawawi, “Konteks dan Basis Epistemologis Ilmu *Ladunni*”, dalam <https://ibihtafsir.id/2023/09/23/konteks-dan-basis-epistemologis-ilmu-ladunni/>. Diakses pada 9 Oktober 2023.

⁵³ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 351.

⁵⁴ Ibn al-Manzur, *Lisân al-‘Arab*, t.d, hal. 271 dan Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Buniyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Mârifah fi al-Tsaqâfah al-‘Arabiyah*,..., hal. 383.

⁵⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Buniyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirâsah Tahâlîliyah Naqdiyah li Nuzhum al-Mârifah fi al-Tsaqâfah al-‘Arabiyah*,..., hal. 383.

diletakkan sebagai sebuah sistem kognitif yang didapatkan dengan memaksimalkan peran akal atau rasio. Maka berbeda dengan kedua epistemologi sebelumnya, sumber pengetahuan dalam epistemologi *burhān* terletak pada realitas (*al-waqi'*) yang ada, untuk selanjutnya disesuaikan dengan premis-premis logika yang telah dikonsep secara sistematis.⁵⁶ Maka pengetahuan ini tidak lahir begitu saja, dibutuhkan proses penalaran oleh akal yang aktif.

Dalam kritik nalar Arab al-Jabiri, ia menekankan berkali-kali bahwasanya telah terjadi ketumpangtindihan historis dalam pembentukan tradisi berpikir bangsa Arab, terutama beragamnya tradisi kuno pra-Islam yang turut hadir. Pada era kodifikasi dan penerjemahan, sekitar pertengahan abad kedua Hijriyah, fokus pembahasan yang menjadi perhatian masyarakat Arab hanya berkutat pada isu ketuhanan dan alam semesta dengan menggunakan filsafatnya neo-Platonisme, neo-Phytagoras, serta Hermetisme. Filsafat-filsafat ini sama sekali tidak bersinggungan dengan rasio sebagaimana filsafat Aristoteles. Meskipun Aristoteles (384-322 SM) dalam panggung sejarah dunia filsafat hadir lebih awal dari pada neo-Platonisme (204-269 M)⁵⁷, namun ia tidak termasuk ke dalam tradisi kuno pra-Islam yang memasuki wilayah Timur pada era kodifikasi.

Epistemologi *burhān* diurutkan sebagai sistem pengetahuan yang terakhir oleh al-Jabiri karena tidak lepas dari masuknya wacana “rasionalitas yang rasional” melalui logika filsafat Aristoteles pada era yang lebih belakangan, dibandingkan dengan faktor-faktor yang lebih dahulu masuk dan membentuk dua epistemologi sebelumnya. Filsafat Aristoteles masuk ke dalam kebudayaan bangsa Arab-Islam sekitar abad keempat Hijriyah, yang mana era kodifikasi dan gerakan penerjemahan telah terlewati tidak kurang dari satu abad, bahkan dua abad, sejak pertama kali dimulainya gerakan tersebut. Filsafat Aristoteles tidak ditemukan sebelumnya dalam kebudayaan Arab-Islam, hingga masuknya pertama kali pada masa Abbasiyah, yang dibawa oleh al-

⁵⁶ M. Amin Abdullah, “*al-Ta’wīl al-’Ilmī*: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”,..., hal. 378.

⁵⁷ Peta historis filsafat ini dapat dilihat dalam Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,..., hal. v.

Mu'mun sebagai salah satu unsur terpenting dalam gerakan penerjemahan ilmu-ilmu Yunani kuno.⁵⁸

Ide al-Ma'mun dalam melakukan gerakan penerjemahan secara besar-besaran terhadap karya-karya Aristoteles ke dalam Bahasa Arab, sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Jabiri, tidak lepas dari pertarungan ideologis politis dengan golongan yang memusuhi Abbasiyah kala itu, yaitu golongan yang menggunakan penalaran gnostisisme atau 'irfân, Almanawiyah dan Syiah. Daulah Abbasiyah berdiri di atas ideologi Sunni yang secara tegas meyakini bahwa Nabi Muhammad SAW merupakan penutup para nabi, sehingga tidak ada lagi yang pantas dinobatkan sebagai pengganti Nabi. Berbeda halnya dengan kalangan yang berpegang pada 'irfân, khususnya Syi'ah, yang menganggap bahwa peran kenabian bisa digantikan oleh imam mereka dan bisa menjadi peimpin atas semua umat Islam, termasuk dalam dunia politik. Maka dengan menggunakan filsafat Aristoteles yang bertumpu pada rasio, para tokoh Abbasiyah ini, khususnya yang dimulai oleh al-Ma'mun, ingin melakukan kritik dan penolakan terhadap pemikiran 'irfân tersebut sebagai penguatan terhadap posisi mereka sebagai mazhab negara yang sah kala itu.⁵⁹

Akhirnya mereka berupaya untuk mencari strategi dan menggunakan teori logika Aristoteles menjadi pilihan yang sangat tepat, terlebih mendapatkan dukungan dari negara. Dengan demikian, secara perlahan dan parsial, al-Ma'mun mulai membawa pemikiran yang rasional ke dalam budaya masyarakat Abar-Islam, yang kemudian dilanjutkan oleh al-Kindi (w. 873 M⁶⁰) dan disempurnakan oleh al-Farabi (w. 339 H/950 M⁶¹) secara utuh, meskipun keduanya memiliki metode-metode tersendiri. Al-Kindi hidup sezaman dengan al-Ma'mun, sehingga kala itu ia juga terlibat dalam pertarungan ideologis politis yang berlangsung dan turut melakukan upaya pembelaan terhadap pemikiran resmi negara

⁵⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 347.

⁵⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 351.

⁶⁰ Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer*, Sleman: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 73.

⁶¹ Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer*,..., hal. 93.

Abbasiyah, yakni dengan menulis dan menyebarluaskan di kalangan masyarakat Arab tentang beberapa kajian filsafat murni yang jauh dari pemikiran neo-Platonisme atau Hermetis. Akan tetapi apa yang dilakukan oleh al-Kindi dikatakan belum secara utuh dalam memasukkan pemikiran Aristoteles ke dalam budaya Arab-Islam, hingga tiba pada masa al-Farabi dan disempurnakan oleh al-Farabi sendiri.⁶²

Dilatarbelakangi oleh kondisi sosial politik yang berbeda dengan al-Kindi, al-Farabi memiliki pandangan tersendiri terhadap pentingnya penyebarluasan pemikiran Aristoteles. Tidak lagi terlibat dalam pertarungan ideologis politis sebagaimana al-Kindi, al-Farabi menganggap bahwa perpecahan kala itu terjadi akibat perbedaan pemikiran antara wacana *bayân* dan *'irfân*, maka al-Farabi menawarkan sebuah wacana baru dari keduanya, meneruskan apa yang telah dilakukan oleh al-Kindi sebelumnya, yakni wacana *burhân*. Bedanya, al-Kindi lebih berorientasi pada penguatan *bayân* dan melawan *'irfân* melalui *burhân*, sedangkan al-Farabi berorientasi pada mengunggulkan wacana *burhân* di atas kedua epistemologi yang ada sebelumnya.⁶³

Adapun salah satu pemikiran Aristoteles yakni akal merupakan bagian dari jiwa yang tertinggi, yang mana akal sangat berperan dalam mengolah data yang didapatkan melalui inderawi/empirik hingga akhirnya akal tersebut dapat melahirkan ide-idenya (yang kemudian dikenal dengan istilah “abstraksi” oleh Aristoteles).⁶⁴ Peran akal di sini selalu mengarah kepada memproses sebab dan akibat dari sebuah peristiwa (*al-waqi'*) yang terjadi.⁶⁵

Dalam menjelaskan proses pembentukan nalar Arab, yang secara tidak langsung al-Jabiri diharuskan untuk menguraikan kembali historisitas kebudayaan bangsa Arab, tampak kemudian bahwa al-Jabiri lebih mengunggulkan epistemologi *burhân* dan secara eksplisit menyebutkan bahwa akibat dari keterbelakangnya bangsa Arab disebabkan oleh budaya yang mulai meninggalkan akal, sebagaimana prinsip dari epistemologi *burhân* tersebut.

⁶² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 359-369.

⁶³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 359-369.

⁶⁴ Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,..., hal. 41 dan Ahmad Maliki, “Menggagas Epistemologi dalam Filsafat Islam”, dalam *At-Thariq: Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 39.

⁶⁵ M. Amin Abdullah, “*al-Ta'wîl al-'Ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”,..., hal. 379.

Kemudian yang masih mendominasi sejak awal masa kodifikasi hingga saat ini adalah epistemologi model *bayân*. Berdasarkan fakta historis yang ditemukan oleh al-Jabiri juga, tiga ragam epistemologi ini hadir bukan sebagai sesuatu yang transformatif, yang terus mengalami perubahan dari masa ke masa dan meninggalkan sesuatu yang tidak relevan lagi di masa kini atau mendatang, melainkan ketiganya hadir sebagai bentuk dari kontestasi ideologis politis. Ketiganya saling menjatuhkan dan berusaha menggantikan satu sama lain.⁶⁶

D. Epistemologi Islam sebagai Navigator Modernitas

Pertanyaan yang muncul setelah menguraikan tiga ragam epistemologi di atas adalah bagaimana selayaknya arah epistemologi Islam di era modern seperti sekarang? Mengamini jawaban al-Jabiri yang juga mengemukakan pertanyaan senada, bahwa arah epistemologi yang direkomendasikan adalah epistemologi *burhân*, ilmu-ilmu yang dihasilkan atas proses penalaran rasio. Jawaban al-Jabiri ini bisa dipahami dari hasil pengamatannya terhadap kelemahan epistemologi *bayân* dan *'irfân*. Meskipun dalam panggung sejarah kebudayaan Arab penalaran *bayân* telah menjadi sebuah hegemoni, akan tetapi orientasinya dari satu teks kepada teks lainnya, di mana tidak ada peluang untuk berinteraksi dengan alam, hanya akan menimbulkan stagnasi akibat tidak dapat melahirkan sesuatu yang baru.⁶⁷

Nalar *bayân* hanya bekerja dalam ruang lingkup kebahasaan sebagaimana yang tercerminkan dalam ilmu *nahw*, *balaghah*, teologi dan *fiqh*, yang mana kesemuanya ini berorientasi pada Bahasa Arab yang segala kaidahnya telah dibakukan pada era kodifikasi. Artinya, segala sesuatu yang baru dan dioalah melalui penalaran ini hanya akan bersifat repetitif kepada kajian yang telah ada sebelumnya (mengembalikan yang *far'* kepada yang *ashl'*), bahkan disebut-sebut oleh al-Jabiri sebagai “*taklid*” semata. Ilmu-ilmu Arab yang lahir atas penalaran *bayân*

⁶⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 512.

⁶⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 505.

dikatakan oleh al-Jabiri telah mengalami kesempurnaan dan telah berjaya pada masanya, sehingga tidak ada lagi celah yang tersisa. Dalam ilmu gramatika (*nahw*) telah sempurna dengan hadirnya karya Sibawaih, *al-Risâlah* karya al-Syafi'i dalam bidang *ushûl al-fiqh*, dan lahirnya *Kitâb al-'Ain* sebagai kamus Bahasa Arab pertama kali karya Khalil ibn Ahmad tidak dapat dipungkiri bahwa ketergantungan kepada Bahasa Arab menjadikan kajian yang didasarkan atas penalaran *bayân* sangat terbatas gerakannya. Kendati kemudian masih terdapat pendapat yang menyatakan bahwa *Kitâb al-'Ain* bukanlah karangan orisinil dari Khalil, namun al-Jabiri di sini tampaknya berupaya memberikan penekanan bahwa karya-karya yang disebutkan tersebut sudah menjadi *masterpiece* pada eranya - sekitar abad kedua hijriah (masa kodifikasi)- dan menjadi kerangka referensial bagi karya-karya yang ada setelahnya.⁶⁸

Kemudian beralih kepada *'irfân* yang juga memiliki kelemahan sebagai sebuah sistem epistemologi. Wacana irasionalitas yang rasional yang dibawanya, yang dikenal dengan "ketersingkirkannya akal ('aql al-*mustaqil*)", tampaknya menjadi tidak *fair* untuk disejajarkan dengan dua epistemologi lainnya. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Jabiri, bahwa apa-apa yang dihasilkan oleh penalaran *'irfân* ini tidak dapat dianggap sebagai sebuah ilmu pengetahuan (dalam artian ilmu terpelajar yang bersifat ilmiah). Meskipun penalaran ini hadir tidak terlepas dari adanya pergulatan ideologis politis kala itu, akan tetapi orientasi yang muncul dari sistem *irfân* ini tidak lain adalah ke arah akhirat, bukan untuk membangun peradaban yang berkemajuan di dunia yang sedang dihadapi.⁶⁹ Sehingga kemudian yang tersisa hanyalah kemandekan layaknya nalar *bayân*.

Lalu bagaimana dengan potensi kemajuan peradaban yang dijanjikan oleh sistem pengetahuan *burhân*? Jawaban untuk pertanyaan ini juga yang tampaknya membuat al-Jabiri sangat mengungguli nalar *burhân*. *Burhân* tidak dibatasi oleh teks atau bahasa tertentu, terlebih lagi intuisi. Penalaran ini sepenuhnya mengandalkan akal aktif, yang secara terus-menerus dapat melakukan analisis dan menarik berbagai kesimpulan atas

⁶⁸ Pernyataan ini dapat dilihat dalam Khalil ibn Ahmad, *Kitâb al-'Ain: Murattabâ 'alâ hurûf al-Mu'jam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 3. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 506. Salah satu kajian yang membahas perdebatan tentang *Kitâb al-'Ain* dapat dilihat pada karya milik Janusz Danecki, "Early Arabic Phonetrical Theory: Phonetics of al-Halil ibn Ahmad and Sibawaihi", dalam *Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies*, Vol. 39 No. 2 Tahun 1978.

⁶⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*,..., hal. 508.

apa yang terjadi pada alam.⁷⁰ Maka tidak heran jika al-Jabiri menekankan bahwa hanya melalui penalaran *burhān*-lah ilmu-ilmu dapat berkembang yang secara otomatis dapat mendukung ke arah peradaban yang lebih maju.

Dengan penalaran *burhān*, akal dapat menganalisis berbagai peristiwa yang terjadi di alam dengan bantuan ilmu-ilmu yang dibutuhkan, karena masing-masing ilmu mempunyai peran dalam bidangnya masing-masing. Maka kesimpulan yang dihasilkan nantinya akan selalu baru dan tidak bersifat repetitive, karena fungsi akal tidak hanya sebagai pendukung, melainkan sebagai penentu arah. Sebagai penalaran yang sistematis, epistemologi *burhān* mempunyai sebuah tolok ukur yang juga lebih terstruktur dibandingkan dengan dua penalaran yang dibahas sebelumnya.

Dalam epistemologi *burhān*, sebagaimana dalam Filsafat Ilmu umumnya, terdapat tiga teori sebagai ujian terhadap kebenarannya sebagai sebuah pengetahuan (validitas), yakni teori korespondensi (perseesaian dengan fakta atau hukum alam), koherensi (konsistensi), dan pragmatik (kebermanfaatan).⁷¹ Pertama, sebuah pengetahuan dianggap benar apabila terdapat persesuaian antara pernyataan-pernyataan yang diciptakan oleh akal dengan realitas yang ada, atau dalam bahasa Amin Abdullah ialah kesesuaian dengan hukum-hukum alam.⁷² Di sisi lain, Abdul Mustaqim berpendapat, bahwa terkait teori korespondensi yang ditarik ke dunia penafsiran Al-Qur'an, ini berarti merupakan pengujian terhadap maksud Al-Qur'an yang sesuai dengan tuntutan waktu dan ruang kontemporer, sehingga pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak hanya sebatas tataran yang idealis dan metafisis.⁷³

⁷⁰ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wīl al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci",..., hal. 379.

⁷¹ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wīl al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci",..., hal. 379.

⁷² Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,..., hal. 237 dan M. Amin Abdullah, "al-Ta'wīl al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci",..., hal. 379.

⁷³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 294.

Kedua, sebuah pengetahuan dikatakan benar jika sesuai dengan teori koherensi, yakni adanya konsistensi terhadap pendapat yang telah dipertimbangkan sebelumnya secara terus menerus. Artinya, menurut teori koherensi, kebenaran tidak lagi diuji dengan sesuatu yang lain, yang berada di luar pernyataan tersebut (seperti fakta), melainkan bagaimana pernyataan itu dapat secara konsisten dipertahankan secara internal. Hal ini juga yang kemudian menjadi kelemahan dari teori koherensi. Menurut Mustaqim, salah satu konsekuensi dari teori ini ialah tidak dapat membedakan mana kebenaran yang memang benar dengan kesalahan yang dibenarkan karena adanya konsistensi. Maka terdapat potensi pendapat atau pernyataan yang salah, namun bisa dianggap benar hanya karena konsistensinya.⁷⁴

Terakhir, ketiga, teori pragmatik, yaitu ujian kebenaran yang didasarkan atas kepuasan yang diterima atau adanya kebermanfaatan yang dirasakan. Menurut Charles S. Peirce (w. 1914), yang dikatakan sebagai “Bapak Pragmatisme”, sebuah ide dapat dianggap sebagai sebuah kebenaran jika ia secara nyata dapat memberikan dampak dalam tindakan dalam kehidupan.⁷⁵ Selanjutnya teori ini juga dianggap mempunyai kelemahan atas pengertian tersebut, di mana kepuasaan itu sendiri merupakan hal yang abstrak dan relatif. Maka dapat dikatakan bahwa kebenaran menurut teori pragmatik ini juga akan bernilai demikian, yaitu relatif dan tentatif.⁷⁶ Ketiga teori kebenaran ini tampaknya mempunyai posisinya masing-masing dalam menilai kebenaran, akan tetapi ketiganya dikatakan oleh Titus sebagai teori yang saling berkaitan dan mendukung satu sama lain, bukan sebagai hal yang kontradiktif.⁷⁷ Titus menjelaskan dalam bukunya bahwa pada dasarnya dalam mengkaji teori kebenaran ini akan selalu ditemukan pertentangan dari kalangan yang tidak menyetujuinya. Dengan kata lain, tidak ada satu teori yang benar-benar disepakati dalam mengkaji kebenaran. Tiga teori kebenaran yang akan disebutkan selanjutnya ialah berdasarkan pada teori kebenaran yang umumnya digunakan oleh para filsuf.⁷⁸

E. Kesimpulan

⁷⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 291.

⁷⁵ Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,..., hal. 241.

⁷⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 299.

⁷⁷ Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,..., hal. 244-245.

⁷⁸ Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,..., hal. 236.

Dalam proyek penelitian kritis Arab yang dilakukan oleh al-Jabiri, munculnya ketiga epistemologi tersebut dipahami sebagai hasil dari persaingan ideologis-politis yang saling berkompetisi untuk mendominasi. Meskipun begitu, sistem penalaran yang pertama muncul di kalangan bangsa Arab tetap memiliki nilai yang tidak tergantikan oleh model-model penalaran yang muncul kemudian. Hal ini menunjukkan bahwa sistem yang telah terakar dalam budaya tersebut sulit untuk digantikan, seperti yang dinyatakan oleh al-Jabiri. Sistem penalaran ini kemudian membentuk dasar dari segala hal yang muncul dalam masyarakat Arab, dikenal sebagai sistem penalaran *bayān*. al-Jabiri meyakini bahwa kemunduran bangsa Arab disebabkan oleh ketergantungan mereka pada teks-teks keagamaan semata, tanpa mempergunakan akal (ratio) secara maksimal. Akibatnya, saat dihadapkan pada modernitas, bangsa ini kesulitan untuk mengikuti arus modernisasi tersebut. Maka apa yang lahir dari model penalaran ini tidak lain hanyalah repetisi-repetisi dari pemikiran terdahulu. Sementara apa yang ditawarkan oleh al-Jabiri untuk kemajuan peradaban di era modernisasi ini ialah dengan menggunakan sistem penalaran *burhān*

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. ‘al-Ta’wîl al-‘Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”. *Al-Jâmi’ah*, Vol. 39, No. 2, (2001).
- Ahmad, Khalil ibn. *Kitâb al-‘Ain: Murattabâ ‘alâ ḥurûf al-Mu’jam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Buniyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahâlîiyah Naqdiyah li Nuzhum al-Mâ’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wâhdah al-‘Arabiyyah, 2009.
- , *Formasi Nalar Arab*, Terj. Imam Khoiri dari judul *Takwîn al-‘Aql al-‘Arâb*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2014.
- al-Manzhur, Ibn. *Lisân al-‘Arab*. t.d.,
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Jakarta: Mizan, 2005.
- Bonjour, Laurence. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses (Second Edition)*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2010.
- Danecki, Janusz. “Early Arabic Phonetrical Theory: Phonetics of al-Halil ibn Ahmad and Sibawaihi”, dalam *Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies*, Vol. 39, No. 2, (1978).
- Faisol, M. “Struktur Nalar Arab-Islam Menurut al-Jabiri”. *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2, (2010).
- Ilman ZF, Robby Zidni dan Fatima Az-Zahra. “Konstruksi Hermeneutika Al-Qur'an al-Jabiri: Analisis Kritis QS. al-Mukminun Ayat 12-14”. *Citra Ilmu*, Vol. xvii, No. 32, (2020).
- Maliki, Ahmad. “Menggagas Epistemologi dalam Filsafat Islam”. *At-Thariq: Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol. 1, No. 2 (2021).
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Na’im, Zaedun. “Epistemologi Islam dalam Perspektif M. ‘Abid Al Jabiri”. *Jurnal Transformatif*, Vol. 5 No. 2, (2021).
- Nawawi, Abdul Muid. “Konteks dan Basis Epistemologi Ilmu *Ladunni*”, dalam <https://ibihtafsir.id/2023/09/23/konteks-dan-basis-epistemologi-ilmu-ladunni/>. Diakses pada 9 Oktober 2023.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- Rescher, Nicholas. *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Ro’uf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Abid al-Jâbirî*. Yogyakarta: LkiS, 2018.
- Rozi, Ahmad Bahrur. “Menimbang Gagasan Epistemologi Islam al-Jabiri sebagai Solusi Kebangkitan Islam Modern”. *Empirisma*, Vol. 27, No. 2, (2018).

- Runes, Dagobert D. (ed.). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, t.th.
- Sodiq, Akhmad. *Epistemologi Islam: Argumen al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*. Depok: Kencana, 2017.
- Soleh, A. Khudori. *filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Sleman: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Sulastriyani, Eva. "Epistemologi sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Muhammad 'Abid al-Jabiri dan James Frederick Ferrier". *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 24, (2023).
- Titus, Harold H. *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Terj. oleh H.M. Rasjidi dari judul *Living Issues in Philosophy*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Services, Inc, 1967.
- Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Gazali, Ibn Rusyd, Thah Husein, Muhammad 'Abid al-Jabiri*. Sleman: Teras, 2014.
- , *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.