

KRITIK NALAR ISLAM ARAB (TELAAH NALAR KRITIS EPISTEMOLOGI MOH ABID AL-JABIRI)

TAUHEDI AS'AD
FIP IKIP PGRI Jember
Email: *tauhedi_as'ad@yahoo.co.id*

ABSTRAK

Abid al-Jabiri sebagai pemikir utama dalam mengkaji perkembangan pemikiran Islam Arab yang berkembang di era kontemporer. Abid al-Jabiri dengan mengikuti langkah modernitas yang di bangun untuk mencoba memperkenalkan bangunan nalar epistemologinya pada dunia Barat, ia merupakan tokoh yang banyak mencatat pemikiran wacana lama dengan paradigma gaya baru sehingga orisinalitasnya bisa berdampak seperti yang ia bangun sampai sekarang masih menggema sebagai sebuah wacana pengetahuan. Paradigma tersebut menjadi pilihan yang tidak terelakkan, karena mampu mencakup segala yang berhubungan dengan sumber pengetahuan. Abid al-Jabiri mencoba mendasari keilmuan dengan tiga epistemologi, epistemologi nalar bayani, epistemologi nalar burhani dan epistemologi nalar irfani, yang menjadi nalar epistemologi Islam. Namun di sisi lain, pemikirannya banyak mendapatkan kritikan tajam, karena ada unsur subjektivitas yang ia lakukan, jika ada tokoh yang mendukungnya dari pemikirannya, maka ia catat dan mengalahkan pemikir atau pendapat yang lain. Namun setidaknya Abid al-Jabiri mampu membangun wacana nalar epistemologi dengan trilogi pemikirannya, maka wajar karena bagaimanapun juga al-Jabiri adalah manusia biasa yang mencoba membangun modernitas di dunia Islam tanpa kebilangan ruh Islamnya.

Kata kunci: Epistemologi, Nalar Islam Arab, Posisi al-Jabiri

PENDAHULUAN

Al-Jabiri adalah pemikir Islam kontemporer yang mampu memberikan nuansa nalar kritis terhadap perkembangan tradisi dan modernitas. Persoalan tradisi dan modernitas keduanya saling mempertahankan identitasnya bahkan ideologinya, sehingga perkembangan dunia Islam Arab mengalami ambiguitas. Di dunia Islam sebenarnya kaya tradisi sebagaimana masyarakat Barat dengan kaya modernitas. Sedangkan tradisi adalah sesuatu yang lahir dari masa lalu, baik masa lalu kita atau masa lalu orang lain, masa lalu itu, bisa jauh atau dekat dan ada dalam ruang dan waktu. Tradisi adalah produk sejarah tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.¹ Produk itu, lahir dari peradaban masa lalu yang dominan, sehingga ia menjadi masalah yang diwarisi, sekaligus masalah penerima yang hadir dalam berbagai tingkatan.² Sementara modernitas adalah setiap sesuatu yang hadir dalam kekinian tradisi Barat dan hadir

¹Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta:LkiS, 2000), 16.

²Hasan Hanafi, *Turats dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta: Titipan Ilahi Press, dan Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001), 9.

menyertai kekinian kita.³

Tradisi dalam pengertiannya yang kontemporer, tidak di kenal oleh masyarakat Arab masa lampau. Kata tradisi di ambil dari bahasa Arab “*turath*”, tetapi dalam al-Quran tidak mengenal arti *turath* dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti warisan harta peninggalan orang sudah meninggal.⁴ Kata *turath* dimaknai tradisi muncul belakangan setelah dunia Arab berhadapan secara problematis dengan modernitas. Mereka mulai memikirkan alternatif jawabannya ketika apa yang dipegangi selama ini ternyata tidak mampu menjawab tantangan modernitas. Apakah keduanya, tradisi dan modernitas merupakan pilihan atau bukan, apakah harus melepaskan tradisi pemikiran itu dan mengambil mentah-mentah modernitas, atau justru kembali kepada warisan masa lalu mereka dan meninggalkan modernitas dengan segala perangkatnya.

Pembahasan mengenai epistemologi nalar kritis al-Jabiri ini, merupakan terma yang menarik untuk dibahas, karena epistemologi merupakan basis utama bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Metode, sistem dan model pemahaman yang digunakan sangat menentukan produk dari sebuah pengetahuan. Karena itu, problem rusaknya pemikiran, kerancuan dan keraguan dalam memahami pengetahuan yang dialami oleh manusia umumnya, akibat dari kekeliruan epistemologi. Dalam pemikiran kontemporer sebagian cendekiawan menganggap serius untuk mengkaji epistemologi terhadap khazanah keilmuan Islam. Dengan mengkaji epistemologi maka akan ditemukan akar dan bangunan pemikiran yang dimilikinya. Salah satu tokoh yang serius dalam bidang ini adalah al-Jabiri. seorang pemikir Maroko yang telah menggunakan metode epistemologi sebagai pisau analisisnya dalam mengkaji nalar Arab-Islam. Keseriusannya terlihat dari upaya pembongkarannya terhadap tradisi Arab-Islam. Hasil dari analisis-kritisnya terhadap epistemologi al-Jabiri dengan nalar bayani, burhani dan irfani secara rinci di tuangkan kedalam sebagian besar karyanya *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi*.

BANGUNAN KONSEP NALAR EPISTEMOLOGI ABID AL-JABIRI

Konsep tentang nalar bisa dilihat dari istilah dari terjemahan kata *Aql*. Pengertian sederhana dari nalar (*al-Aql*) adalah suatu kumpulan aturan-aturan dan hukum berpikir yang diberikan oleh suatu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan.⁵ Menurut al-Jabiri, nalar (*al-Aql*) terbagi dua: *pertama*, nalar pembentuk (*al-Aql al-Mukawwin*). Yang pertama ini disebut nalar (*al-Aql*) murni, suatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. *Kedua*, nalar terbentuk (*al-Aql al-Mukawwan*). Yang kedua ini disebut nalar (*al-Aql*) budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu dimana orang tersebut hidup. Yang kedua inilah yang al-Jabiri di maksud sebagai Nalar Arab. Setelah itu, al-Jabiri memadukan tradisi dan modernitas terhadap sikap yang berbeda.⁶

³Turas atau tradisi adalah sesuatu peninggalan masa lalu peradaban dominan kita yang sampai pada kita, sedang tajdid atau modernitas adalah masa kekinian peradaban orang lain yang hadir pada kita, baik itu dalam bentuk material maupun mental. Hasan Hanafi, *Turath wa al-Tajdid: Maufiquna min al-Turath al-Qadim*, (Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriah, 1987), 11

⁴Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, 3.

⁵Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin Aql al-Arabi*, (Beirut: Markazu al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 15.

⁶Muhammad Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuban Politik dan Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 32.

Menurut definisi yang kedua, pola dan pola laku masyarakat secara individual dibentuk oleh kultur budaya mereka sendiri baik secara sadar maupun tidak sadar. Konsekuensinya, masyarakat secara individual tidak mempunyai kebebasan. Mereka terikat dengan perbuatannya sendiri, karena pada hakikatnya kultur yang ada didalamnya bukanlah hasil kreasi kesadaran mereka melainkan hasil interaksi ketidaksadaran mereka yang kemudian menjadi semacam aturan-aturan dan hukum-hukum baku. Manusia secara individual tidak bakal mampu melepaskan diri dari aturan dan hukum tersebut, bahkan kemungkinan besar aturan dan hukum tersebut justru menjadi acuan utama dalam memandang dan memproduksi ilmu pengetahuan.⁷

Lalu apa yang dimaksud dengan “Kritik Nalar Arab” al-Jabiri dalam hal ini adalah kritik terhadap pemikiran Arab dalam bentuk kedua. Al-Jabiri membagi kritik nalar menjadi dua bagian: *pertama*, kritik nalar Arab dalam rangka menjelaskan Formasi Nalar Arab (*takwin al-Aqli al-Arabi*). *Kedua*, kritik nalar Arab dalam rangka menjelaskan struktur nalar Arab (*Bun-yah al-Aqli al-Arabi*).⁸ Kritik Formasi Nalar Arab diarahkan pada tiga epistemologi: yaitu Nalar Bayani, Nalar Burhani dan Nalar Irfani, sedang kritik struktur Nalar Arab diarahkan pada tiga unsur: Kritik Nalar Epistemologi, Kritik Nalar Politik, dan Kritik Nalar Akhlaq. Yang dimaksud dengan sistem epistemologi adalah sistem epistemologi yang mirip dengan konsep epistemanya Foucault, dan bukan hanya sekedar aturan prosedural atau protokoler penelitian.⁹

Menurut Ali Harb, “Kritik Nalar Arab” (*Naql al-Aql al-Arabi*) al-Jabiri sebagaimana yang tertuang dalam trilogi karyanya yang terkenal, ada lima bagian: *pertama* dari sisi bahasa kajian dan penulisan: sebagaimana sudah maklum, al-Jabiri mengkaji dan menulis dalam bahasa Arab karena ia seorang guru besar di sebuah universitas Ribat Maroko. *Kedua*, dari sisi wilayah kecenderungan: al-Jabiri cenderung pada wacana Arab karena memang ia adalah seorang berkebangsaan Arab, dan problem pertama yang dihadapinya adalah bersifat Nasionalisme. Karena itu, gagasannya disebut dengan “Kritik Nalar Arab”. *Ketiga*, dari sisi wilayah kajian: al-Jabiri menekankan kajiannya pada kebudayaan akademis, yang mencakup berbagai disiplin pemikiran ilmiah. *Keempat*, dari strategi pengkritikan: al-Jabiri menjauhi wacana tentang wahyu dan kenabian sebagai obyek kritiknya, karena ia berpendapat bahwa kritik ketuhanan (teologi) tidak mendapatkan tempat gaungnya dalam dunia Arab. *Kelima*, masalah metodologi, al-Jabiri lebih cenderung menggunakan epistemologi dalam melakukan penganalisisan dan kritik.¹⁰

Dengan demikian, al-Jabiri membangun dan mengalisis struktur Nalar Arab (*bunya al-aql al-Arabi*), ia mengembalikan struktur tersebut pada tiga komposisi pembangunan. *Pertama*, komposisi Arab murni (*Mukawwan Arabi Sharf*) yang ia sebut dengan rasionalitas agama (*al-Ma'qul al-Din*) atau nalar *explication*/retoris (*al-Aql al-Bayani*), yang tergambarkan dalam ilmu-ilmu bahasa dan keagamaan, yang meliputi

⁷Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, hlm. 71-72.

⁸Muhammad Abid al-Jabiri, *takwin al-Aql al-Arabi, Naqdu al-aqli al-Arabi*: I, Beirut: dar al-Thali'ah, 1984. Lihat juga, *Bunya al-Aqli al-Arabi: Dirasah Tablilyyah Li-Nadzmi al-Ma'rifab fil al-Tsaqafah al-Arabiyyah, Naqdu al-Aqli al-Arabi*: II, Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah. 1986.

⁹Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*. (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. xix.

¹⁰Ali Harb, *Kritik Nalar al-Quran*, (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 172-173.

ilmu Nahwu, Balagha, Fiqh, dan ilmu Kalam. *Kedua*, komposisi Yunani-Aristotelian (*Mukawwan Yunani Aristoteli*) yang ia sebut dengan rasionalitas yang rasional (*al-Ma’qul al-Aql*) atau nalar demonstratif-kosmologis (*al-Aql al-Burhani al-Kaumi*) yang terlihat dalam filsafat dan ilmu-ilmunya. *Ketiga*, komposisi lama (*Mukawwan al-Qadim*) yang ia sebut dengan irrasionalitas yang rasional (*al-La Ma’qul al-Aql*) atau nalar masa depan (*al-Aql al-Mustaqbal*), ini secara khusus terdapat pengertian dalam pengetahuan Irfani (*Gnostik*), dan membentuk tradisi lama yang telah diwarisi oleh orang Arab dari berbagai agama dan filsafat kuno, seperti Gnotisisme Yunani (*al-Ghunush al-Yunani*), Ilmunisasi Persia, atau Tasawuf Hindia.¹¹

1. Nalar Bayani

Nalar bayani ini, bisa disebut nalar yang berorientasi pada teks. Nalar adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (nash), baik secara langsung atau tidak langsung, dan justikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi. Artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini tidak berarti akal dan rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi harus bersandar pada teks. Dalam bayani, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam tinjauan keagamaan, sasaran bidik metode bayani adalah aspek esoterik (syariah).¹²

Paradigma tekstualis atau menurut al-Jabiri disebut dengan paradigma bayani, merupakan suatu cara berpikir dengan berpijak pada nash (teks), baik secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya langsung menganggap teks sebagai pengetahuan jadi. Secara tidak langsung artinya melakukan penalaran dengan berpijak pada teks itu. Dengan kata lain, paradigma ini beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah nash (teks). Akal tidak akan dapat memberikan pengetahuan, kecuali akal itu disandarkan pada nash (teks).¹³ Karena menjadikan nash (teks) sebagai sumber pengetahuan sentral, maka tradisi memahami dan memperjelas maksud teks menjadi sangat menonjol dalam paradigma ini. Tradisi ini biasa disebut dengan tradisi al-Fiqh.¹⁴ Mencari pengetahuan dengan cara berpikir spekulatif liberal tidak dikenal dalam epistemologi ini.

Perkembangan nalar bayani bisa di lihat dari kata-kata bahasa Arab, bayani artinya penjelasan atau eksplanasi. Al-Jabiri, berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus *Lisan al-Arab* yaitu suatu kamus karya Ibnu Mandzur dan dianggap sebagai karya pertama yang belum tercampuri pengertian lain tentang kata ini, memberikan arti sebagai memisahkan dan terpisah (*al-Fashl wa Infishal*) dan jelas dan penjelasan (*al-Dhubur wa al-Idbar*). Makna *al-Fashl wa Idbar* dalam kaitannya dengan metodologi, sedang *Infishal wa dhubur* berkaitan dengan visi (*ra’yu*) dari metode bayani.¹⁵ Sementara secara termenologi, bayani mempunyai dua arti, (1) aturan-aturan

¹¹Ali Harb, *Kirik Nalar al-Quran*, hlm. 176. Lihat juga al-Jabiri menunjukkan kerangka umum dari berbagai epistemologi dalam pemikiran Arab Islam. Ada tiga kerangka umum yang dikemukakannya, yaitu Deskriptif (*Bayani*), Demonstratif (*Burban*), dan Gnostik (*Irfani*). Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. xiv.

¹²A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 177.

¹³Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyab al-Aql al-Arabi*, hlm. 20.

¹⁴Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 166.

¹⁵Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyab al-Aql al-Arabi*, hlm. 38.

penafsiran wacana, (2) syarat-syarat memproduksi wacana. Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, makna-makna terminologi ini baru lahir belakangan, yakni pada masa kodifikasi.¹⁶

Pengertian tentang bayani tersebut berkembang sejalan dengan perkembangan pemikiran Islam. Begitu pula aturan-aturan metode yang ada didalamnya. Pada masa asy-Syafi'ie (767-820) yang dianggap sebagai peletak dasar yurisprudensi Islam, bayani berarti nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan pokok dan yang berkembang hingga ke cabang. Sedang dari segi metodologi, menurut al-Jabiri, asy-Syafi'ie membagi bayani kedalam lima bagian dan tingkatan. *Pertama*, perintah yang di jelaskan oleh Allah untuk makhluknya secara tekstual yang tidak membutuhkan ta'wil atau penjelasan karena telah jelas dengan sendirinya. *Kedua*, perintah yang dijelaskan oleh Allah kepada makhluknya secara tekstual namun membutuhkan penyempurnaan dan penjelasan, dan fungsi ini dipenuhi oleh Nabi. *Ketiga*, perintah yang ditetapkan Allah dengan kitabnya dan perintah ini dijelaskan oleh Nabinya. *Keempat*, sesuatu yang tidak sebutkan al-Quran, namun dijelaskan oleh Nabi hingga memiliki kekuatan sebagaimana perintah sebelumnya sebab dalam kitabnya Allah memerintahkan agar mentaati Rasulnya. *Kelima*, Ijtihad yang dilakukan dengan Qiyas atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Quran dan Sunnah.¹⁷

Paradigma bayani yang cenderung berpegang pada teks zahir berakar pada tradisi sebelum Ibnu Rusyd (Andalusia), dan memuncak pada diri Ibnu Hazm azh-Zhahiri. Kecenderungan bayani inilah yang dirumuskan oleh Imam Syafi'ie sebagai pendiri ilmu Ushul Fiqh. Bahkan Asy-Syafi'ilah sesungguhnya peletak dasar paradigma bayani. Oleh karena itu, sebenarnya kedudukan asy-Syafi'i pemikiran Arab sama dengan kedudukan Descartes dalam pemikiran Eropa. Sarana yang dipakai dalam paradigma ini adalah kaidah bahasa Arab. Sedangkan yang menjadi sasarannya adalah teks al-Quran, Haidist, Qiyas dan Ijma. Senada apa yang diyatakan oleh Imam Syafi'i bahwa yang pokok (ushul) ada tiga, yakni al-Quran, Sunnah, dan Qiyas, kemudian ditambah Ijma.¹⁸

Menurut al-Jahizh (w. 868 M) yang datang berikutnya juga mengkritik konsep bayani Imam Syafi'ie diatas, menurutnya apa yang dilakukan oleh Imam Syafi'ie baru pada tahap bagaimana memahami teks, belum pada tahap bagaimana memberikan pemahaman pada pendengar atas pemahaman yang diperoleh. Padahal menurutnya, inilah yang penting dari proses bayani. Al-Jahish menetapkan syarat bagi bayani. (1). Syarat kefasihan ucapan. (2). Seleksi huruf dan lafadz sehingga apa yang disampaikan bisa menjadi tepat guna. (3). Adanya keterbukaan makna, yakni bahwa makna harus diungkap dengan salah satu dari bentuk penjelas, yakni lafadz, isyarat, tulisan, keyakinan dan nisbah. (4). Adanya kesesuaian antara kata dan makna, (5). Adanya kekuatan kalimat untuk memaksa lawan mengikuti kebenaran yang disampaikan dan mengakui kelemahan serta kesalahan konsepnya sendiri.¹⁹

Pada perkembangannya, paradigma bayani, menjadi lima bagian. *Pertama* bahwa secara historis, bayani berkembang dari bawah, sekedar upaya memisahkan kata-kata al-Quran dari pengaruh kata-kata asing dan menjelaskan kata-katanya yang sulit sampai menjadi metode berpikir yang sistematis untuk menggali pengetahuan dan

¹⁶A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, hlm. 178

¹⁷Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, (Yogyakarta:IRCiSoD, 2003), hlm. 169.

¹⁸Muhammad Abid al-Jabiri, *bunya al-Aql al-Arabi.*, hlm. 23.

¹⁹Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi.*, hlm. 25-30

menyampaikan kepada pendengar. *Kedua*, bahwa sumber pengetahuan bayani, al-Quran dan Sunnah tidak senantiasa bersifat pasti tetapi kadang juga samar, bahkan sunnah bersifat pasti dan samar dari segi materi maupun transmisi teksnya. *Ketiga*, pengetahuan bayani diperoleh lewat dua cara atau tahapan, yang (1), berdasarkan susunan redaksi teks yang dikaji lewat analisa linguistik, (2), berdasarkan metode qiyas atau analogi yang dilihat dari salah satu dari tiga aspek, yaitu hubungan antara *ashl*, dan *far*, *illat* yang ada pada *ashl* dan *far*, dan kecenderungan yang menyatukan antara *ashl* dan *far*. *Keempat*, analogi bayani tidak hanya digunakan untuk menggali dari teks melainkan juga dipakai untuk memahami realitas-realitas fisik. *Kelima*, berdasarkan pada teks, pemikiran bayani menjadi terbatas dan terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial sehingga kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah sosial masyarakat yang begitu cepat.²⁰

2. Nalar Burhani

Berbeda dengan epistemologi nalar bayani, kalau bayani kecenderungannya kepada teks suci, sedang burhani sama sekali tidak bersandarkan kepada teks, dan juga tidak kepada pengalaman, melainkan burhani menyandarkan diri kepada kekuatan rasio yang dilakukan dengan dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang sesuai dengan logika rasional. Perbandingan epistemologi ini, seperti dijelaskan oleh al-Jabiri, nalar bayani menghasilkan pengetahuan lewat analogi realitas non fisik atas realitas fisik, atau kepada asal, burhani menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.²¹

Epistemologi *burhani*. Dalam bahasa Arab, *al-burban* berarti argumen (*al-hujjah*) yang jelas (*al-bayyinah*). Dan *distinc* (*al-fashl*), yang dalam bahasa Inggris adalah *demonstration*, yang mempunyai akar bahasa Latin dari kata *demonstratio* (berarti memberi isyarat, sifat, keterangan, dan penjelasan). Dalam perspektif logika (*al-mantiq*), *burhani* adalah aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran melalui metode penyimpulan (*al-istintaj*), dengan menghubungkan premis tersebut dengan premis yang lain yang oleh nalar dibenarkan atau telah terbukti kebenarannya. Sedang dalam pengertian umum, *burhani* adalah aktivitas nalar yang menetapkan kebenaran suatu premis.

Istilah *burhani* mempunyai akar pemikiran dalam filsafat Aristoteles ini, yang digunakan oleh al-Jabiri sebagai sebutan terhadap sebuah sistem pengetahuan (*nidham ma'rifa*) yang menggunakan metode tersendiri dalam pemikiran dan memiliki pandangan dunia tertentu, tanpa bersandar pada otoritas pengetahuan yang lain. Ia bertumpu pada kekuatan natural manusia, yaitu pengalaman empiris dan penilaian akal yang mengikat pada sebab akibat. Cara berpikir seperti ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh gaya logika Aristoteles. Menurut al-Jabiri logika Aristoteles belum hadir secara utuh dalam kebudayaan Arab Islam kecuali pada 4 abad H. Atau kurang dari 2 abad H, setelah proses penterjemahan dan kodifikasi berlangsung.²²

Nalar *burhani* masuk pertama kali ke dalam peradaban Arab-Islam dibawa oleh al-Kindi (185-252 H) melalui sebuah tulisannya, yaitu *al-Falsafah al-Ula*.²³ Sebuah tulisan tentang filsafat yang 'disadur' dari filsafat Aristoteles. Al-Kindi

²⁰A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, hlm. 190-191.

²¹A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, hlm. 219.

²² Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, hlm. 367.

²³*Ibid.*, hlm. 392.

menghadiahkan tulisan ini kepada Khalifah al-Makmun (218 H-227 H). Di dalam *al-falsafah al-ula*, al-Kindi menegaskan bahwa filsafat merupakan ilmu pengetahuan manusia yang menempati posisi paling tinggi dan paling agung, karena dengannya hakikat segala sesuatu dapat diketahui. Melalui tulisan itu pula, al-Kindi menepis keraguan orang-orang yang selama ini menolak keberadaan filsafat. Al-Jabiri sebagai tonggak sejarah yang mempertemukan pemikiran rasional Yunani dengan pemikiran keagamaan Arab, pertemuan epistemologi burhani Yunani dengan epistemologi bayani Arab.²⁴

Maraknya dominasi nalar bayani di dunia Islam Arab, ditambah dengan minimnya referensi filsafat yang telah diterjemahkan kedalam bahasa Arab, metode analitika atau burhani yang diperkenalkan oleh al-Kindi tidak begitu terdama. Meski demikian, al-Kindi telah memperkenalkan persoalan baru dalam pemikiran Islam yaitu kesejajaran antara pengetahuan manusia dan Tuhan, dan mewariskan persoalan filsafat yang terus hidup sampai sekarang, antara lain *pertama*, penciptaan alam semesta, bagaimana terjadinya, *kedua*, keabadian jiwa, apa artinya dan bagaimana pembuktiannya, *ketiga*, pengetahuan Tuhan yang partikular, apa ada hubungannya dengan astrologi dan bagaimana terjadinya.²⁵

Metode burhani ini semakin masuk sebagai salah satu sistem pemikiran Islam Arab adalah setelah masa al-Razi (865-925 M). Ia lebih ekstrim dalam teologi dan dikenal sebagai seorang rasionalis murni yang hanya mempercayai akal. Menurut al-Razi semua pengetahuan pada prinsipnya dapat diperoleh manusia selama ia menjadi manusia.²⁶ Akallah yang menjadi hakikat kemanusiaan, dan akal adalah satu-satunya alat untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia fisik dan tentang baik dan buruk, setiap sumber pengetahuan lain yang bukan akal hanya omong kosong, dugaan belaka dan kebohongan.

metode burhani apada akhirnya benar-benar mendapat tempat dalam sistem pemikiran Islam setelah masa al-Farabi (870-950 M). Filosof paripatetik yang dikenal sebagai guru kedua setelah Aristoteles sebagai guru pertama, karena pengaruhnya besar dalam peletakan dasar-dasar filsafat Islam setelah Aristoteles, tidak hanya mempergunakan epistemologi burhani dalam filsafatnya, bahkan menempatkannya sebagai metode paling baik dan unggul, sehingga ilmu-ilmu filsafat yang memakai metode burhani dinilai lebih tinggi kedudukannya dibandingkan ilmu-ilmu agama, ilmu kalam dan fiqh, yang tidak mempergunakan metode burhani. Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibnu Rusyd (1126-1198 M), ketika secara jelas menyatakan bahwa metode burhani untuk kalangan elite terpelajar, metode dialektika untuk kalangan menengah dan metode retorik untuk kalangan awam.²⁷

Model epistemologi *burhani* yang dimaksudkan al-Jabiri adalah seperti yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd yang secara khusus- menggunakan logika murni Aristoteles yang mengandalkan teori sebab-akibat (*causality*). Bahkan, Ibnu Rusyd memberikan komentar secara luas dalam memahami karya Aristoteles. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd menurutnya telah menciptakan gelombang pemikiran transformatif dalam menggerakkan roda kemajuan dengan memberikan peluang bagi perkembangan ilmu pengetahuan antara akal dan wahyu. Memperkuat

²⁴Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, hlm. 195.

²⁵A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, hlm. 221.

²⁶*Ibid*, hlm. 221-222.

²⁷Ibnu Rusyd, *Kaitan Filsafat Dengan Syariat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 16.

argumentasinya, al-Jabiri mengemukakan logika Abu Bakar al-Razi yang dikutipnya melalui buku “*al-Tibb al-Ruhani*” bahwa Al-Razi memulainya dengan pujian terhadap akal. Al-Razi mengatakan,²⁸ Akal adalah nikmat Allah yang paling besar, paling bermanfaat dan paling baik. Maka jangan sampai kita menurunkan derajat dan martabatnya. Jangan kita menjadikannya sebagai sesuatu yang diarahkan padahal ia yang mengarahkan, jangan jadikan ia yang dikendalikan sebab ia yang mengendalikan, jangan jadikan ia yang mengikuti karena ia yang diikuti. Kita harus mengembalikan persolan-persoalan kita kepadanya, mempertimbangkan dengan mendasarkan kepadanya, bersikukuh, melaksanakan dan melakukan penolakan dengan berdasar arahnya.

3. Nalar Irfani

Epistemologi Irfani, pengetahuan ini tidak didasarkan atas teks seperti bayani, tetapi pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetap dengan olah ruhani, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Dengan demikian pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui 6 tahapan.

Pertama, fase pembibitan, terjadi pada abad pertama hijriah. Pada masa ini, apa yang disebut irfan baru ada dalam bentuk laku zuhud (asketisme). Kenyataan ini menurut Thabathabi, karena para tokoh sufisme yang dikenal sebagai orang-orang yang suci tidak berbicara tentang irfan secara terbuka, meski mengakui bahwa mereka dididik dalam spritualisme oleh rasul atau para sahabat.²⁹ Karakter asketisme periode ini adalah (1) berdasarkan ajaran al-Quran dan Sunnah yakni menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala dan menjaga diri di neraka. (2). Bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktek-praktek yang dilakukan. (3) motivasi zuhudnya adalah rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.³⁰

Kedua, fase kelahiran, terjadi pada abad kedua hijriah. Pada masa ini, beberapa tokoh sufisme mulai berbicara tentang irfan. Karya-karya tentang irfan juga mulai ditulis, diawali *Ri'ayat Huquq Allah* karya hasan Hanafi (642-728 M), yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang irfan, kemudian diikuti *Misbah al-Syariah* karya Fudla Ibnu Iyadl (w. 803 M). Laku asketis juga berubah, jika awalnya dilakukan atas dasar takut dan mengharap pahala, dalam periode ini, di tangan Rabiah al-Adawiyah (w. 801 M), zuhud dilakukan atas dasar cinta kepada Tuhan, bebas dari rasa takut atau harapan mendapat pahala. Menurut Nicholson, zuhud ini adalah model perilaku irfan yang paling dini atau irfan periode awal.³¹

Ketiga, fase pertumbuhan, terjadi pada abad 3-4 hijrah. Sejak awal abad ke-3 H, para tokoh sufisme mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga sufisme menjadi ilmu moral keagamaan. Pembahasan masalah ini, lebih lanjut mendorong mereka untuk membahas soal pengetahuan intuitif berikut sarana metodenya, tentang Dzat Tuhan dan hubungannya dengan

²⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, hlm. 223.

²⁹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, hlm. 435.

³⁰ Ibnu Rusyd, *Kaitan Filsafat Dengan Syariat*, hlm. 56.

³¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, hlm. 385.

manusia atau hubungan manusia dengannya, yang kemudian disusul perbincangan tentang *fana'*, khususnya oleh Yasid al-Bustami (w. 877 M), dan hulul (imanensi Tuhan dalam manusia) oleh al-Hallaj (858-913 M). Dari perbincangan seperti ini kemudian tumbuh pengetahuan irfan, seperti *al-Lum'ab fi al-Tashwuf* yang ditulis Abu Nashr Sarraj al-Thusi (w. 988 M) dan *Quthb al-Qulub* karya Abu Thalib al-Makki (w. 996 M).³²

Keempat fase puncak, terjadi pada abad ke-5 H. Pada periode irfan mengalami puncak dan masa gemilang. Banyak pribadi besar yang lahir dan menulis tentang irfan antara lain, Said Abu Khair (w.1077 M) menulis *Ruba'iyat*, Ibnu Ustman al-Hujwiri (w. 1077 M) menulis *Kasyf al-Mahjub*, dan Abdullah al-Anshari (w. 1088 M) menulis *Ihya Ulum al-Din* yang menyelaraskan tasawuf dan fiqh (irfan dan bayan).³³ Menurut Nicholson dan T.J de Boer di tangan al-Ghazali, irfan menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan.³⁴

Kelima, fase spekulasi, terjadi pada abad ke-6-7 H. Berkat pengaruh al-Ghazali yang besar, irfan menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam. Ini memberi peluang bagi tokoh sufis untuk mengembangkan tarikat-tarikat dalam rangka mendidik murid mereka, seperti yang dilakukan A. Rifa'i (w. 1174 M), Abdul al-Qadir al-Jailani (w. 1253 M), Abu al-Syadili (w. 1258 M), Abu Abbas al-Mursi (w. 1287 M), dan Ibnu Atha'illah al-Iskandari (w. 1309 M), namun bersamaan dengan itu, disisi lain, muncul pula tokoh-tokoh yang berusaha memadukan irfan dengan filsafat, khususnya Neo-Platonisme, seperti yang dilakukan Suhrawardi (w. 1191 M), lewat karyanya yang terkenal, *hikmah al-Isyraq*, Ibnu Arabi (w. 1240 M), Umar Ibnu Farid (w. 1234 M), dan Ibnu Sab'in al-Mursi (w. 1270 M). Mereka banyak memiliki teori mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud dan lainnya yang sangat bernilai bagi kajian irfan dan filsafat.³⁵

Keenam, fase kemunduran, terjadi sejak abad ke-8 H. Sejak abad itu, irfani tidak mengalami perkembangan berarti, bahkan justru mengalami kemunduran. Para tokohnya lebih cenderung pada pemberian komentar dan ikhtiar atas karya-karya terdahulu, dan lebih menekankan bentuk ritus dan formalisme, yang terkadang mendorong mereka menyimpang dari substansi ajarannya sendiri. Para pengikut memang semakin bertambah, tetapi disana tidak muncul pribadi unggul yang mencapai kedudukan ruhaniyah cukup terhormat seperti pada pendahulunya.³⁶

POSISI DAN TIPOLOGI NALAR KRITIS PEMIKIRAN ABID AL-JABIRI

Masalah hubungan tradisi dengan modernitas dipandang sebagai problem di dunia Arab kontemporer, karena di satu sisi mentalitas masyarakat Arab mengacu kepada tradisi masa lalunya, disisi lain, arus modernitas tidak bisa di bendung lagi bahkan justru menjadi kebutuhan sehari-hari bagi kehidupan masyarakat Arab. Karena kuatnya pengaruh tradisi, modernitas yang sebenarnya tidak bisa ditolak

³² Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyab al-Aql al-Arabi.*, hlm. 433-436.

³³ Ibnu Rusyd, *Kaitan Filsafat Dengan Syariat*, hlm. 56-67.

³⁴ Osman Baker, *Hierarki Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 108.

³⁵ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.*, hlm. 201-202.

³⁶ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam.*, hlm. 203.

kehadirannya, maka dipersoalkan oleh sebagian kalangan.³⁷ Upaya memperbaiki merosotnya masyarakat Islam Arab yang bersentuhan dengan tradisi dan modernitas, yang dalam hal ini didominasi oleh orang Islam. Sedang masyarakat yang pernah meraih kejayaan pada masa pemerintahan Islam, mereka sulit untuk melupakan tradisi dan budaya tersebut apalagi meninggalkannya, sehingga melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi.

Setidaknya terdapat tiga kelompok yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya *vis a vis* modernitas.³⁸ *Pertama*, kelompok yang menawarkan wacana transformatif. Kelompok ini adalah mereka yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini adalah kalangan Kristen yang berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud. *Kedua*, kelompok yang menawarkan wacana reformatif. Adalah mereka yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jabiri. *Ketiga*, kelompok yang disebut idealis-totalistik. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb.

Pola pemikiran reformatif dimotori oleh Rifa’at Tahtawi dan al-Tunisi serta memuncak pada Muhammad Abduh, tetapi murid-muridnya Muhammad Abduh pecah menjadi dua kelompok, kanan dan kiri. Sedangkan kelompok kanan diwakili oleh Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Hasan al-Banna hingga Sayyid Quthb, sementara kelompok kiri diwakili oleh Muhammad Abduh, Qasim Amin, Ali Abdur-Raziq, Muhammad Imamarah (di era awal) dan Hasan Hanafi. Dari kelompok kiri pun masih terbagi lagi menjadi dua kelompok yaitu kelompok rekonstruktif yang diwakili Hasan Hanafi, dan kelompok dekonstruktif yang diwakili Muhammad Arkoun, dan Muhammad Abid al-Jabiri, yang secara akademis datang dari daerah Maghribi.³⁹

Dengan tipologi pemikiran diatas, al-Jabiri dimasukkan kedalam pemikir Muslim kontemporer yang beraliran reformatif-dekonstruktif, bagaimana corak tipologi pemikiran al-Jabiri?. Al-Jabiri dilahirkan di Figuig, sebelah selatannya Maroko, pada tanggal 27 Desember 1935. Dia menempuh pendidikan filsafat di Universitas Damaskus, Siria selama setahun pada tahun 1958. Kemudian melanjutkan Pendidikan Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat pada tahun 1967, dan meraih Gelar Master dengan tesis tentang “Filsafat sejarah Ibnu Khaldun”, *Filsafatut Tarikh inda Ibnu Khaldun*. Sedang Doktor di bidang Filsafatnya diperoleh di fakultas Sastra Universitas Muhammad V pada tahun 1970, dengan disertasi yang masih membahas seputar pemikiran Ibnu Khaldun, terutama pembahasan yang sangat terkenal, yakni fanatisme Arab, *al-Ashabiyyah wad Dawlah: Ma’alim Nadzariyyah Khalduniyyah fit-Tarikhil Islami*. Al-Jabiri menguasai tiga bahasa

³⁷Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2002), hlm. 4.

³⁸Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 114-115

³⁹Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein, Muhammad Abid al-Jabiri*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012), hlm. 183.

yaitu Arab (bahasa ibu), perancis (baca dan tulis), dan Inggris (baca).⁴⁰

Al-Jabiri dalam catatan sejarahnya termasuk seorang aktivis politik ber-ideologi sosialis. Dia bergabung dengan partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) yang kemudian berubah menjadi *Union Socialiste des Forces Populaires* (UNSPF). Pada tahun 1975 dia menjadi anggota Biro Politik USFP. Selain pernah aktif di dunia politik, al-Jabiri juga sebagai Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra Muhammad V, di Rabat sejak tahun 1967. Pemikir Arab kontemporer asal Maroko yang memperoyeksikan pemikiran Arab ini atau yang dikenal dengan Kritik Nalar Arab dapat dikatakan sebagai pemikir yang merancang gagasannya secara sistematis, mulai dari: Formasi Nalar Arab (*Takwin al-Aql al-Arabi*),⁴¹ dan (*Bun-yah al-Aql al-Arabi*),⁴² Kritik Nalar Politik Arab (*al-Aql al-Siyasi al-Arabi*),⁴³

Kedua karya al-Jabiri *Takwin al-Aql Arabi* dan *Bun-yah al-Aql Arabi: Dirasat Tablilyyah Naqdiyyah Li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, menurut Amin Abdullah sangat representatif untuk melihat struktur fundamental kefilosofan ilmu kajian-kajian keislaman dalam dataran *humanities*, sedangkan ketiganya, *al-Aql al-Siyasi al-Arabi*, merupakan pengejawantahan dari konsep-konsep dan paradigma *humanities* dalam pemikiran keislaman dalam wilayah kehidupan sosial-politik yang konkrit dalam masyarakat Muslim. Dengan begitu ketiga karya al-Jabiri tersebut lebih terkait dengan operasionalisasi atau *social application* dari konsep-konsep *humanities* dalam pemikiran keislaman.⁴⁴

KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, al-Jabiri menghendaki pengkajian keilmuan Arab-Islam yaitu semata bersandar pada supremasi rasio dan empiris. Model seperti yang ditawarkan al-Jabiri tersebut mengandung masalah mendasar. Pertama, superioritas al-Jabiri terhadap epistemologi burhani dengan membuang sistem epistemologi yang lainnya yaitu bayani dan irfani sebenarnya dapat merusak bangunan pemikiran Islam. Karena pada prinsipnya, sistem epistemologi Islam tidaklah terpisah. Ketiganya saling integral, berkaitan satu sama lain. Hal tersebut tercermin dari sebagian besar ulama muslim, misalnya Imam Al-Ghazali dan Ibnu Sina yang memadukan ketiga epistemologi tersebut (bayani, irfani dan burhani) dalam mengembangkan keilmuan. Kedua, jika berpijak hanya pada burhani, maka epistemologi Islam tidak bedanya dengan model Barat yang mendewakan akal, dan wahyu diposisikan sebagai objek mainan akal yang bebas di ekspresikan sebagaimana yang telah disebutkan bahwa meskipun al-Jabiri menawarkan epistemologi burhani model Ibnu Rusyd.

Akal di satu sisi memang menjadi hal yang sangat penting dalam pengembangan pemikiran. Namun disisi lain, jika ia tidak diimbangi dengan dimensi

⁴⁰Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam.*, hlm. 183.

⁴¹Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, cet, ke-4, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi Li al-Thaba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi, 1991).

⁴²Muhammad Abid al-Jabiri, *Bun-yah al-Aql al-Arabi, Dirasat Tablilyyah Naqdiyyah Li Nazmi al-Ma'rifah Fi al-Thaqafah al-Arabiyyah*, Cet, ke-3, (Libanon Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990).

⁴³Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Aql Siyasi al-Arabi: Muhaddadatuhu wa Tajliyatuhu*, cet, ke-2, (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

⁴⁴M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 201-202.

spiritual dan mengacu pada teks sebagai rujukan asal, maka keobjektifan sebuah pemikiran akan pincang. Karena keilmuan Islam bersifat *Taubidi*, maka sistem apapun yang dibangun dalam keilmuan harus juga mencirikan kesatuan. Sesungguhnya disini letak perbedaan mendasar *worldview* Islam yang *taubidi* dengan *worldview* barat yang dikotomis. Maka jika kita menganalisa Al-Jabiri dalam mengadopsi metodologi Barat jelas terlihat, sebagaimana metodologi-metodologi yang digunakannya banyak meminjam dari metode mazhab-mazhab filsafat Perancis, dalam usahanya mendekonstruksi epistemologi Arab Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali Harb, *Kritik Nalar al-Quran*, (Yogyakarta: LkiS, 2003).
- A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).
- _____, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaba Husein, Muhammad Abid al-Jabiri*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012).
- Hasan Hanafi, *Turath wa al-Tajdid: Maufiguna min al-Turath al-Qadim*, (Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriah, 1987).
- _____, *Turats dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta: Titipan Ilahi Press, dan Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001).
- Ibnu Rusyd, *Kaitan Filsafat Dengan Syariat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996).
- Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2002).
- M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Muhammad Abid al-Jabiri, *Bun-yah al-Aql al-Arabi, Dirasat Tablilyah Naqdiyah Li Nazmi al-Ma'rifah Fi al-Thaqafah al-Arabiyah*, Cet, ke-3, (Libanon Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1990).
- _____, *al-Aql Siyasi al-Arabi: Muhaddadatubu wa Tajliyatuhu*, cet, ke-2, (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- _____, *Takwin al-Aql al-Arabi*, cet, ke-4, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi Li al-Thaba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi, 1991).
- Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001).
- _____, *Formasi Nalar Arab*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
- _____, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*. (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).
- _____, *Tragedi Intelektual perselingkuban politik dan Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003).
- _____, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2000).
- Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Osman Baker, *Hierarki Ilmu*, (Bandung: Mizan, 1997).

