

**EPISTEMOLOGI ARAB-ISLAM**  
**MUHAMMAD ABID AL-JABIRI**  
*Oleh: Rahmadi\**

**Abstrak**

Permasalahan mendasar umat Islam saat ini ketika mereka mendudukan epistemologi *bayani* sebagai representasi tunggal dan menolak penalaran yang lebih luas. Karena itulah, Al-Jabiri memandang diperlukan sikap yang lebih kritis dalam melihat sejarah dan keberanian untuk melampaui ideologi, yaitu dengan memasuki ranah epistemologi. Gambaran yang penulis peroleh, epistemologi *bayani* mendasarkan sumbernya pada teks wahyu, sementara epistemologi *irfani* pada pengalaman, dan epistemologi *burhani* pada realitas. Metode epistemologi *bayani* bersifat *qiyasyiah*, metode epistemologi *irfani* bersifat *dzauqiyah* dan *riyadhah*, sedangkan epistemologi *burhani* dengan abstraksi, argumentasi kritis, dan demonstrasi. Pendekatan yang dilakukan *bayani* adalah kebahasaan, *irfani* intuitif, dan *burhani* filosofis-saintis. Al-Jabiri mengatakan bahwa Islam yang ada pada zaman Nabi adalah Islam yang realistik. Islam yang menjawab realitas saat itu. Dengan pemahamannya ini, Al-Jabiri ingin melegitimasi epistemologi *burhani*. Wacana Alquran, menurutnya, adalah wacana nalar bukan keyakinan gnostik. Analisa Al-Jabiri ini juga menggiring kita untuk melihat wacana Islam autentik. Secara tidak langsung seakan dia mengatakan tidak ada yang autentik dari ketiga epistemologi ini. Tetapi juga dengan pemahaman bahwa Islam adalah realitas, menguatkan kecenderungannya kepada epistemologi *burhani*.

**Kata kunci:** epistemologi, *bayani*, *irfani*, *burhani*.

**A. Dasar Pemikiran**

Nama Al-Jabiri memang belum terkenal seperti pemikir-pemikir (intelektual) muslim lainnya di tanah air kita. Tetapi belakangan ini beberapa karyanya sudah diperkenalkan dan diterjemahkan oleh beberapa kalangan ke dalam bahasa Indonesia. Di antara mereka yang paling getol memperkenalkannya adalah Ahmad Baso dan Mujiburrahman yang sudah menerjemahkan beberapa karyanya ke dalam bahasa Indonesia.

Al-Jabiri, belakangan ini, sudah disejajarkan dengan pemikir-pemikir muslim lainnya; seperti Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Muhammad Imarah, Ali Abdur Raziq, dan pemikir lainnya. Karya-karyanya fokus pada permasalahan yang dihadapi bangsa Arab, yaitu persoalan tradisi yang dari sana dia memunculkan gagasan kebangkitan Arab-Islam.

---

\*Penulis adalah pengelola perpustakaan Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Darul Hijrah, Martapura.

Tulisan ini berupaya memfokuskan bahasan pada epistemologi yang dirumuskan oleh Muhammad Abid Al-Jabiri, yaitu epistemologi *bayani*, epistemologi *irfani*, dan epistemologi *burhani*, dengan rujukan utama *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi (Formasi Nalar Arab)*. Namun juga, kita tidak bisa mengabaikan bahwa proyek ambisius Al-Jabiri, bermula dari keprihatinan atas keterpurukan umat Islam (khususnya Arab). Oleh karena itu, diperlukan rekonstruksi pemikiran dengan melihat latar belakang sejarah seraya menawarkan hal-hal baru yang sebelumnya tidak mampu dijawab oleh sejarah. Dengan perkataan lain, kita harus melihat sejarah sebagai subjek, bukan hanya objek, yang dinamis, saling kritik, dialektis, bahkan saling meniadakan. Dari aksi dan reaksi inilah lahirnya tradisi yang pada gilirannya melahirkan cara berpikir yang mapan.<sup>1</sup>

Penulis melihat epistemologi yang dirumuskan Al-Jabiri, meskipun fokus pada epistemologi Arab-Islam, mampu merepresentasikan epistemologi yang berkembang di dunia Islam secara umum. Meskipun, pada sisi lain, Al-Jabiri hanya menerima epistemologi *bayani* sebagai tradisi lama yang masih relevan dan mengambil epistemologi *burhani* yang dianggapnya sebagai epistemologi baru yang berguna untuk pengembangan perspektif.<sup>2</sup>

Atas dasar inilah, maka tulisan ini penulis anggap memiliki nilai kognitif dan praktis ketika mampu diterjemahkan ke dalam tradisi kita yang tentunya berbeda dengan penerjemahan yang dilakukan oleh Al-Jabiri terhadap bangsa Arab-Muslim. Kita adalah bangsa yang memiliki latar belakang dan kecenderungan yang berbeda dengan bangsa Arab. Tetapi juga kita menginginkan kebangkitan yang memiliki akar. Di sini terlihat bagaimana negosiasi yang berlangsung dalam realitas sosial dan bagaimana merumuskannya dalam dunia ideal.

Kita tidak bisa meletakkan idealisme ke dalam dunia nyata secara sempurna, karena dunia ini dipenuhi berbagai dinamika dan perubahan, sehingga diperlukan perumusan yang berpijak pada ideologi<sup>3</sup> dan epistemologi<sup>4</sup> sekaligus. Mungkin ini yang dimaksudkan oleh Nurcholish Madjid dengan istilah “sekularisasi”, yaitu meletakkan sesuatu pada tempatnya tanpa mempertentangkannya dengan yang lain.

---

<sup>1</sup>Al-Jabiri melihat masa itu pada periode *tadwin* (kodifikasi), dimana Asy-Syafi'i, misalnya, membakukan *ra'y* dalam wilayah yang sangat sempit, karena *ra'y* itu sendiri hanya sebatas *qiyas*. Pembakuan ini, tentu saja, semakin memperkuat pertentangkannya dengan tradisi *irfani*.

<sup>2</sup>Pandangan semacam ini dilandasi semangat kaidah fiqihyah yang menyatakan “memelihara tradisi lama yang masih relevan dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik”. Penulis sendiri tidak bermaksud mengaminkan kecenderungan Al-Jabiri, hanya memetakan perspektifnya tentang epistemologi.

<sup>3</sup>Ideologi adalah tradisi yang berpijak pada teks semata dengan mengabaikan realitas.

<sup>4</sup>Sedangkan epistemologi dapat diartikan sebagai upaya melihat latar belakang historis yang tentu saja melibatkan unsur-unsur material. Bagaimana dialog yang terjadi antara teks dengan realitas, yang dalam kesempatan sekarang dikomunikasikan dengan realitas kekinian. Permasalahan ini akan terpahami setelah kita memahami epistemologi *burhani* yang dirumuskan Al-Jabiri.

Tetapi, bagi Al-Jabiri sendiri, kita tidak boleh terhenti sampai tahap ideologi. Kita harus melampauinya, yaitu dengan masuk ke ranah epistemologi. Ketika umat Islam tidak mampu membaca sosio-kultural sejarah sebuah teks, saat itulah mereka kehilangan pesan ideal yang dikandungnya. Sebuah teks dikesankan sebagai gagasan transenden yang tidak ada kaitannya dengan realitas. Inilah dasar keterpurukan umat Islam sekaligus wadah yang memfasilitasi bagi kebangkitannya jika bisa direkayasa sedemikian rupa setelah direkonstruksi akar kesalahannya.

## B. Pengertian Pengetahuan

Sebelum masuk ke pemetaan epistemologi *ala* Al-Jabiri, terlebih dahulu penulis kemukakan beberapa definisi pengetahuan dan epistemologi yang dikemukakan oleh para ahli.

Di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ilmu diartikan sebagai pengetahuan tentang suatu bidang yang disusun secara sistematis menurut metode tertentu, yang dapat digunakan untuk menerangkan gejala tertentu di bidang (pengetahuan) itu. Bisa juga diartikan sebagai pengetahuan atau kepandaian (tentang soal duniawi, akhirat, lahir, batin, dan sebagainya). Atau jika dinisbahkan kepada Tuhan berarti Maha mengetahui, sifat yang wajib bagi Allah SWT.<sup>5</sup>

Sedangkan pengetahuan adalah segala sesuatu yang diketahui, kepandaian, segala sesuatu yang diketahui berkenaan dengan hal (mata pelajaran).<sup>6</sup>

Sonny Keraf dan Mikhael Dua, selaras dengan *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, membedakan antara pengetahuan dan ilmu pengetahuan. Menurut mereka: "... pengetahuan adalah keseluruhan pemikiran, gagasan, ide, konsep, dan pemahaman yang dimiliki manusia tentang dunia dan segala isinya, termasuk manusia dan kehidupannya. Sedangkan ilmu pengetahuan adalah keseluruhan sistem pengetahuan manusia yang telah dibakukan secara sistematis".<sup>7</sup>

Definisi ini secara jelas mengungkapkan perbedaan antara pengetahuan dan ilmu pengetahuan. Pengetahuan bersifat spontan, sedangkan ilmu pengetahuan lebih bersifat sistematis dan reflektif.<sup>8</sup> Pengetahuan belum mencapai ilmu pengetahuan, sedangkan ilmu pengetahuan jelas melampaui pengetahuan, tetapi pengetahuan memiliki cakupan yang lebih luas. Amsal Bakhtiar mengatakan bahwa "ilmu adalah bagian dari pengetahuan yang terklasifikasi, tersistem dan terukur serta dapat dibuktikan kebenarannya secara empiris..."<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup>Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (edisi keempat), (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), Cet. ke-1, h. 524.

<sup>6</sup>*Ibid.*, h. 1377.

<sup>7</sup>A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), Cet. ke-4, h. 22.

<sup>8</sup>*Ibid.*

<sup>9</sup>Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), Cet. ke-14, h. 16.

Mohammad Adib menjelaskan:

Epistemologi berasal dari kata *episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu. Jadi epistemologi adalah ilmu yang membahas tentang pengetahuan dan cara memperolehnya. Epistemologi disebut juga teori pengetahuan, yakni cabang filsafat yang membicarakan tentang cara memperoleh pengetahuan, hakikat pengetahuan dan sumber pengetahuan ...<sup>10</sup>

Secara harfiah, epistemologi berarti teori pengetahuan.<sup>11</sup> Sudarminta mengemukakan hal yang serupa. Epistemologi diambil dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang berarti perkataan, pikiran, ilmu. "Kata "episteme" dalam bahasa Yunani berasal dari kata *epistamai*, artinya mendudukkan, menempatkan atau meletakkan. Maka, harfiah *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk "menempatkan sesuatu dalam kedudukan setepatnya."<sup>12</sup>

Jalaluddin mengemukakan bahwa pengetahuan diperoleh melalui pengalaman, sedangkan ilmu pengetahuan: "diperoleh melalui pendekatan ilmiah,, yakni melalui "penyelidikan yang sistematis, terkontrol dan bersifat empiris atas suatu relasi fenomena alam".<sup>13</sup>

Penulis merasa cukup dengan pengertian etimologis sebagaimana dikutip di atas. Selanjutnya akan disambung dengan konsep yang dirumuskan oleh Al-Jabiri.

Al-Jabiri adalah seorang pemikir kontemporer asal Maroko. Dia sangat fokus pada kritik nalar Arab, sehingga mega proyek kebangkitan Islam yang dicanangkannya disebutnya 'kritik nalar Arab' (*naqd al-'aql al-'Arabi*). Istilah nalar yang digunakannya bermakna pemikiran dan perangkat yang memproduksi pemikiran tersebut.<sup>14</sup> Selanjutnya, Al-Jabiri, menyamakan antara nalar dengan epistemologi. Epistemologi dalam konteks nalar Arab adalah "pemikiran Arab dalam posisinya sebagai perangkat untuk menelurkan produk-produk teoritis, dan bukan produk pemikiran itu sendiri".<sup>15</sup>

Al-Jabiri, dengan merujuk kepada perbedaan yang dilakukan Lalande, membedakan antara nalar pembentuk atau aktif (*al-'aql al-mukawwin aw al-fa'il*) dengan nalar terbentuk atau dominan (*al-'aql al-mukawwan aw As-*

---

<sup>10</sup>Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), Cet. ke-3, h. 74.

<sup>11</sup>Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 16. Lihat juga Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, diterjemahkan oleh Yudi Santoso dengan judul *Kamus Filsafat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), h. 286.

<sup>12</sup>J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 18.

<sup>13</sup>Jalaluddin, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), h. 83.

<sup>14</sup>Muhammad Abed Al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dengan judul *Formasi Nalar Arab*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2014), h. 23. Menurut Al-Jabiri, istilah pemikiran berarti produk pemikiran itu sendiri, sedangkan nalar adalah perangkat untuk menghasilkan pemikiran tersebut sebagaimana dikutip di atas.

<sup>15</sup>*Ibid.*, h. 27.

sa'id).<sup>16</sup> Kemudian dia menjelaskan maksud nalar pembentuk dan nalar terbentuk:

... Yang pertama adalah aktifitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menelaah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Dengan kata lain, nalar aktif adalah naluri yang dengannya manusia mampu menarik asas-asas umum dan niscaya, berdasar pemahamannya terhadap hubungan antara segala sesuatu. Di seluruh manusia nalar ini sama. Sedang nalar kedua, nalar dominan, adalah sejumlah "asas dan kaidah yang kita jadikan pegangan dalam berargumentasi (*istidlal*)" ...<sup>17</sup>

Jika kami mengadopsi pembedaan ini, maka bisa dikatakan bahwa yang kami maksud dengan "nalar Arab" adalah nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan*) yakni sejumlah asas dan kaidah yang dimunculkan kebudayaan Arab untuk mereka yang terkait dengannya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan atau sebagai sistem epistemik yang tidak bisa mereka elakkan. Adapun nalar pembentuk merupakan karakteristik yang membedakan manusia dari binatang yang dalam istilah orang-orang dulu disebut dengan "*al-quwwah an-natiqah*" ...<sup>18</sup>

Inilah konteks epistemologi Al-Jabiri yang harus dipahami, yaitu bahwa epistemologi itu hadir dari kebudayaan Arab-Islam. Berikut penulis uraikan epistemologi yang dirumuskan oleh Al-Jabiri, yaitu:

### C. Epistemologi Bayani

Proses kodifikasi bahasa Arab berlangsung bersamaan dengan periode *tadwin*. Bertambahnya wilayah kekuasaan Islam menyebabkan pencampuran atau masuknya dialek yang tidak lagi murni Arab, sementara orang-orang Arab murni<sup>19</sup> menjadi minoritas di tengah-tengah masyarakat muslim. Latar belakang ini, menurut Al-Jabiri:

... ikut berperan dalam menjaga kesinambungan satu pola pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'an secara langsung. Selain itu, ia juga berperan

---

<sup>16</sup>*Ibid.*, h. 28.

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>*Ibid.*, h. 29.

<sup>19</sup>Orang-orang Arab murni diidentikkan dengan Arab Badui. Mereka hidup di pedalaman semenanjung Arab dengan cara berpindah-pindah. Namun, menurut Hitti, cara hidup mereka yang suka mengembara atau berpindah-pindah itu bukan dimaksudkan untuk pengembaraan semata, melainkan juga sebagai adaptasi terhadap alam. Mereka berpindah menuju padang rumput untuk menggembalakan ternak-ternaknya. Hal itu tidak hanya membutuhkan kemampuan, tetapi juga pengetahuan: "Penghidupan di padang pasir berarti suatu penyesuaian hidup secara pantas dan sabar dalam keadaan alam yang serba sulit". Philip K. Hitti, *The Arabs, A Short History*, diterjemahkan oleh Usuludin Hutagalung dan O.D.P. Sihombing dengan judul *Sejarah Ringkas Dunia Arab*, (Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001), h. 8.

besar dalam mensuplai masyarakat Islam dengan satu bentuk bahasa yang tunggal dan kapabel untuk dipelajari secara ilmiah.<sup>20</sup>

Dengan peran yang dimainkan Arab Badui, maka Al-Jabiri menyimpulkan bahwa Arab Badui merupakan pembentuk dunia Arab. Arab Badui merupakan suku bangsa Arab yang masih murni dan belum terkontaminasi oleh tradisi luar. Karena itulah bahasa mereka dijadikan rujukan dan otoritas tunggal atas pemahaman teks agama (Alquran dan hadis).

Al-Jabiri memulai bahasannya dengan mengemukakan posisi bahasa Arab bagi orang Arab. Bahasa Arab merupakan bahasa prioritas orang-orang Arab. Mereka sangat mencintai bahasa Arab bahkan sampai tahap mensakralkannya. "Mereka memandang otoritas yang ada dalam bahasa Arab tidak hanya mengekspresikan kekuatan bahasa tetapi juga kekuatan mereka".<sup>21</sup>

Ketika kita mempelajari agama Islam, sebagai agama yang lahir di Arab, tidak bisa melepaskan bahasa Arab dari pemahaman tersebut. Bahkan Alquran sendiri mengklaim sebagai kitab berbahasa Arab,<sup>22</sup> yang ketika dialihkan ke dalam bahasa lain maka akan mengalami penyimpangan-penyimpangan.<sup>23</sup>

... Seperti dikemukakan oleh para pakar *ushul fiqh* "bahasa Arab adalah bagian dari esensi Al-Qur'an." Dan kita bisa memahami sejauh mana signifikansi dasar-dasar *ushul* ini dalam Islam, jika kita melihat betapa besar peran yang dimainkan bahasa Arab dalam kajian dan pembahasan-pembahasan Islam, baik akidah maupun syariah. Kebanyakan dari pertentangan mazhab, baik teologi maupun *fiqh*, ujung-ujungnya kembali pada persoalan bahasa, karena bahasa Arab menyediakan banyak kata dan kata itu mengandung banyak makna, di samping juga diversitas struktur bahasa dalam bahasa Arab.<sup>24</sup>

Aktivitas ilmiah pertama yang dilakukan nalar Arab adalah "mengumpulkan bahasa Arab dan menetapkan kaidah-kaidah kebahasaan". Dari sinilah berangkatnya aktivitas ilmiah lainnya.<sup>25</sup> Titik tolak ini tidak terelakkan, karena itulah Abu Zaid mengatakan bahwa tradisi Arab adalah

---

<sup>20</sup>Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 61.

<sup>21</sup>*Ibid.*, h. 110.

<sup>22</sup>Cari ayat Alqurannya

<sup>23</sup>*Ibid.*, h. 111.

<sup>24</sup>*Ibid.* *Bidayah Al-Mujtahid wa Nihayah Al-Muqtashid* karya Ibnu Rusyd di bidang fikih merupakan contoh yang sangat baik untuk melihat dasar perbedaan para *fuqaha* dalam memahami bahasa Arab. Meskipun bukan itu satu-satunya persoalan yang menyebabkan perbedaan di antara para *fuqaha*, tetapi bahasa Arab merupakan persoalan yang sangat penting dan paling banyak menjadi faktor perbedaan di antara mereka.

<sup>25</sup>*Ibid.*

tradisi teks.<sup>26</sup> Tradisi yang berakar dari Arab Badui sebagai bahasa yang dinilai masih murni.

Dengan mengutip Herder, Al-Jabiri belajar dan memahami “bahwa bahasa bukan sekedar alat berpikir, tetapi juga model yang di dalamnya pemikiran terbentuk”.<sup>27</sup> Pernyataan ini menjelaskan kepada kita bahwa kita mulai berpikir dari bahasa masyarakat kita, selanjutnya bahasa itu menjadi representasi pemikiran kita. Karena, bagaimana kita berbahasa maka sebatas itulah pemikiran kita. Atau dengan istilah lain, pemikiran kita dibatasi oleh bahasa yang kita gunakan.<sup>28</sup>

Sampai di sini, Al-Jabiri mengukuhkan bahasa Arab Badui sebagai pembentuk nalar Arab. Para ahli bahasa ataupun gramatika klasik tidak merujuk kepada bahasa Alquran melainkan kepada kosakata Arab Badui, sehingga ketika terjadi perselisihan di antara mereka, mereka harus merujuk kepada syair-syair Badui.<sup>29</sup>

Ketika Al-Jabiri masuk ke wilayah peradaban Islam, dia mengatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fikih (*hadharah al-fiqh*), baik dilihat dari segi kuantitas ataupun kualitas.<sup>30</sup> Dari segi kuantitas, jumlah dan penyebaran fikih adalah yang paling besar dan berpengaruh. Sedangkan dari segi kualitas, fikih adalah produk murni Arab Islam.<sup>31</sup>

Al-Jabiri menguatkan apa yang dikemukakannya (signifikansi fikih dalam kebudayaan Arab Islam) dengan beberapa argumentasi:

*Pertama*, “*fiqh* adalah disiplin yang di sana bertemu berbagai jenis spesialisasi sebelum, selama dan setelah era kodifikasi”.<sup>32</sup> Aktivitas fikih yang berlangsung selama tiga abad pertama hijriah sangat kreatif dan tanpa batas. Semua spesialis terlibat di dalamnya.<sup>33</sup>

*Kedua*,

Di sisi lain, dengan mengecualikan Syiah yang memiliki *fiqh* tersendiri yang diwarisi dari imam-imam mereka, perbedaan mazhab dalam *fiqh* tidak selamanya tunduk di bawah perbedaan teologis dan ikatan-ikatan politis. Namun sebaliknya, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah dan Salafiyun, semuanya masuk dan berpartisipasi dalam mazhab-mazhab *fiqh* dengan

---

<sup>26</sup>Pandangan Abu Zaid ini dapat dilihat secara lengkap dalam karyanya, Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum An-Nashsh Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 2001).

<sup>27</sup>Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 113.

<sup>28</sup>Bahasa Arab sendiri, jika dilihat dari segi sejarahnya, tidak menggunakan titik dan harakat. Sehingga untuk mengetahui pembacaan yang benar harus merujuk kepada bahasa tutur.

<sup>29</sup>Lihat *Ibid.*, h. 126-127.

<sup>30</sup>Pernyataan ini dibuat Al-Jabiri dari pertimbangan produk pemikiran yang dominan. Peradaban Eropa sekarang adalah peradaban ilmu dan teknik. Peradaban Yunani dulu adalah peradaban filsafat.

<sup>31</sup>*Ibid.*, h. 142-143.

<sup>32</sup>*Ibid.*, h. 144.

<sup>33</sup>*Ibid.*

berusaha menjadikan mazhab *fiqh* lebih unggul dari mazhab-mazhab lainnya ...<sup>34</sup>

### *Ketiga,*

Di samping itu juga terdapat fenomena lain yang menegaskan kekuatan dan independensi *fiqh* dalam kebudayaan Arab Islam yang harus kita catat di sini. "Tradisi kuno pra-Islam (*al-mauruts al-qadim*) yang dihadapi Islam pada tingkat akidah tidak memiliki pengaruh apa pun pada tingkat syariah. Sejarah tidak mencatat pertentangan atau perselisihan antara 'undang-undang kuno pra-islam' dengan 'syariat Islam', dan juga tidak mencatat adanya pengaruh 'undang-undang kuno' dalam undang-undang Islam ... Syariat Islam, yang awal perkembangan hingga perkembangan selanjutnya tetap Islami, menggantikan undang-undang kuno di seluruh wilayah yang diduduki Islam..."<sup>35</sup>

Al-Jabiri membedakan antara fikih aplikatif (*'amali*) dan fikih teoritis (*nazhari*). Pada masa Nabi sampai akhir pemerintahan Bani Umayyah, fikih lebih bersifat aplikatif dan praktis.<sup>36</sup> "... Adapun setelah itu, diawali dari era kodifikasi, *fiqh* dihasilkan lebih dari teori dan asumsi ketimbang dari realitas dan aktifitas..."<sup>37</sup>

Tidak kalah pentingnya dari kajian fikih adalah ushul fikih, sebuah disiplin ilmu untuk menghasilkan hukum. "...ilmu yang bisa digunakan untuk mengkaji tata aturan hukum di negara mana pun dan kapan pun..." sebuah disiplin ilmu yang tidak kita temukan dalam kebudayaan manapun sebelumnya.<sup>38</sup>

Asy-Syafi'i adalah orang yang pertama kali<sup>39</sup> merumuskan *bayan* pada 'tingkat hubungan antara konstruksi dan makna khususnya dalam teks keagamaan', dimana pada masa dia hidup, perumusan *bayan* pada tingkat *nahw* dan makna (kamus bahasa) telah sempurna. Hal itu dilakukan oleh Asy-Syafi'i sebagai cara untuk membatasi terjadinya kekacauan yang turut menyerang wilayah syari'ah.<sup>40</sup>

Selanjutnya Syafi'i mengklasifikasi dan menetapkan aspek-aspek *bayan* dalam wacana Al-Qur'an dan membaginya menjadi lima: *pertama*, titah yang dijelaskan oleh Allah untuk makhluk-Nya secara tekstual yang tidak membutuhkan *ta'wil* atau penjelasan karena telah jelas dengan sendirinya. *Kedua*, titah yang dijelaskan oleh Allah kepada makhluk-Nya secara tekstual

---

<sup>34</sup>*Ibid.*

<sup>35</sup>*Ibid.*, h. 145.

<sup>36</sup>*Ibid.*, h. 145.

<sup>37</sup>*Ibid.*, h. 145-146.

<sup>38</sup>*Ibid.*, h. 147-148. Ini adalah mengokohkan argumentasi Al-Jabiri untuk mendukung dan meyakinkan pernyataannya sebelumnya tentang keotentikan fikih dan ushul fikih sebagai produk murni bangsa Arab-Muslim.

<sup>39</sup>Sebagian ahli ada yang mengatakan bahwa *Ushul Fiqh* pertama kali dirumuskan Abu Yusuf, tetapi karyanya itu musnah bersama dengan penghancuran kota Baghdad oleh tentara Mongol. Penulis tidak berpretensi membuktikan kebenaran perkiraan itu.

<sup>40</sup>*Ibid.*, h. 153-154.

namun membutuhkan penyempurnaan dan penjelasan, dan fungsi ini dipenuhi oleh sunnah Nabi. *Ketiga*, titah yang ditetapkan Allah dalam kitab-Nya dan titah itu dijelaskan oleh nabi-Nya. *Keempat*, sesuatu yang tidak disebutkan Al-Qur'an namun dijelaskan oleh Nabi sehingga memiliki kekuatan sebagaimana titah sebelumnya sebab dalam kitab-Nya Allah memerintahkan agar mentaati rasul-Nya. *kelima*, apa yang Allah mewajibkan hamba-Nya untuk berijtihad, dan cara untuk sampai ke sana adalah dengan memahami bahasa Arab dan stilistika ungkapan dan membangun pemikiran berdasar *qiyas*, menganalogikan suatu kasus yang tidak ada ketentuannya dalam teks atau pun khobar kepada 'suatu keputusan hukum yang telah ada' yang didasarkan pada teks, khobar atau ijmak. Dari sini kemudian ditetapkan aturan umum yang membingkai pikiran dan membatasi wilayah gerakannya. Dalam hal ini Syafi'i berkata "tidak seorang pun berhak mengatakan tentang halal dan haramnya sesuatu kecuali dari perspektif ilmu. Dan perspektif ilmu ini adalah informasi dari kitab dan sunnah, ijmak atau *qiyas*."<sup>41</sup>

Lima klasifikasi yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i ini sama sekali tidak memberikan ruang bagi akal untuk bergerak secara mandiri. Dengan demikian, *qiyas* tidak bisa dikatakan sebagai *ar-ra'y*, karena ia bergerak dalam sirkulasi teks dan tidak boleh keluar darinya. *Qiyas* adalah proses yang dilakukan berdasarkan dalil, yaitu informasi dari Alquran ataupun sunnah dengan mencari titik temu dari kasus yang berbeda.<sup>42</sup> Dengan pemikirannya ini, Asy-Syafi'i menunjukkan signifikansi fikih bagi masyarakat dan menunjukkan signifikansi *ushul fiqh* bagi akal.<sup>43</sup>

Berbeda dari Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, sebagaimana diuraikan Al-Jabiri, berpandangan tentang posisi akal atau *ar-ra'y*. Bagi Abu Hanifah akal merupakan legislator bagi suatu permasalahan. Dia pernah menolak hadis yang tidak sejalan dengan akalnya. Selain itu, "dalam mencari solusi-solusi *fiqhiyah* Abu Hanifah dikenal berusaha menghilangkan kesulitan yang dihadapi seseorang terhadap suatu hukum syar'i, karena suatu kondisi tertentu".<sup>44</sup>

Al-Asy'ari dengan *Al-Ibanah*-nya, seperti halnya Syafi'i dengan *Ar-Risalah*-nya, ingin menunjukkan pokok-pokok masalah yang dikandung kitabnya itu. Mereka mendasarkan pendahuluan karyanya dengan ayat-ayat Alquran yang dipilih sebagai pengantar apa yang hendak dijelaskan.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, h. 154-155.

<sup>42</sup>*Ibid.*, h. 157.

<sup>43</sup>*Ibid.*, h. 158.

<sup>44</sup>*Ibid.*, h. 158-160. Untuk kutipan yang terakhir penulis contohkan. Misalnya, seorang laki-laki bersumpah untuk berhubungan badan pada siang hari, padahal waktu itu bulan puasa. Dia terperangkap dalam dua kesulitan, yaitu kewajiban melaksanakan puasa dan kewajiban melaksanakan sumpahnya yang berarti melakukan sesuatu yang diharamkan di bulan puasa. Maka Abu Hanifah berfatwa agar mereka (suami-istri) melakukan perjalanan, sehingga diperbolehkan untuk tidak berpuasa dan selanjutnya boleh melakukan hubungan badan di siang hari.

<sup>45</sup>*Ibid.*, h. 171.

Metode yang digunakan oleh Al-Asy'ari sama dengan yang digunakan oleh Asy-Syafi'i:

..."Perkataan yang kami kemukakan, agama yang kami anut adalah berpegang kepada kitabullah, dan sunnah Nabi Muhammad, dan apa yang diriwayatkan dari sahabat dan tabi'in dan imam-imam hadist. Dengan berpegang kepada semua itu kita akan terjaga dari kesalahan. Dan dengan menyuarakan apa yang dikemukakan Abu 'Abdullah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, semoga Allah meninggikan derajatnya, sedang mereka yang menentang perkataannya berarti mereka adalah orang-orang yang menyimpang."<sup>46</sup>

Kutipan di atas menunjukkan bagaimana sikap yang ditunjukkan oleh Al-Asy'ari yang pada awalnya beraliran Mu'tazilah kemudian pada akhirnya memilih metode yang digunakan oleh para *fuqaha'* dan *muhadditsin*.

Menurut Al-Jabiri, pada sisi lain, risalah Ar-Rasi<sup>47</sup> sebanding dengan karya Asy-Syafi'i tetapi memiliki konsentrasi yang berbeda.<sup>48</sup>

Dalam pengantar risalah yang telah disebutkan di atas, imam al-Rasi mengatakan bahwa "ibadah terbagi ke dalam tiga aspek, *pertama* mengenal Allah (*ma'rifatullah*), *kedua* mengetahui apa yang diridhai dan dibenci oleh Allah, dan *ketiga* mengikuti apa yang diridhai dan menjauhi apa yang dibenci ... dan tiga ibadah ini merupakan tiga argumentasi Tuhan terhadap hamba, yaitu: akal, kitab dan rasul. Argumentasi akal adalah dengan mengetahui yang disembah, argumentasi kitab adalah dengan mengetahui penyembahan (*ta'abbud*), dan argumentasi rasul adalah dengan mengetahui cara beribadah. Akal adalah *ashl* bagi dua argumentasi terakhir karena keduanya diketahui dengan akal. Selanjutnya ijmak adalah hujjah keempat yang mencakup ketiga argumentasi dan ketiganya kembali kepadanya..."<sup>49</sup>

... *Ashl* bagi kitab adalah ayat-ayat *muhkam* dimana disana tidak terjadi perselisihan dan *ta'wil*-nya tidak menyimpang dari *tanzil*-nya, sedang *far'* bagi kitab adalah ayat *mutasyabih* dimana ia harus dikembalikan kepada *ashl* dimana para ahli tafsir tidak berbeda pendapat tentangnya. *Ashl* sunnah yang disampaikan oleh Rasul adalah apa yang disepakati oleh para pemikir, sedang *far'* adalah segala yang datang dari Rasul dan sahabat yang diperselisihkan. Dengan demikian seluruh *khobar* Nabi yang di sana terjadi perbedaan pendapat, harus dikembalikan kepada *ashl al-kitab*, akal dan ijmak.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup>*Ibid.*, h. 173.

<sup>47</sup>Adalah karya Al-Qasim ibn Ibrahim ibn Isma'il Ar-Rasi yang berjudul *Ushul Al-'Adl wa At-Tauhid*. Dia salah satu pemimpin kelompok Syi'ah Zaidiyah yang hidup sezaman dengan Abu Hudzail Al-Alaf. Corak pemikirannya tidak berbeda dengan Mu'tazilah. *Ibid.*, h. 176. Dengan alasan itulah Al-Jabiri mengulas pandangannya tentang legislasi akal.

<sup>48</sup>*Ibid.*, h. 176-177.

<sup>49</sup>*Ibid.*, h. 177.

<sup>50</sup>*Ibid.*, h. 177-178.

Dengan uraian ini Al-Jabiri ingin menunjukkan dua poin penting dalam membandingkan proyek Asy-Syafi'i dengan Ar-Rasi. *Pertama*, adanya kemiripan antara proyek Asy-Syafi'i dengan Ar-Rasi, yaitu bahwa mereka hendak melakukan legislasi terhadap legislator (=akal) dalam wilayahnya masing-masing. Yang berbeda dari mereka hanya urutannya.

*Kedua*, keharusan mengembalikan *far'* kepada *ashl*, baik berkaitan dengan pemahaman terhadap kitab, penetapan sunnah, ijmak atau akal.<sup>51</sup>

Jika merujuk kepada metode yang ditunjukkan oleh Ar-Rasi, kita akan menemukan hal yang serupa diterapkan oleh Al-Asy'ari. Bahkan, menurut Al-Jabiri, "para pengikut Abu Hasan al-Asy'ari secara total menyerap metode Mu'tazilah, bahkan perhatian Asy'ariyah untuk melakukan teorisasi berdasar metode ini lebih mendalam dan luas..."<sup>52</sup>

Al-Jabiri melanjutkan bahwa tujuan utama dari model penalaran ini (*qiyas*) adalah untuk mengalahkan argumentasi lawan-lawan mereka, seperti Manawiah, dan yang lainnya. *Qiyas* yang dimaksud adalah menjadikan realitas inderawi sebagai *ashl* realitas transenden sebagai *far'*.<sup>53</sup>

Perbedaan yang mendasar antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah adalah bahwa golongan Mu'tazilah memandang premis-premis rasional yang menjadi landasan mereka bersifat niscaya, sementara golongan Asy'ariyah mengingkari keniscayaan rasional. Keniscayaan itu hanya pada wahyu, karena hanya wahyu yang bisa memberikan kepastian dan ketetapan hukum.<sup>54</sup> Hal ini jelas dan semakin menguatkan analisa Al-Jabiri tentang premis-premis yang digunakan masing-masing pihak sekaligus mendudukkan legislasi akal dan wahyu.

Sebenarnya, sebelum para *fuqaha'* ataupun teolog merumuskan *qiyas*, ia telah dirumuskan oleh ahli gramatika (*nahw*):

Buku-buku yang mengulas tentang kisah hidup (biografi) pada ahli gramatika (*nuhat*) menyebutkan bahwa 'Abdullah bin Ishaq al-Hadrami (w. 117 H) adalah orang yang mula-mula merumuskan gramatika (*nahwu*), menetapkan *qiyas*, dan menjelaskan kausa (*'ilal*) dan 'sangat teliti dalam mengupas *qiyas'*. Dalam buku itu juga dijelaskan bahwa Khalil ibn Ahmad (w. 175 H) bertindak "mengoreksi *qiyas* dan mengeluarkan masalah-masalah gramatika dan kausanya". Sedangkan Sibawaihi yang wafat tahun 180 H, dari buku yang dia tulis terlihat bahwa *qiyas* dalam *nahwu* pada masa kehidupannya telah menjadi mekanisme berpikir, bahkan olahraga pemikiran, untuk menghasilkan produk teoritis dalam wilayah *nahwu*.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup>*Ibid.*, h. 178.

<sup>52</sup>*Ibid.*

<sup>53</sup>*Ibid.*, h. 181. Penerapan metode ini sangat terasa ketika Al-Asy'ari menjelaskan teorinya tentang sifat Tuhan.

<sup>54</sup>*Ibid.*, h. 182. Sebagaimana pernah kita bahas pada tulisan lain tentang metode yang ditempuh oleh golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Mereka sama-sama menempuh pemikiran rasional, tetapi memberikan porsi yang berbeda.

<sup>55</sup>*Ibid.*, h. 184.

Hal ini menunjukkan bahwa ahli gramatika dan bahasa lebih dahulu melakukan *qiyas* secara sadar. “Sebab, jika *fiqh* untuk pertama kalinya dibangun berdasar *naql* (Al-Qur’an dan hadist), maka *nahwu* sejak semula dibangun berdasarkan *qiyas*...”<sup>56</sup>

Lebih jauh lagi, kita dapat lihat pengaruh *nahw* terhadap fikih, dimana *nahw* dihadirkan secara sadar dalam mencari solusi permasalahan *fiqhiyah*. Dengan mempelajari dan memahami *nahw* akan memudahkan dalam memahami masalah-masalah fikih.<sup>57</sup>

*Ushul Fiqh* lebih menggambarkan lagi bagaimana posisi *nahw* menderivasikan dirinya:

“*Tanzil al-furu’ al-fiqhiyah ‘ala al-qawa’id al-nahwiyah*” (menderivasikan cabang-cabang *fiqh* kepada kaidah-kaidah *nahwu*). Dengan kata lain “menderivasikan *ushul nahwu* kepada *ushul fiqh*, kemudian menderivasikan konsep-konsep *nahwu* kepada prinsip-prinsip teologis, dan menderivasikan prinsip-prinsip teologis kepada kaidah-kaidah *nahwu* ... itulah ungkapan terbaik yang menggambarkan realitas mendasar dalam kebudayaan Arab Islam, realitas ketumpang-tindihan dan saling menyempurnakan antara *nahwu*, *fiqh* dan teologi pada tingkat metode, bahkan pada tingkat legislasi akal.<sup>58</sup>

Sifat saling terkait dan melengkapi tidak hanya terbatas pada *nahw*, fikih, dan teologi. Tetapi juga ilmu *al-bayan* (cabang dari *balaghah*). Dalam tradisi jahiliyah memang lazim melakukan penalaran *istidlal* dengan istilah-istilah tertentu (*tasybih*).<sup>59</sup> Misalnya, ungkapan laut untuk menyifati seseorang yang punya pengetahuan mendalam, singa untuk orang yang pemberani, dan lain-lain. *Tasybih* sangat banyak digunakan oleh orang-orang Arab untuk mengungkapkan “kemuliaan, keutamaan dan posisi *tasybih* dalam *balaghah* dalam setiap pembicaraan.”<sup>60</sup>

Al-Jurjani mengatakan rahasia kemukjizatan *tasybih* ketika dia menguraikan syarat-syarat *bayani* dan *balaghah* dengan menyatakan “*tasybih* adalah kreasi yang menuntut tabiat dan pandangan yang bagus, lembut dan cermat, dengan menghimpun berbagai hal yang tercerai-berai dan berbeda-beda dalam satu ikatan, dan mengikat berbagai hal yang berbeda dengan ikatan afinitas dan sistemik. Sebuah kreasi tidak memiliki nilai kehebatan, sebuah penuturan tidak memiliki kelebihan kecuali jika memiliki kecermatan pemikiran dan ketelitian pandangan dan tidak memuat pikiran yang tidak dibutuhkan keduanya, dan keduanya tidak menuntut semua itu kecuali karena upaya mewujudkan keserasian atas berbagai hal yang berbeda”. Selanjutnya

---

<sup>56</sup>*Ibid.*, h. 185.

<sup>57</sup>Sekali lagi penulis katakan bahwa *Bidayah Al-Mujtahid wa Nihayah Al-Muqtashid* karya Ibnu Rusyd memberikan banyak contoh tentang perbedaan pendapat *fuqaha’* di bidang fikih yang berakar pada perbedaan kebahasaan.

<sup>58</sup>*Ibid.*, h. 190.

<sup>59</sup>*Ibid.*, h. 190-191.

<sup>60</sup>*Ibid.*, h. 191-193.

dia mengatakan “ketahuilah saya tidak mengatakan kepada anda bahwa ketika sesuatu yang tidak memiliki kedekatan spesia dibentuk menjadi kesatuan berarti ia benar dan baik, namun kami mengatakan hal itu bisa terwujud setelah dipenuhinya satu ketentuan dan syarat yaitu bahwa antara dua hal yang berbeda spesia itu secara penampakan memiliki unsur keserupaan yang benar dan masuk akal, dan adanya jalan atau metode untuk menjadikan keduanya serasi dan menjadi susunan selaras.”<sup>61</sup>

Uraian di atas menjelaskan bagaimana sistem pengetahuan *bayani* dibangun, yaitu “berdasar pada hubungan *far'* dengan *ashl*, yakni berdasar mekanisme yang sama seperti yang mendasari *bayan* Arab (*tasybih*)”.<sup>62</sup>

... nalar *bayani* terdapat dalam kajian ilmu kebahasaan, nahwu, fiqih (yurisprudensi Islam), teologi (ilmu kalam) dan ilmu balaghah. Nalar *bayani* bekerja dengan menggunakan mekanisme yang sama berangkat dari dikotomi antara *lafazh/al-ma'na*, *al-ashl/al-far'* dan *al-jauhar/al-'ardh*.<sup>63</sup>

Benang merah ini yang menjadi dasar epistemologi *bayani*, yaitu bahwa epistemologi *bayani* berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan realitas, pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara analogis pula.<sup>64</sup> Epistemologi *bayani* sampai saat ini masih beroperasi dalam nalar Arab. Titik tolak ini yang menjadi dasar argumentasi masing-masing pihak (Mu'tazilah dan Ahlussunnah), yang disebut Al-Jabiri legislasi bagi legislator.

Sebagai penjelasan terakhir, kembali penulis kutip prinsip-prinsip epistemologis yang mendasari tradisi *bayan* di Timur.

*Pertama*, prinsip “*Infishal*” (“keterputusan” dan “ketaksalingberhubungan”), yang dibangun dari teori atomisme (*al-jauhar al-fard*) yang dilontarkan oleh Mu'tazilah dan kemudian diadopsi oleh aliran Asy'ari. Teori ini menyatakan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta secara substansial bersifat terputus-putus...

*Kedua*, prinsip yang mendasari dunia *bayan*, baik Mu'tazilah maupun Asy'ari, adalah prinsip *tajwiz* (“keserbamungkinan” atau *admissibility*). Karena segala sesuatu diyakini berasal dari Tuhan, dan karena kehendak dan kekuasaan Tuhan itu tidak terbatas dan tidak ada satupun yang membatasinya, maka “secara logika” dimungkinkan untuk mengakui bahwa Allah bisa saja mengumpulkan antara dua hal yang bertentangan dan berkontradiksi ...

*Ketiga*, prinsip *qiyas* (analogi) yang berfungsi sebagai perangkat metodologis dalam tradisi *bayan*, yaitu menganalogikan satu cabang hukum

---

<sup>61</sup>*Ibid.*, h. 193. Dalam konteks teologi berarti mengkiaskan yang gaib kepada yang inderawi. Ini yang dilakukan oleh Al-Asy'ari ketika membicarakan sifat Tuhan.

<sup>62</sup>*Ibid.*, 197.

<sup>63</sup>M. Faisol, “Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid Al-Jabiri”, dalam Khoirul Faizin dan Wasid, *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia*, (Surabaya: Pustaka Idea, 2012), h. 23.

<sup>64</sup>Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dengan judul *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 73.

dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fiqih. Atau menganalogikan dunia Ketuhanan yang transenden dengan dunia manusia yang riil (dikenal dengan sebutan “*istidlal bi al-syahid ala al-gha’ib*) sebagaimana berlaku dalam tradisi kalam.<sup>65</sup>

Kutipan terakhir ini, menurut hemat penulis, sudah menyempurnakan penjelasan panjang sebelumnya; apa epistemologi *bayani*, sumber dan metodologinya, dan objeknya.

#### **D. Epistemologi Irfani**

Setelah memahami epistemologi *bayani*, maka kita pun memasuki wilayah lainnya yang sebenarnya masih terkait dengan sistem pengetahuan sebelumnya. Bahwa aktivitas nalar Arab tidak sebatas pada wilayah *bayani* saja, tetapi juga mengakomodasi pemikiran pra-Islam yang kaya dan luas yang membentuk wilayah tersendiri yang khas dan sekaligus tumpang tindih.<sup>66</sup>

Bagaimana dan dengan apa, rasionalitas dalam *bayan* Arab dan teologi Islam didefinisikan? Sebenarnya, *bayan* Arab dalam keberadaannya sebagai ‘teologi’ Islam, dengan kata lain sebagai wacana Arab tentang akidah Islam, bukan bermula dari para teolog yang menolak akidah-akidah kuno pra Islam – yang termasuk bagian dari tradisi kuno pra Islam sebagaimana telah kami kemukakan sebelumnya – namun *bayan* Arab dalam pengertian ini menemukan titik permulaannya, dan pada saat yang sama juga tingkatnya yang paling tinggi dan sempurna, dalam Al-Qur’an. Dengan demikian, rasionalitas dalam *bayan* Arab pertama kali terdefiniskan dalam ‘*kalam*’ Al-Qur’an, yakni dalam dialektika antara yang rasional dengan yang irasional dalam wacana Al-Qur’an.<sup>67</sup>

Alquran menggambarkan dialektika yang rasional dan irasional dengan representasi tauhid dan syirik. Keduanya selalu berada dalam pertentangan dan pertarungan yang abadi, dari Adam hingga Muhammad. Para Nabi dan Rasul diutus untuk menegakkan agama tauhid. Rasional yang direpresentasikan dengan tauhid dibatasi oleh yang irasional. Akidah syirik mengandung kontradiksi yang tidak bisa diterima oleh akal. Misalnya, ungkapan Alquran yang mengatakan seandainya ada Tuhan selain Allah, niscaya alam ini akan hancur (lihat QS. Al-Anbiya/21: 22). Dengan perspektif ini Al-Jabiri mengatakan bahwa “perjuangan para Nabi dan Rasul adalah perjuangan untuk menyebarkan wacana “akal” dan kelebihanannya dari wacana “irasional”, yang tercerminkan dalam syirik”.<sup>68</sup>

Agama yang ada saat Alquran diturunkan ada empat, yaitu Yahudi, Nasrani, Majusi, dan *Shabi’ah*. Semuanya sudah mengalami penyimpangan.

---

<sup>65</sup>Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 121-122.

<sup>66</sup>Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 201.

<sup>67</sup>*Ibid.*, h. 202.

<sup>68</sup>*Ibid.*, h. 203.

Penyimpangan itu merupakan jalan mulus menuju irasionalitas. Itulah maksud Alquran bahwa mereka semula diberikan ilmu (lihat QS. Al-Jasiyah/45: 16-17), lalu mereka tersesat lantaran merubah isi Al-Kitab. Misalnya, mereka menjadikan patung-patung sebagai mediator untuk mendekatkan diri kepada Allah; mereka mengatakan Uzair adalah anak Allah dan menjadikan para rahib sebagai Tuhan selain Allah (lihat QS. At-Taubah/9: 29-30).<sup>69</sup>

Orang-orang musyrik digambarkan sebagai orang yang tidak berakal. Cerita Alquran tentang keingkaran umat terdahulu merupakan wacana yang harus diambil pelajaran, agar memberikan manfaat. Sebab Allah menjadikan sejarah agar manusia bisa mengambil pelajaran darinya.<sup>70</sup> Karakter wacana 'akal' pada umat nabi Ibrahim di masa lalu, tidaklah berbeda dengan karakter wacana yang menentang 'irasionalitas' dengan logika pengalaman dan akal, namun melalui model *bayani*...<sup>71</sup> Misalnya, Allah berfirman:

*Hai manusia, telah dibuat perumpamaan maka pelajarilah perumpamaan itu. Sesungguhnya segala yang kalian seru selain Allah sekali-kali tidak pernah bisa menciptakan seekor lalat walau mereka bersatu untuk menciptakannya. Dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, tiadalah mereka dapat merebut kembali dari lalat itu. Amat lemahlah yang menyembah dan yang disembah (QS. Al-Hajj/22 : 73).*

*Apakah mereka mempersekutukan (Allah dengan) berhala-berhala yang tidak dapat menciptakan sesuatu apa pun? Sedangkan mereka diciptakan (diciptakan manusia). Dan berhala-berhala tidak mampu memberi mereka pertolongan kepada penyembah-penyembahnya dan kepada dirinya sendiri... Sesungguhnya berhala-berhala yang kalian seru selain Allah itu adalah makhluk yang lemah yang serupa juga dengan kamu. Maka serulah berhala-berhala itu lalu biarkan ia memperkenankan permintaanmu jika kamu memang orang-orang yang benar. Apakah berhala-berhala itu mempunyai kaki yang dengannya ia berjalan, atau mempunyai tangan yang dengannya ia bisa bertindak dengan keras, atau mempunyai mata yang dengannya ia melihat, atau mempunyai telinga yang dengannya ia mendengar? Katakanlah "Panggillah berhala-berhala yang kamu jadikan sekutu bagi Allah, kemudian lakukanlah tipu daya (untuk mencelakakanku), tanpa memberi tangguh kepadaku" (QS. Al-A'raf/7: 191-194).*

Perdebatan yang berlangsung antara para Nabi dan para pembangkang tidak hanya berkisar pada konfrontasi secara alamiah, didasarkan pada pengalaman dan indera, kecaman terhadap *taqlid* dengan model nalar *bayani*. Lebih dari itu, mereka juga meminta bukti-bukti supra natural. "Kemudian Al-Qur'an menjawab bahwa mukjizat, sesuatu yang supra natural tidak selalu menjadi sarana untuk membuktikan kebenaran bagi

---

<sup>69</sup>*Ibid.*, h. 204.

<sup>70</sup>*Ibid.*, h. 205.

<sup>71</sup>*Ibid.*, h. 207.

mereka yang menentang para nabi, bahkan mereka seringkali mengingkari dan menentangnya..."<sup>72</sup>

Begitupun yang terjadi dengan Nabi Muhammad. Orang-orang musyrik juga meminta kepada Nabi untuk menunjukkan bukti-bukti kebenarannya, tetapi sekali lagi Allah mengingatkan bahwa banyak hal yang bisa dijadikan bukti dan bahan renungan bagi kebenaran Islam dan kebesaran Allah.<sup>73</sup> Bahwa yang terpenting adalah kemauan dan kesediaan membuka hati untuk menerima kebenaran, karena semua yang ada ini adalah bukti kebenaran yang disampaikan Muhammad jika mereka merenungkan.

"Alam dengan tatanannya dan Al-Qur'an dengan *bayan*-nya adalah dua unsur pokok dalam kerangka referensial yang menjadi sandaran akal dalam Al-Qur'an ketika berhadapan dengan yang irasional ..." <sup>74</sup> Alam dan Alquran merupakan *ayat* (tanda-tanda) kebesaran Allah, sehingga ulama mengistilahkan alam sebagai *ayat kauniah* dan Alquran sebagai *ayat qauliyah*.

Tatanan alam dan *bayan* Al-Qur'an memiliki signifikansi yang setara: tatanan alam merupakan tanda bagi adanya Allah dan keesaan-Nya, dan *bayan* Al-Qur'an menjadi tanda bagi kenabian Muhammad dan bukti kebenaran risalahnya. Hubungan dan sifat saling melengkapi antara keduanya menjadi dasar bagi "rasionalitas agama Arab' yang berlawanan dengan 'irasionalitas yang rasional' yakni, pada tingkat wacana Al-Qur'an, mensekutukan Allah dan mengingkari kenabian Muhammad."<sup>75</sup>

Al-Jabiri menyimpulkan bahwa rasionalitas agama dibatasi oleh tiga hal pokok, yaitu: *pertama*, keharusan mengenal Allah dengan merenungkan alam semesta; *kedua*, mentauhidkan Allah sekaligus menafikan syirik dan; *ketiga*, adanya kenabian, dan Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir.<sup>76</sup>

"Ketiga unsur yang menentukan 'rasionalitas agama' Arab ini, pada saat yang sama juga menentukan 'irasionalitas yang rasional' yang dibawa oleh tradisi kuno pra Islam (*al-mauruts al-qadim*)..."<sup>77</sup> Tetapi perlu digarisbawahi meluasnya wilayah kekuasaan Islam, pada satu sisi, juga berpengaruh terhadap kemungkinan-kemungkinan eksternal, yaitu dengan menyisipkan tradisi-tradisi kuno ke dalam teks Alquran. Itulah yang menurut Al-Jabiri disebut takwil.<sup>78</sup>

Lebih lanjut, Al-Jabiri dengan mengutip buku *Al-Yunan wa La Ma'qul* mengatakan "bahwa perkembangan agama-agama berlangsung pada tataran geologis, dan prinsip yang mengarahkan pertumbuhan ini pada umumnya

---

<sup>72</sup>*Ibid.*, h. 208.

<sup>73</sup>*Ibid.*, h. 209.

<sup>74</sup>*Ibid.*, h. 210.

<sup>75</sup>*Ibid.*, h. 210-211.

<sup>76</sup>*Ibid.*, h. 211.

<sup>77</sup>*Ibid.*

<sup>78</sup>*Ibid.*, h. 213.

adalah prinsip akumulasi dan bukan substitusi..."<sup>79</sup> Dengan pernyataannya ini Al-Jabiri ingin mengemukakan akumulasi yang berlangsung di dunia Islam Arab antara tradisi kuno dengan agama Islam.

Tradisi kuno pra Islam yang dihadapi oleh rasionalitas agama ada tiga; yaitu pemikiran Majusi dan Almanawi serta percabangannya; pemikiran Shabi'ah, dan mazhab filosof.<sup>80</sup>

Almanawiyah muncul dan bersaing dengan Islam, karena dari segi akidah apa yang mereka bawa benar-benar bertentangan dengan akidah Islam.<sup>81</sup> Begitupun dengan yang lainnya, juga bertentangan dengan akidah Islam.<sup>82</sup>

Al-Jabiri melanjutkan, dengan mengutip Festugiere, dengan bagaimana proses kehancuran rasionalitas Yunani pada abad pertama Masehi, yaitu terjadinya keretakan sosial dan kejiwaan oleh peperangan yang terus menerus.<sup>83</sup>

... Festugiere menegaskan kehancuran internal rasionalitas Yunani ini karena ia berpegang kepada sumber-sumber pemikiran *istinbati* dan bahkan kembali meninggalkan pengalaman. Nalar Yunani mulai mengekang dirinya sendiri dengan sikapnya yang merendahkan pengalaman dan pengetahuan inderawi dengan berpegang kepada dialektika internal...<sup>84</sup>

Rasionalitas Yunani kemudian mulai digantikan dan dicaci maki dan orang-orang pun mulai beralih kepada irasionalitas, sesuatu yang berada di luar akal. Mereka merasa jenuh dengan rasionalitas Yunani yang hanya menyebabkan pertentangan dan permusuhan. Mereka mengalihkan rasionalitas itu kepada intuisi, iluminasi, sihir, dan referensi yang serupa itu.<sup>85</sup> "Kecenderungan irasional ini, pertama kali muncul dalam wilayah filsafat itu sendiri, dengan adanya upaya membangkitkan dan memperbaharui Phytagoras ..." <sup>86</sup>

Al-Jabiri menguraikan kronologi perubahan itu dengan mengutip beberapa tokoh, yang menurutnya, banyak memberikan informasi yang bermanfaat. Neo-phytagoras yang muncul kemudian mengarahkan kepada pengkultusan pribadi dan ketaatan mutlak, sehingga rasionalitas semakin tenggelam.<sup>87</sup>

---

<sup>79</sup>*Ibid.*, h. 215.

<sup>80</sup>*Ibid.*, h. 222-223.

<sup>81</sup>*Ibid.*, 226-227. Di antaranya paham yang menyatakan bahwa alam ini tercipta dari perpaduan antara cahaya dan kegelapan dan keduanya bersifat *qadim*. Konsep ini tentu saja bertentangan dengan prinsip akidah Islam, yaitu keesaan Allah dan penciptaan alam dari tiada kepada ada.

<sup>82</sup>*Ibid.*, h. 240-241.

<sup>83</sup>*Ibid.*, h. 249.

<sup>84</sup>*Ibid.*

<sup>85</sup>*Ibid.*, h. 250-251.

<sup>86</sup>*Ibid.*, h. 251.

<sup>87</sup>*Ibid.*, h. 252.

Selain itu, hermetisme dan neo-platonisme ketimuran sangat berpengaruh dan membentuk model dialektika dengan dunia Timur, khususnya Arab Islam. Hal ini penting untuk dicermati mengingat pengaruh dan posisinya yang kemudian semakin menguat di dunia Arab-Islam.

Literatur hermetik semakin mengukuhkan posisi intuisi, pada satu sisi, dan ketersingkirkan nalar, pada sisi lain.<sup>88</sup> Kita tidak berpretensi menguraikan permasalahan ini secara mendetail. Hal itu akan kita lihat dalam kaitannya dengan bahasan berikut.

Sebagaimana kita ketahui dari sejarah, gelombang Helenistik, neo-platonis, dan neo-phytagoras berinteraksi dengan dunia Timur pra Islam, sehingga corak yang berkembang berbeda dengan yang merasuki dunia Barat. Apa yang kita definisikan dengan filsafat saat ini sangat Eropasentris, sehingga kita harus melakukan pembedaan dan pengklasifikasian filsafat yang masuk ke dunia Arab, melalui Romawi. Gelombang helenisme, neo-platonis, dan neo-phytagoras mewarnai dunia Arab Islam di era kodifikasi. Mereka hadir dalam kebudayaan Arab Islam dengan meninggalkan perspektif historis.

Pada bagian ini, Al-Jabiri membedah beberapa persoalan, yaitu: *pertama*, “berkaitan dengan karakter tradisi kuno pra Islam itu sendiri; *kedua*, model sudut pandang yang menjadi kerangka dalam mengkaji asal usul dan percabangan tradisi kuno pra Islam yang masuk ke dalam kebudayaan Arab;<sup>89</sup> dan yang *ketiga*, masalah kehadiran tradisi kuno pra Islam dalam pemikiran Arab Islam.<sup>90</sup>

Al-Jabiri memulai kajiannya dari era kodifikasi, sebab era itu merupakan sistematisasi pembentukan nalar Arab. Kehadiran tradisi kuno pra Islam dapat dibagi menjadi dua tingkatan, yaitu tingkat terpelajar dan tingkat umum.<sup>91</sup>

Pembedaan ini merupakan keniscayaan ketika kajian ini bertolak dari era kodifikasi, karena era ini adalah era awal mula terjadi interaksi dengan ‘tradisi kuno pra Islam’ pada tingkat “terpelajar”, di samping interaksi pada tingkat “awam” juga terus berlangsung bahkan bertambah besar dengan melihat semakin luasnya wilayah kultural dan perannya yang semakin besar seiring dengan semakin luasnya wilayah negara Arab Islam ...<sup>92</sup>

Dari era kodifikasi ini juga kita dapat melihat signifikansi pemaknaan zahir dan batin dalam wacana Alquran. Pembedaan ini berasal dari kelompok Syi’ah dan sufi. Mereka mengaitkan wacana ini dengan kelompok terpelajar dan umum.<sup>93</sup> Klaim seperti ini hanya ingin menunjukkan posisi mereka

---

<sup>88</sup>Penjelasan lengkap dapat dilihat dalam *Ibid.*, h. 265-274.

<sup>89</sup>*Ibid.*, h. 277.

<sup>90</sup>*Ibid.*, h. 279.

<sup>91</sup>*Ibid.*, h. 280.

<sup>92</sup>*Ibid.*, h. 280.

<sup>93</sup>*Ibid.*, h. 282.

sebagai *ahl al-ma'rifah* seraya memposisikan kelompok lain sebagai subordinat.

Tradisi kuno pra Islam itu boleh dikatakan sebagai barang impor. Akan tetapi, kita juga tidak bisa menutup mata bahwa ia “telah masuk sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam kebudayaan Arab Islam yang menjadi unsur pembentuk kepribadian Arab yang terpenting sejak ia diambil pada era kodifikasi itu sendiri”.<sup>94</sup>

Massignon mengkategorikan teks-teks Arab kuno sebagai teks Hermetik atau tidak. Yaitu; *pertama*, Tuhan itu Esa, tidak bisa disifati, dan tidak terjangkau oleh akal. Jalan menuju ke sana adalah dengan perilaku *zuhud*, penyucian jiwa secara terus menerus, beribadah, dan hidup membujur.<sup>95</sup>

*Kedua*, pernyataan tentang adanya hubungan antara alam rendah dengan alam tinggi dan tidak adanya pemisah antara langit dan bumi.<sup>96</sup> *Ketiga*, pernyataan tentang adanya hubungan sebab akibat yang tidak teratur (sebab yang diwarnai oleh penyimpangan-penyimpangan dari keteraturan, tunduk kepada perubahan-perubahan empirik, dan bukan kepada keniscayaan-keniscayaan rasional).<sup>97</sup>

Al-Jabiri menambahkan:

Menurut kami harus ditambahkan dua kriteria lain sebagaimana telah kami kemukakan sebelumnya yakni pernyataan tentang jiwa yang memiliki asal-usul ketuhanan dengan segala kecenderungan tasawufnya di satu sisi, dan tidak adanya pemisah antara ilmu dengan agama di sisi yang lain...<sup>98</sup>

Pengaruh Hermetisme memasuki berbagai wilayah keilmuan, mulai dari kimia, astrologi, teologi, filsafat, tasawuf, dan lain-lain.

Barangkali hal pertama yang perlu diperhatikan dalam tahap berkembangnya kehadiran Hermetisme dan ‘ketersingkirkan akal’ dalam kebudayaan Arab Islam ini adalah risalah-risalah Ikhwan al-Shafa. Risalah-risalah ini membentuk kodifikasi pemikiran Hermetis yang sempurna, sekalipun ada tuduhan ia diambil dari seluruh mazhab dan agama dan menjadikan Islam sebagai selubung, namun jelas ia nyata-nyata memiliki keterkaitan dengan Hermetisme. Ini bisa ditilik keberadaannya yang seringkali dan secara berulang-ulang menyebut Hermes *mutsallits al-hikmah* dan juga Agadhemon dan Phytagoras di samping mengadopsi pandangan *al-ilah al-muta’ali*, Tuhan yang tidak disifati dengan sifat apapun, ....<sup>99</sup> (dan seterusnya – pen.).

---

<sup>94</sup>*Ibid.*, h. 285.

<sup>95</sup>*Ibid.*, h. 287.

<sup>96</sup>*Ibid.*

<sup>97</sup>*Ibid.*

<sup>98</sup>*Ibid.*, h. 288.

<sup>99</sup>Lihat *Ibid.*, h. 303-304.

Ikhwan Ash-Shafa juga menekankan pentingnya menyucikan jiwa sebelum berbicara mengenai sifat ataupun zat Tuhan. Hati yang tidak bersih akan menjadi selubung dari jalan yang lurus.<sup>100</sup> Pertentangan yang terjadi antara para teolog karena mereka memiliki sumber yang berbeda-beda. Mereka tidak memiliki kata sepakat untuk menentukan sumber yang benar: "...Kami telah memberi jawaban atas masalah ini yaitu dengan mengembalikan semua masalah kepada sumber dan ukuran tunggal yakni bentuk manusia (*shurah al-insan*)", hanya dengan inilah manusia akan bisa mencapai hakikat.<sup>101</sup>

Al-Jabiri memberikan contoh-contoh mendetail mengenai pengaruh Hermetisme, sesuai dengan ciri-ciri yang dikemukakan oleh Massignon dan tambahan darinya sendiri.

Akhirnya Al-Jabiri mengatakan bahwa ketika sistem pengetahuan *bayani* tidak bisa masuk ke wilayah batin teks Alquran, maka kalangan Syi'ah dan para sufi mengemukakan sistem *irfani* sebagai barang asing yang dimasukkan ke dalam Alquran dan terkadang berlawanan dengan makna zhahirnya. Di sinilah perseteruan antara *fuqaha'* dengan sufi yang sebenarnya mencerminkan pertentangan dua sistem pengetahuan.<sup>102</sup>

Tetapi sistem pengetahuan *irfani* bukan reaksi atas golongan *fuqaha'* ataupun lesunya orientasi rasional para teolog, sebab sistem ini sudah ada lebih dahulu. Dan walaupun dikatakan sebagai reaksi, maka yang paling mendekati kebenaran adalah "... bahwa "rasionalitas Arab Islam", paling tidak sebagian bentuknya, adalah reaksi terhadap Gnotisisme Almanawiyah dan 'irfan Syi'i".<sup>103</sup>

### **E. Epistemologi *Burhani***

Asy-Syahrastani membedakan aliran filsafat Yunani ke dalam dua generasi, yaitu filosof generasi pertama (*al-qudama'*) atau *asathin al-hikmah* (tiangnya kearifan) yang tidak lain adalah "*al-hukama' as-sab'ah*", dan filosof generasi belakangan (*al-muta'akhhirin*), yaitu para pengikut aliran Stoik dan Aristoteles.<sup>104</sup>

Al-Jabiri mengomentari pernyataan ini dengan memperlihatkan kerancuan, ketumpang-tindihan, dan pembolak-balikan historis yang dilakukan oleh Asy-Syahrastani. Sebab Asy-Syahrastani mengelompokkan neo-platonisme, neo-Phytagoras, dan filsafat keagamaan Hermetik ke dalam kelompok *al-qudama'*, padahal mereka termasuk kelompok *muta'akhhin*, dan Aristoteles digolongkan *muta'akhhirin* padahal dia hadir lebih awal dari itu.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup>*Ibid.*, h. 304.

<sup>101</sup>*Ibid.*

<sup>102</sup>*Ibid.*, h. 320-321.

<sup>103</sup>*Ibid.*, h. 321.

<sup>104</sup>*Ibid.*, h. 324.

<sup>105</sup>*Ibid.*, h. 324.

Al-Jabiri memulai penjelasannya dengan cerita tentang kehadiran Aristoteles: kapan, bagaimana, dan mengapa Aristoteles hadir dalam kebudayaan Arab Islam?

Al-Jabiri mengutip *Al-Fahrasat* karya Ibnu Nadim yang menceritakan mimpi aneh Al-Ma'mun. Pada suatu malam Al-Ma'mun bermimpi bertemu dengan seorang laki-laki,

... kulitnya putih kemerah-merahan, keningnya luas, alis kanan dan kirinya bertemu, berkepala botak, matanya biru, dengan sorban yang bagus, duduk di tempat tidur al-Ma'mun. Kemudian al-Ma'mun berkata "seolah di kedua tangannya dipenuhi dengan kemuliaan", selanjutnya aku bertanya "Siapakah anda?" Dia menjawab, "Aku Aristoteles". Kemudian aku duduk di sampingnya dan aku berkata "Wahai orang yang bijak, bolehkah aku bertanya". Dia menjawab "Silahkan". Aku bertanya "Apakah yang disebut kebaikan?" Dia menjawab "Kebaikan adalah apa yang dipandang baik oleh akal". Kemudian aku melanjutkan "Kemudian apa lagi?" Dia menjawab "Apa yang dikategorikan baik oleh syara'". Saya bertanya lagi "Selanjutnya apa lagi?" Dia menjawab "Apa yang dipandang baik oleh Jumhur". "Kemudian apa lagi?" tanyaku kembali. "Tidak ada yang lain lagi", jawabnya...<sup>106</sup>

Cerita ini memang aneh, tetapi memiliki implikasi yang luar biasa terhadap penerjemahan buku-buku Aristoteles. Boleh jadi mimpi itu sekedar justifikasi atas tujuan yang sebenarnya dari Al-Ma'mun atau sebaliknya, karena minat Al-Ma'mun yang luar biasa terhadap filsafat Aristoteles sehingga membawanya ke dalam mimpi.

Menurut Al-Jabiri, mimpi Al-Ma'mun ini memiliki "makna khusus dalam ranah pengetahuan yang mendominasi saat itu". Al-Ma'mun bermaksud memformulasikan model pengetahuan *bayani* melalui mimpinya itu. Tujuannya adalah memproyeksikan mimpinya itu sebagai benar hingga mencapai *ru'ya shadiqah*, "dan di balik itu juga menjadi dasar untuk menjadikan apa yang dilakukan al-Ma'mun dengan menggunakan kekuatan negara untuk menghimpun dan menterjemahkan buku-buku kuno pra Islam ini sebagai 'proyek religius'.<sup>107</sup>

Al-Jabiri mengatakan bahwa yang ingin ditegaskan oleh Al-Ma'mun berkaitan dengan mimpi itu bukan pandangan Mu'tazilah<sup>108</sup> tentang *tahsin* dan *taqbih*, tetapi sesuatu yang sama sekali berbeda, yaitu negasi terhadap gnotisisme. Hal ini terlihat dari pernyataan terakhir Aristoteles yang mengatakan "tidak ada lagi yang lain".<sup>109</sup> Pernyataan yang terakhir ini menegaskan metode *irfani* sebagai ranah sumber kebenaran.

---

<sup>106</sup>*Ibid.*, h. 327.

<sup>107</sup>*Ibid.*, h. 328.

<sup>108</sup>Sebagaimana kita tangkap dialog antara Al-Ma'mun dan Aristoteles dalam mimpinya itu bercorak Mu'tazilah, yaitu dengan memposisikan akal di atas yang lainnya. Hal ini sudah terlihat dalam sub "Epistemologi *Bayani*".

<sup>109</sup>*Ibid.*, h. 329.

... dengan demikian gerakan penterjemahan yang dilakukan al-Ma'mun dan didukung oleh kekuatan negara, tujuan dasarnya adalah menentang Gnostisisme Almanawiyah dan *'irfan* Syiah yakni sumber pengetahuan yang dijadikan dasar oleh gerakan-gerakan yang menentang daulah Abbasiyah...<sup>110</sup>

Ini merupakan strategi baru yang diterapkan Al-Ma'mun untuk melawan epistemologi musuh-musuh Daulah Abbasiyah, khususnya golongan Manawiyah yang secara khusus sebelumnya disebut kaum zindiq. "Seiring dengan perjalanan waktu dan semakin sengitnya pertarungan pada wilayah kultural, setiap orang yang diragukan kebenaran akidahnya, bahkan setiap lawan yang tidak tampak ketakwaan dan *wira'i*-nya, mereka semua akhirnya disebut zindiq".<sup>111</sup>

Al-Ma'mun melakukan gerakan intelektual untuk menghindari penghancuran secara fisik. Sebab dikhawatirkan akan memiliki efek yang luas seiring dengan meluasnya pemaknaan istilah zindiq.<sup>112</sup> Ancaman dari Almanawiyah, *'irfan* Syi'ah, dan munculnya kelompok batiniyah, merupakan faktor terkuat yang menyebabkan Al-Ma'mun menggunakan Aristoteles sebagai rujukan dalam menyelesaikan perselisihan religius ideologis.<sup>113</sup> Hal itu dapat kita pahami dari ideologi-ideologi mereka yang bergerak di wilayah politik dan kultural.

Sebelumnya, Al-Ma'mun pernah melakukan pendekatan kepada Syi'ah, yaitu akan menyerahkan *wilayah al-'ahd* kepada iman Syi'ah ke delapan Ali Ridha bin Musa Al-Kazhim bin Ja'far Ash-Shadiq, dan selanjutnya merubah kekhilafahan dari Abbasiyah kepada Alawiyah. Hal ini dilakukannya "untuk menentang Syiah dengan cara menyingkapkan sistem dan ajaran-ajarannya dan kemudian melepaskan diri dari mereka dan setelah itu juga dari Ali Ridha sendiri". Tidak lama setelah itu, Ali Ridha pun dibunuh dan Al-Ma'mun kembali mendakwahkan Abbasiyah dan menyerahkan kekuasaan kepada saudaranya Al-Mu'tashim.<sup>114</sup>

Mu'tazilah generasi awal telah menggunakan konsep-konsep "rasionalitas yang rasional" untuk menolak Almanawiyah, tetapi masih bersifat parsial atau melalui beberapa penjelasan dan ulasan. Aristoteles baru masuk ke dalam kebudayaan Arab Islam secara utuh setelah proyek

---

<sup>110</sup>*Ibid.*, h. 329-330.

<sup>111</sup>*Ibid.*, h. 330-331.

<sup>112</sup>*Ibid.*, h. 331-332. Dalam kesempatan lain, Al-Jabiri melakukan analisis wacana, yaitu dengan melakukan gerakan ganda. *Pertama*, menuturkan kembali apa yang tampak di permukaan, dan *kedua*, mengungkap apa yang disembunyikan. Istilah-istilah zindiq, sesat, kafir, fasik, dan lain sebagainya yang digunakan Al-Ma'mun untuk menghancurkan lawan-lawannya dengan menggunakan ideologi Mu'tazilah *khalq al-qur'an* (kemakhlukan Alquran). Motif utama di balik peristiwa *mihnah* adalah kepentingan politik. Penjelasan lengkap lihat Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-Mutsaqqifun fi Al-Hadharah Al-'Arabiyah: Mihnah Ibn Hanbal wa Naqbah Ibn Rusyd*, diterjemahkan oleh Zamzam Afandi Abdillah dengan Judul *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), h. 115-213.

<sup>113</sup>Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 332.

<sup>114</sup>*Ibid.*, h. 339-341.

penerjemahan yang diprakarsai oleh Al-Ma'mun.<sup>115</sup> Dengan demikian masuknya "akal universal" dalam kebudayaan Arab Islam tidaklah mudah. Ia masuk melalui pertarungan dengan sistem *bayani*, di satu sisi, dan sistem *'irfani* di sisi lain. Dengan demikian pula, terdapat persaingan pada tataran epistemologis antara sistem pengetahuan *bayani*, *'irfani*, dan *burhani*.

Pertentangan yang mendasar antara logika (sebagai representasi sistem *burhani*) dan gramatika Arab (sebagai representasi sistem *bayani*) adalah titik tolak yang berbeda. Menurut sistem *burhani* "akal universal" merupakan satu-satunya sumber untuk mengetahui dan memecahkan segala masalah. Sementara, dari sudut sistem *bayani* beranggapan bahwa masing-masing bahasa memiliki logikanya sendiri yang berbeda dan tidak bisa dibandingkan-banding, maka standar ukurannya juga berbeda. Pandangan ini digambarkan Al-Jabiri melalui debat yang terjadi antara Abu Basyar Mata (ahli logika) dengan Abu Sa'id As-Sirafi (pakar gramatika).<sup>116</sup>

Menurut Abu Sulaiman yang dituturkan oleh Abu Hayyan At-Tauhidi ketika mengomentari risalah Ikhwan Ash-Shafa' mengatakan, problema yang muncul dalam hubungan antara sistem *burhani* dengan *bayani* lantaran perbedaan sistem pengetahuan yang mendasari syariah dengan sistem pengetahuan yang mendasari filsafat.<sup>117</sup> Ini menunjukkan ketidakmungkinan mempertemukan antara filsafat dan agama.

Sebagai lompatan pembahasan, penulis kutip pandangan Ibn Hazm mengenai hukum kausalitas. Hal ini sebagai upaya untuk menunjukkan titik temu yang mungkin dicapai oleh epistemologi *burhani* dalam penerapannya terhadap teks agama. Al-Jabiri mengutip pandangan Ibnu Hazm tentang hukum kausalitas. Dia (Ibnu Hazm) mengkritik Asy'ariyah yang menegasikan kausalitas,

... Ibn Hazm berkata "Asy'ariyah mengingkari hukum alam secara keseluruhan dan mereka mengatakan api tidaklah mengandung sifat panas, es tidak mengandung sifat dingin dan bahwa alam tidak memiliki karakter asli. Yang terjadi adalah bahwa api itu panas dan es itu dingin ketika disentuh. Dalam khamr juga tidak ada sifat memabukkan ... Ibn Hazm mengatakan, kami melihat mereka tidak memiliki argumentasi yang mendukung kebingungan mereka ini ... dan pemikiran yang sesat ini membantu mereka ketika mereka menjelaskan tanda-tanda dan mukjizat para nabi yang di luar kebiasaan karena mereka menilai bahwa kemustahilan membelah bulan, membelah lautan dan menghidupkan orang yang telah mati ... itu semua dianggap mustahil, tidak lebih dari kebiasaan semata. Ibn Hazm mengatakan, kalau semua itu adalah kebiasaan, tentunya tidak ada mukjizat." Selanjutnya dia mengatakan "Seluruh alam dan kebiasaan ini adalah ciptaan Allah. Allah menata alam sehingga selamanya ia tidak akan berubah dan bagi orang yang berakal tidak mungkin terhadapnya terjadi perubahan ... karena diantara sifat-sifat yang melekat dalam sebuah objek ada yang bersifat subjektif (*dzati*) yang

---

<sup>115</sup>*Ibid.*, h. 346-347.

<sup>116</sup>Lihat *Ibid.*, h. 378-380.

<sup>117</sup>*Ibid.*, h. 385.

tidak bisa hilang kecuali pembawa sifat itu telah hancur dan identitas objek itu hilang. Misalnya hilangnya sifat-sifat khamr akan menyebabkannya tidak lagi disebut khamr ... Dengan demikian, segala sesuatu memiliki sifat subjektif, dan inilah alam.”<sup>118</sup>

Ibnu Hazm memandang prinsip identitas dan non-kontradiksi sebagai “struktur akal” itu sendiri. Argumentasi yang dikemukakan kaum Asy’ariyah mengandung kontradiksi yang inhern bahkan membingungkan.

Al-Jabiri melanjutkan dengan pandangan Ibnu Rusyd. Dia membagi kemustahilan menjadi empat: *pertama*, mustahil relatif (*al-muhal al-idhafiyyah*) seperti tumbuhnya jenggot pada anak kecil; *kedua*, mustahil adanya dalam kenyataan (*al-muhal fi al-wujud*) seperti berubahnya benda mati menjadi binatang atau sebaliknya; *ketiga*, mustahil dalam struktur akal, seperti adanya orang yang duduk dan berdiri pada saat yang bersamaan; *keempat*, mustahil mutlak, misalnya pernyataan bahwa zat Allah itu mengalami perubahan.<sup>119</sup> “Adapun terhadap ilmu-ilmu kealaman (*natural science*), Ibn Hazm membersihkannya dari pengaruh Hermetisme dan memandangnya sebagai ilmu rasional dalam pengertian asli kata itu ...”<sup>120</sup>

Bagi Ibnu Hazm tidak ada sumber pengetahuan kecuali akal dan indera. Menurutnya: “Tidak ada jalan untuk sampai kepada pengetahuan kecuali melalui dua jalur: pertama apa yang diniscayakan oleh akal dan indera, dan kedua premis-premis yang didasarkan pada keniscayaan akal dan indera,” ...<sup>121</sup>

Ibnu Rusyd mengusulkan tiga metode yang merupakan prinsip untuk berinteraksi dengan wacana agama:

*Pertama*, wacana agama selalu sesuai dengan apa yang ditetapkan akal, baik dengan signifikansi literal ataupun *ta’wil*-nya;

*Kedua*, bahwa Alquran antara bagian satu dengan bagian lainnya saling menafsirkan. Itu berarti jika ditemukan sebuah ayat yang makna literalnya berseberangan dengan apa yang ditetapkan oleh penalaran rasional, tentu ada ayat lain yang makna literalnya menjelaskan makna sebenarnya dari ayat sebelumnya, yakni makna yang sesuai dengan akal.

*Ketiga*, Ibnu Rusyd membedakan antara ayat yang bisa ditakwil dan yang tidak bisa ditakwil. Dalam konteks ini dia menegaskan bahwa agama dibangun di atas tiga prinsip yang tidak boleh ditakwil: yaitu ketetapan adanya Allah, kenabian, dan hari akhir. Selain dari yang tiga ini boleh ditakwil.<sup>122</sup>

Selanjutnya Ibnu Rusyd mengemukakan beberapa syarat takwil:

... *pertama* harus memperhatikan karakteristik gaya ungkapan bahasa Arab ...*kedua*, harus memperhatikan keutuhan internal pernyataan-

---

<sup>118</sup>*Ibid.*, h. 454.

<sup>119</sup>*Ibid.*, h. 455.

<sup>120</sup>*Ibid.*

<sup>121</sup>*Ibid.*, h. 458.

<sup>122</sup>*Ibid.*, h. 478.

pernyataan agama ... Syarat *ketiga*, harus menjaga tataran epistemik bagi mereka yang melakukan *ta'wil*...<sup>123</sup>

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa golongan Asy'ariyah mengingkari hukum kausalitas. Apa yang kita saksikan di alam ini hanya merupakan kebiasaan. Kejadian itu terjadi berulang-ulang sehingga tertanam di benak kita sebagai hubungan sebab akibat.<sup>124</sup>

Pandangan ini mendapat bantahan dari Ibnu Rusyd. Dia mengatakan bahwa orang yang mengingkari hukum kausalitas, berarti dia tidak mengakui bahwa segala perbuatan punya pelaku.

Apalagi, yang dimaksud dengan akal itu adalah persepsi terhadap dunia realitas wujud dengan hukum-hukum kausalitasnya. Dengan persepsi semacam itu pula akal berbeda dengan potensi-potensi pencerapan manusiawi lainnya. Dan, siapapun yang mengingkari prinsip kausalitas, sungguh ia pun telah mengingkari akal itu sendiri.<sup>125</sup>

Ibnu Rusyd melanjutkan:

“Mengingkari hukum-hukum kausalitas yang bias dipersepsikan oleh indera manusia; artinya, mereka tidak mengakui adanya satu sebab atas sesuatu yang lain. Mereka menjadikan sebab bagi wujud inderawi (yakni yang dipersepsikan indera manusia) sebagai wujud yang non-inderawi dengan cara mengidentikkan sesuatu dalam alam ini, yang tidak bisa dipersepsi oleh indera manusia. Mereka jelas menafikan hukum-hukum kausalitas. Padahal pandangan semacam itu menyalahi jati diri manusia sebagai manusia itu sendiri.”<sup>126</sup>

Dengan pandangannya ini, baik Ibnu Hazm ataupun Ibnu Rusyd boleh dikatakan berhasil menjembatani nalar *bayani* dengan nalar *burhani*, yaitu dengan mendudukkan antara yang prinsip dan yang *far'*, mendudukkan filsafat dan agama dalam posisinya masing-masing, dan memposisikan akal sebagai legislator dalam menjalin hubungan itu dan sebagai sumber pengetahuan.

## F. Catatan Penutup

Dari penjelasan di atas dapat diambil beberapa poin penting mengenai perbedaan yang dikandung epistemologi *bayani*, *irfani*, dan *burhani*. Epistemologi *bayani* mendasarkan sumbernya pada teks wahyu, sementara

---

<sup>123</sup>*Ibid.*, h. 478-479.

<sup>124</sup>*Ibid.*, h. 158. Sebagaimana dimaklumi, jika merujuk kepada Al-Asy'ari sendiri, penolakannya terhadap hukum kausalitas berangkat dari pemahamannya mengenai perbuatan manusia yang tidak mempunyai efek. Karena itulah untuk mempertahankan konsistensinya ia harus membenarkan keserbamungkinan dan keserbabolehan bagi Allah termasuk menolak hukum kausalitas.

<sup>125</sup>*Ibid.*

<sup>126</sup>*Ibid.*, h. 158-159. Lihat juga *Tahafut At-Tahafut*.

epistemologi *irfani* pada pengalaman, dan epistemologi *burhani* pada realitas. Metode epistemologi *bayani* bersifat *qiyasiyah*, metode epistemologi *irfani* bersifat *dzauqiyah* dan *riyadhah*, sedangkan epistemologi *burhani* dengan abstraksi, argumentasi kritis, dan demonstrasi. Pendekatan yang dilakukan *bayani* adalah kebahasaan, *'irfani* intuitif, dan *burhani* filosofis-saintis.<sup>127</sup>

Al-Jabiri menunjukkan bahwa gaya berpikir yang ideologis merupakan salah satu unsur yang dominan dan menentukan keterbelakangan umat Islam. Oleh karena itu, umat Islam harus keluar dari struktur ideologis dan mengambil strategi baru, yaitu dengan mengalihkannya kepada nalar epistemologis. Nalar *bayani* yang berpijak pada teks kebahasaan semata boleh jadi relevan untuk zamannya, tetapi perubahan sosial dan beragamnya realitas mengharuskan kita untuk membuka apa yang terbuka untuk dipikirkan (*qabil li at-tafkir fih*).

Al-Jabiri, dengan gagasannya ini, ingin melakukan rekonstruksi atas pemikiran yang dominan dan, sekali lagi, menunjukkan bahwa nalar Arab *bayani* tidak boleh menjadi satu-satunya sistem epistemologi yang benar. Sebab bagaimana pun, nalar Arab memiliki sumber yang lain, yaitu rasionalitas. Menurutnya, kita harus memperluas cakupan akal agar lebih mampu mengakomodasi berbagai perubahan. Bahwa nalar *bayani* yang dirumuskan oleh Asy-Syafi'i ataupun Al-Asy'ari lebih bersifat ideologis, oleh karena itu kita harus mempertimbangkan realitas sosial sebagai dasar epistemologi. Inilah yang dimaksudkan oleh Al-Jabiri melampaui ideologi dan memasuki ranah epistemologi. Tetapi pada sisi lain, Al-Jabiri juga ingin mendudukan sistem epistemologi ini pada wilayah yang berbeda, seperti halnya yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd agar tidak bertentangan dengan syari'at.

Kritik tajam ditujukan kepada para penganut *irfani*, yang menurutnya, hanya ingin mengukuhkan eksistensi, pengakuan, sekaligus superioritasnya atas kelompok lain. Sadar ataupun tidak, mereka mengklaim diri sebagai *ahl al-ma'rifah* dengan kelebihan yang mereka miliki. Ada pengetahuan rahasia yang hanya bisa diketahui oleh orang-orang tertentu. Klaim seperti ini berakibat fatal atas syari'at Islam, yaitu bahwa Nabi menyembunyikan sebagian ajaran yang dibawanya. Karena itulah Al-Jabiri memandang epistemologi *irfani* sebagai barang impor, irasional, dan sepenuhnya bertentangan dengan nalar Arab-Islam.

Uraian panjang mengenai dasar dan historis epistemologi Arab-Islam menunjukkan bahwa klaim orisinalitas kajian keislaman tidak mempunyai dasar pijakan yang kokoh. Kerangka epistemologi *bayani* dibangun di atas bahasa Arab Badui yang dianggap orisinal dan belum terkontaminasi oleh bahasa 'Ajam. Klaim Alquran sebagai pengguna bahasa Arab yang terang seakan diidentikkan dengan bahasa Arab Badui, ditambah lagi dengan sebuah riwayat yang dinisbahkan kepada Ibnu Abbas, dimana dia mengatakan bahwa jika ditemukan perbedaan dalam membaca Alquran

---

<sup>127</sup>M. Faisol, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid Al-Jabri," h. 43.

maka dikembalikan kepada bahasa Arab Badui. Tetapi pendapat ini perlu diklarifikasi lagi mengingat pembatasan ini dilakukan pada masa kodifikasi.

Menurut Al-Jabiri, Asy-Syafi'i merupakan orang yang paling berperan dalam merumuskan batasan nalar *bayani*. Rumusan itu kemudian diikuti oleh Al-Asy'ari dan yang lainnya.<sup>128</sup> *Qiyas* (analogi) sebelumnya digunakan oleh para ahli bahasa, kemudian diperluas oleh Asy-Syafi'i dalam memahami teks agama. Padahal, menurut Al-Jabiri, pemahaman awal generasi pertama umat Islam, Islam dipahami sebagai realitas sosial. Hal ini menunjukkan bahwa nalar *bayani* merupakan tradisi bentukan yang diwariskan secara turun temurun. Dengan perkataan lain, secara eksplisit, bukan dari ajaran Islam sendiri.

Al-Jabiri berupaya keluar dari "kungkungan" ideologi *bayani* menuju perluasan yang lebih elastis yang disebutnya epistemologi. Realitas kehidupan Nabi dan para sahabat merupakan legitimasi yang dianggapnya paling kuat untuk membenarkan perluasan tersebut. *'Irfani* Syi'ah, gnotisme Almanawiyah, dan paham kelompok batiniyah muncul bukan sebagai reaksi atas ajaran Islam, karena mereka hadir sebelum Islam. sebaliknya, walaupun harus dikatakan, nalar *bayani*-lah yang memberikan reaksi terhadap nalar *'irfani*. Dengan ungkapan ini, Al-Jabiri sudah memberikan isyarat akan ketidaksukaannya terhadap nalar *'irfani*.

Nalar *'irfani* merupakan sistem epistemologi yang menyingkirkan rasionalitas, yang dalam ajaran Islam tidak pernah membatasinya apalagi menyingkirkannya. Al-Jabiri mengatakan bahwa kemusyrikan merupakan irasionalitas yang sepenuhnya ditolak oleh Islam, baik dalam pengertian dualisme Tuhan ataupun wujud pendamping Tuhan yang kedudukannya lebih rendah dari Dia. Nalar *'irfani* mendasarkan pengetahuannya pada intuisi, sebuah sumber pengetahuan yang tidak bisa dipertanggungjawabkan, tetapi juga tidak bisa didustakan.

Al-Jabiri kemudian mencari pembenar atas masuknya nalar *burhani* dalam pemikiran Islam; sebuah barang impor dan asing yang banyak ditentang oleh para ahli agama. Ini menunjukkan bahwa nalar *burhani* muncul di tengah pertentangan antara nalar *bayani* dan nalar *'irfani*. Disinilah kita melihat bagaimana Al-Jabiri memperlakukan nalar *'irfani* secara tidak adil. Al-Jabiri meyakini bahwa kebangkitan Islam hanya bisa terlaksana dengan mengusung nalar *burhani*.

*Wallahu a'lam.*

---

<sup>128</sup>Sebagaimana dimaklumi, Asy-Syafi'i ataupun Al-Asy'ari memiliki banyak pengikut yang tersebar di berbagai penjuru dunia Islam, dan yang lebih penting lagi, mereka mempunyai pewaris intelektual yang mumpuni dan berkelanjutan dari masa ke masa.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995.
- Adib, Mohammad, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2014.
- Asy'ari, Abu Al-Hasan Isma'il Al-, *Maqalat Al-Islamiyyin wa Ikhtilaf Al-Mushallin*, Jilid I, diterjemahkan oleh A. Nasir Yusuf dan Karsidi Diningrat dengan judul *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam*, Buku 1, Bandung, Pustaka Setia, 1998.
- Asy'ari, Abu Al-Hasan Isma'il Al-, *Maqalat Al-Islamiyyin wa Ikhtilaf Al-Mushallin*, Jilid II, diterjemahkan oleh Rosihon Anwar dan Taufik Rahman dengan judul *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam*, Buku 2, Bandung, Pustaka Setia, 1999.
- Badawi, Abdurrahman, *Min Tarikh Al-Ilhad fi Al-Islam*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dengan judul *Sejarah Ateis Islam: Penyelewengan, Penyimpangan, Kemapanan*, Yogyakarta, LKiS, 2003.
- Bakhtiar, Amsal, *Filsafat Ilmu*, Jakarta, Rajawali Pers, 2016.
- Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, diterjemahkan oleh Yudi Santoso dengan judul *Kamus Filsafat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2013.
- Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dengan judul *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta, LkiS, 2001.
- Faisol, M., dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia*, Surabaya, Pustaka Idea, 2012.
- Fakhry, Majid, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, diterjemahkan oleh Zaimul Am dengan judul *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Bandung, Mizan, 2001.
- Gazali, Abu Hamid Al-, *Tahafut Al-Falasifah*, diterjemahkan oleh Achmad Maimun dengan judul *Kerancuan Filsafat*, Yogyakarta, Islamika, 2003.

- Jabiri, Muhammad Abed Al-, *Ad-Dimuqrathiyah wa Huquq Al-Insan*, diterjemahkan oleh Mujiburrahman dengan judul *Syura: Tradisi – Partikularitas – Universalitas*, Yogyakarta, LKiS, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dengan judul *Formasi Nalar Arab*, Jogjakarta, IRCiSoD, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Post-Tradisionalisme Islam*, diterjemahkan dari beberapa tulisan Al-Jabiri oleh Ahmad Baso, Yogyakarta, LkiS, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Al-Mutsaqqifun fi Al-Hadharah Al-'Arabiyah: Mihnah Ibn Hanbal wa Naqbah Ibn Rusyd*, diterjemahkan oleh Zamzam Afandi Abdillah dengan judul *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, Yogyakarta, Pustaka Alief, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dengan judul *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, Yogyakarta, Islamika, 2003.
- Jalaluddin, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung, Mizan, 2002.
- Keraf, A. Sonny, dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta, Kanisius, 2003.
- Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008.
- Mustansyir, Rizal, dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001.
- Ridwan, Ahmad Hasan, & Irfan Safrudin, *Dasar-dasar Epistemologi Islam*, Bandung, Pustaka Setia, 2011.
- Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, Cirebon, Fahmina Institute, 2008.
- Rusyd, Ibn, *Tahafut At-Tahafut*, diterjemahkan oleh ..... dengan judul
- Soleh, A. Khudori (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta, Jendela, 2003.

Sudarminta, J., *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta, Kanisius, 2002.

Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006.

Syahrastani, Muhammad Ibn 'Abd Al-Karim Ahmad Asy-, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitab Al-Milal wa An-Nihal*, diterjemahkan oleh Syuaidi Asy'ari dengan judul *Al-Milal wa An-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, Bandung, Mizan, 2004.

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (edisi keempat), Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, Yogyakarta, LkiS, 2003.