

Taksonomi Epistemologi Arab 'Abid Al-Jabiri: Interaksi dan Kontestasi Nalar *Bayani*, *Irfani*, dan *Burhani*

Muhyidin,¹ Muhammad Lutfi²

¹ Sekolah Tinggi Raden Abdullah Yaqin Mlokorejo, Indonesia

² Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

Korespondensi: muhyiluluk@gmail.com

Histori Artikel: Diterima: 11 Mei, 2024 | Revisi: 01 Juni, 2024 | Tersedia online: 22 Juli, 2024

Abstract

Epistemology lies at the core of both philosophy and ideology, including within the Islamic tradition. In his seminal work *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* and *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, al-Jābirī maps out three epistemological systems in the Arab-Islamic tradition: *bayānī*, *'irfānī*, *burhānī*. This study aims to analyze how these three modes of reasoning shape the Islamic world view and examines the interaction between them in Islamic scholarly discourse. The research employs a qualitative descriptive-analytical method, using content analysis of al-Jābirī works and related literature. The findings reveal that, despite the apparent contradictions among the three systems, efforts to foster dialogue and balance between them have been integral to the intellectual history of Islam. Al-Jābirī emphasizes the necessity of balancing these three modes for the intellectual revival of the Arab-Islamic world. *Bayānī* provides a textual foundation, *'irfānī* offers spiritual depth, and *burhānī* furnishes the rational framework essential for addressing modern challenges. The ongoing dialogue between these modes is key to the development and relevance of Islamic epistemology in the contemporary era.

Keywords: *Islamic epistemology*; *'Abid al-Jābirī*; *bayānī*; *'irfānī*; *burhānī*.

Abstrak

Epistemologi merupakan inti dari filsafat dan ideologi, termasuk dalam tradisi Islam. Dalam karya utamanya, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* and *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, al-Jābirī memetakan tiga sistem epistemologi dalam tradisi Arab-Islam: *bayānī*, *'irfānī*, *burhānī*. Riset ini bertujuan untuk menganalisis

bagaimana tiga mode penalaran ini membentuk pandangan dunia Islam dan melihat bagaimana ketiganya saling berinteraksi dalam diskursus karya kesarjanaan Islam. Riset ini menggunakan metode kualitatif deskriptif-analitis, dengan menganalisis karya-karya al-Jābirī dan literatur terkait. Temuan penelitian mengungkapkan bahwa, meskipun ada kontradiksi yang tampak di antara ketiga sistem tersebut, upaya untuk mendorong dialog dan keseimbangan di antaranya telah menjadi bagian integral dari sejarah intelektual Islam. Al-Jābirī menekankan perlunya menyeimbangkan ketiga mode ini untuk kebangkitan intelektual dunia Arab-Islam. *Bayānī* menyediakan landasan tekstual, *irfānī* menawarkan kedalaman spiritual, dan *burhānī* menyediakan kerangka rasional yang penting untuk mengatasi tantangan modern. Interaksi berkelanjutan antara ketiga model ini merupakan kunci bagi perkembangan Islam di era kontemporer.

Kata Kunci: *Epistemologi Islam; 'Abid al-Jābirī; bayānī; 'irfānī; burhānī.*

Pendahuluan

Sepanjang sejarah filsafat, menurut Bambang Sugiharto, terutama ketika empirisme-logis demikian berpengaruh baik dalam dunia filsafat maupun dalam ilmu-ilmu sosial, ada kesan bahwa inti filsafat adalah epistemologi.¹ Persoalan epistemologi yang menyangkut prinsip keabsahan pengetahuan memang menempati titik vital menentukan “hidup-mati” filsafat.² Sedang epistemologi selalu menjadi dasar dari berbagai ideologi di dunia termasuk yang berkembang di tanah Arab.³ Artinya, berbagai kesahihan argumentasi dari sebuah *isme* bergantung pada epistemologi. Sebagai sebuah agama yang memiliki karakter filsafat tersendiri, Islam juga memiliki cara berpikir epistemologis yang khas, dan memiliki posisi dalam dinamika filsafat.

'Abid al-Jābirī adalah satu dari banyak filsuf yang mencoba untuk memetakan berbagai corak epistemologi Islam dan, dengan metodologinya, memunculkan gambaran bagaimana sistem tersebut berpengaruh terhadap wacana keilmuan Islam. Proyek paling terkenal dan ambisius dari al-Jābirī adalah kritik nalar Arab, *Naqd al-'Aql al-'Arab*. Berbeda dengan Arkoun yang fokus pada nalar Islam, al-Jābirī hanya fokus pada nalar Arab. Karena itu, meski cakupannya lebih sempit, al-Jābirī lebih mampu memotret konteks

¹ Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

² Ungkapan “hidup-mati” dikutip Khudori Sholeh dari Hassan Hanafi dan Muhammad Baqir Sadr. Khudori Sholeh, *Epistemologi Islam: Integrasi Agama, Filsafat, Dan Sains Perspektif Al-Farabi Dan Ibn Rusyd* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2017).

³ Murtadha Mutahhari, *Pengantar Epistemologi Islam* (Jakarta: Sadr Press, 2010).

spesifik sosial-historis dalam proses terbentuknya nalar kolektif Arab, sesuatu yang tidak hadir pada Arkoun karena cakupan kajian terlalu luas.

Perhatian al-Jābirī berpusat pada masalah pembacaan warisan sejarah Arab-Islam di satu sisi, dan pembacaan terhadap modernitas Barat di sisi lain, dan menghubungkan keduanya dalam kerangka kebangkitan Arab-Islam kontemporer. Dari upaya pembacaan bagaimana meletakkan tradisi Islam di tengah arus modernisasi itu, al-Jābirī menemukan tiga sistem berpikir Arab: *bayānī*, *irfānī*, *burhānī*. Tiga tipologi menjadi populer dalam menjelaskan bagaimana sistem epistemologi dalam Islam. Karena itu, tulisan berpusat pada pertanyaan utama: Bagaimana tiga tipe penalaran tersebut membentuk pandangan dunia Islam; bagaimana “pembongkaran” al-Jābirī terhadap epistemologi tersebut; bagaimana interaksi masing-masing nalar dalam membentuk kebudayaan dan pemikiran Islam.

Gagasan al-Jābirī telah didiskusikan luas oleh banyak akademisi, meliputi beragam tema dan pendekatan. Karena itu, riset ini tidak berangkat dari ruang kosong. Rangkaian kajian serupa pernah ditulis oleh Siti Nurafifah dkk,⁴ Nikmah Royani Harahap,⁵ M. Farid dan Ahmad Efendi,⁶ Ahmad Zakiy dkk,⁷ M. Anas,⁸ Titian Ayu Naw Tika,⁹ Rohmatul Izad.¹⁰ Cakupan riset-riset

⁴ Siti Nurafifah dkk., “Studi Pendekatan Islam Filsafat Ilmu Dalam Pengkajian Islam (Rekonstruksi Pemikiran Abed Al-Jabiri),” *Jurnal Pendidikan Indonesia (JOUPI)* 1, no. 3 (August 9, 2023): 160–71, <https://doi.org/10.62007/joupi.v1i3.77>.

⁵ Nikmah Royani Harahap, “Ethics-Based Social Education Benefit from the Perspective of Abid Al-Jabiri,” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 01 (May 31, 2022): 307–24, <https://doi.org/10.30868/ei.v11i01.2159>.

⁶ M. Farid dan E. Efendi, “Reinterpretation of Political Islamic Movement In Indonesia Within The Social Ethics Perspective Of Abid Al-Jabiri,” *Asketik: Jurnal Agama Dan Perubahan Sosial* 6, no. 259–278 (2022), <https://doi.org/10.30762/asketik.v6i2.914>.

⁷ Ahmad Zakiy, Eko Saputra, dan Mailani Ulfah, “Konstruksi Nalar Arab Dalam Buku Takwin Al-Aql Al-Araby Karya Muhammad Abid Al-Jabiri,” *Multidisciplinary Indonesian Center Journal (MICJO)* 1, no. 1 (February 11, 2024): 469–81, <https://doi.org/10.62567/micjo.v1i1.53>.

⁸ Mohamad Anas, “Exposing the Nature of Arab Islamic Reasoning And Its Influence Toward Indonesia (Experiment of the Approach of M. Abed al-Jabiri’s Post Structuralism),” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 4, no. 1 (August 1, 2019): 39–58, <https://doi.org/10.18784/analisa.v4i01.826>.

⁹ Titian Ayu Naw Tika, “Pemikiran Epistemologi Abid Al-Jabiri dan Implikasinya bagi Dinamika Keilmuan Islam,” *Journal Scientific of Mandalika (JSM) e-ISSN 2745-5955 | p-ISSN 2809-0543* 2, no. 12 (December 28, 2021): 612–21, <https://doi.org/10.36312/10.36312/vol2iss12pp612-621>.

¹⁰ Rohmatul Izad, “Konstruksi Nalar Teologi Politik Fundamentalisme Islam Dalam Perspektif Epistemologi Bayani Muhammad Abid Al-Jabiri,” *Khazanah Theologia* 2, no. 3 (December 5, 2020): 132–41, <https://doi.org/10.15575/kt.v2i3.9710>.

ini adalah pendekatan filosofis dalam kajian keislaman perspektif al-Jābirī, relevansi pemikiran al-Jābirī di dunia pendidikan, Gerakan politik di Indonesia perspektif al-Jābirī, penalaran Arab dan dunia Islam, dan nalar teologi ekstremisme. Dari semua kajian yang sangat beririsan tersebut, posisi tulisan ini adalah melihat bagaimana posisi al-Jābirī di tengah tiga nalar Arab, dan bagaimana interaksi ketiga nalar tersebut dalam kajian keislaman.

Metode

Penelitian ini adalah riset kepustakaan, menggunakan metode deskriptif-analitis kualitatif. Secara operasional, metode ini terangkai dalam beberapa langkah berikut. *Pertama*, peneliti mengumpulkan sumber primer dan sekunder yang relevan, terutama karya-karya al-Jābirī. Seluruh data yang terkumpul. Pada tahap selanjutnya, diolah melalui analisis konten, yang meliputi konsep nalar Arab perspektif al-Jābirī; bagaimana posisi al-Jābirī atas taksonomi yang ia lakukan; dan bagaimana interaksi masing-masing nalar dalam realitas kajian keislaman. Untuk menelusuri poin terakhir, maka peneliti menyajikan sumber kesarjanaan yang relevan.

Hasil dan Pembahasan

Kritik Nalar Arab al-Jābirī: Upaya Rekonstruksi Tradisi

Al-Jābirī memberi perhatian penuh kepada *turath*, karena pada titik tersebut kritiknya berpijak. Namun, berbeda dengan sarjana modern yang banyak memberi kritik dan mengambil jarak pada *turath*, al-Jābirī justru menjadikan *turath* sebagai akar kesadaran, kebudayaan, dan identitas yang autentik dari peradaban Arab.¹¹ Dengan kata lain, persoalan *turath* menjadi titik tolak berangkatnya. Al-Jābirī memberikan hipotesis—yang pada akhirnya ia buktikan—bahwa keterbelakangan bangsa Arab disebabkan oleh cara memahami dan memperlakukan *turath* yang bergerak secara sirkuler (*al-fahm al-turāth li al-turāth*). Untuk proyek kemajuan Arab dan kebangkitan Islam, pemahaman terhadap *turath* harus bergerak maju. Karena tujuan tersebut, *turath*, dalam hal ini sistem nalar Arab, harus ditinjau ulang.¹²

Kritik al-Jābirī bukan kritik teologis yang menaruh perhatian besar kepada persoalan ketuhanan, wahyu, ortodoksi, dan aliran-aliran kalam. Kritik al-Jābirī adalah kritik epistemologis, yakni kritik yang ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab,

¹¹ Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid AlJabiri* (Yogyakarta: LKiS, 2018).

¹² Ibid.

bahkan mendominasi periode sejarah tertentu.¹³ Agenda kritik nalar Arab adalah sebuah upaya untuk merekonstruksi tradisi (prinsip-prinsip dasar) dengan melakukan pembacaan dan penulisan ulang terhadap sejarah untuk membatasi kekuatan dan otoritasnya serta memulihkan historisitas dan relativitasnya.¹⁴ Melalui proses rumit ini, akan ditemukan titik-titik ortodoksi dan memilah untuk kepentingan kemajuan Arab dan Islam. Elaborasi secara menyeluruh sistem berpikir Arab menjadi kebutuhan mendesak bagi peradaban Arab sejak sistem tersebut dibakukan dan dibukukan pada era kodifikasi, tepatnya tahun kedua Hijriah. Di situlah konteks lahirnya proyek kritik nalar Arab al-Jābirī.

Berbagai sistem nalar yang dilihat al-Jābirī: *bayānī*, *irfānī*, *burhānī* pada masa tertentu bahkan saling bertabrakan satu sama lain, karena perbedaan “syarat-syarat keabsahan pengetahuan”. Dan untuk membedah tiga sistem ini, yang merupakan jantung proyek al-Jābirī, baik sebagai metode berpikir, maupun sebagai wacana keagamaan, al-Jābirī melihat dari dua sudut pandang: *pertama*, analisis formatif (*al-taḥlīl al-takwīnī*), dan *kedua* analisis strukturasi (*taḥlīl al-bunyānī*). Pada aspek yang pertama ia berusaha melacak orisinalitas dan alur kesejarahannya dengan menjadikan era kodifikasi sebagai pijakan awal. Sedang pada aspek kedua ia berusaha mengurai pengertian dan mekanisme kerja nalar-nalar tersebut.

Al-Jābirī menuangkan trilogi kritik pada aspek analisa formatif, dalam *al-takwīn al-'Aql al-'Arabī*. sedangkan karya *al-Bunyāh al-'Aql al-'Arabī* fokus pada model-model epistemologi yang pernah “hidup” dalam tradisi Arab, yakni *al-bayān*, *al-'irfān*, *al-burhān*, lengkap dengan seluruh definisi, latar belakang pembentukan, dan problem yang dikandungnya. Setelah melihat sekilas proyek besarnya, pertanyaan pentingnya adalah: Apa sebenarnya yang disebut akal oleh al-Jābirī? Ia menyebut:

انّ ما نقصده بالعقل العرب هو العقل المكوّن, اي جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمتممين اليها كأساس لاكتساب المعرفة, او النقل : تفرضها عليهم كنظام

معرفي.¹⁵

¹³ Ahmad Baso, *Al-Jabiri, Eropa, Dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia* (Jakarta: Pustaka Afid, 2017).

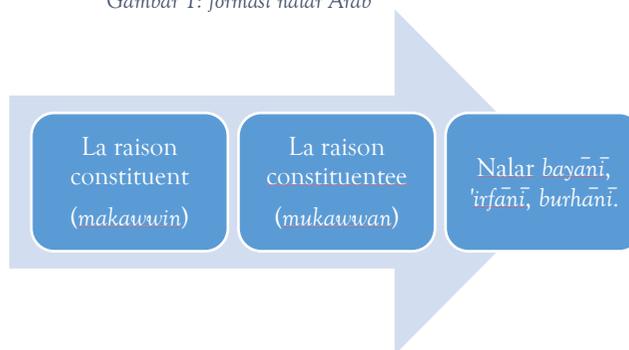
¹⁴ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 81.

¹⁵ Muḥammad 'Abid Al-Jābirī, *Takwīn Al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 1991).

“Apa yang kami maksud dengan nalar Arab adalah *al-‘aql al-mukawwan* (*la raison constituée*), yakni himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang diberikan oleh kultur Arab bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Dengan kata lain, ia adalah himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai episteme oleh kultur Arab.”

Konsep definitif di atas, ia pinjam dari Lalande,¹⁶ yang memiliki konsep tentang *la raison constituante* dan *la raison constituée*. *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori atau prinsip-prinsip universal. Sedangkan *la raison constituée*, sebagaimana di atas, adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip bentukan *al-malakah* tadi yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi. Ia bisa juga didefinisikan kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima, dan dinilai sebagai nalar mutlak dalam satu babak sejarah.¹⁷

Gambar 1: formasi nalar Arab



La raison constituée memiliki relativitas dan, karena itu, dicirikan dengan sifat berubah secara dinamis sepanjang sejarah. Nalar Arab tidak lain adalah *al-mukawwan* yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam di tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan. Atau dalam bahasa Michel Foucault, sistem kognitif yang dibangun oleh kuasa-pengetahuan hingga membentuk cara pandang dunia.¹⁸ Kritik nalar Arab secara

¹⁶ Ahmad Hasan Ridwan, “Kritik Nalar Arab: Eksposisi Epistemologi Bayani, Irfani, Burhani Muhammad Abed Al-Jabiri,” *Afkaruna* 12, no. 2 (2016), <https://doi.org/10.18196/AIIJIS.2016.0062.187-221>. Baso, *Al-Jabiri, Eropa, Dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia*, 31.

¹⁷ Bagan ini dikutip dari Khoirul Huda, “Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam Dari Tradisionalis vs Modernis Ke Fundamentalis vs Liberalis,” *Islamica* 3, no. 2 (2009).

¹⁸ Paul Rabinow (ed), *Pengetahuan dan Metode: Karya-karya Penting Foucault*, terj. Arief (Yogyakarta: IKAPI, 2009), 9.

operasional menganalisis proses kerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituee* pada babakan tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori baru. Kritik nalar Arab diandaikan menggali lapisan terdalam rancang bangun pemikiran Arab untuk menguak “cacat epistemologis” dan kemudian melihat kemungkinan alternatifnya.

Sistem Nalar *Bayānī*: Diskursus Pemaknaan *Nass*

Term *bayānī* secara etimologis mengandung beragam arti: kesinambungan, keterpilahan, jelas-terang, dan kemampuan membuat jelas. Secara bahasa ia dapat diartikan sebagai upaya untuk menyingkap dan menjelaskan sesuatu; menjelaskan maksud sebuah percakapan, dengan menggunakan bahasa paling baik sehingga penjelasan tersebut efektif. Bayan juga memiliki arti jauh dan terbuka. Namun, al-Jābirī menyimpulkan empat arti utamanya: pembeda, berbeda, jelas, dan penjelasan. Dari keempat definisi tersebut, dapat dikatakan bahwa bayan dapat berarti metodologi (pembeda, penjelas) dan dapat pula berarti pandangan dunia (berbeda, jelas).¹⁹

Secara terminologi, ada keragaman pendapat dalam memahami makna bayan. Ulama ahli bahasa mengatakan bahwa bayan adalah ilmu yang dapat mengetahui satu arti dengan melalui beberapa cara atau metode seperti *tashbih*, *majaz*, dan *kinayah*. Bagi ulama kalam bayan adalah dalil yang dapat menjelaskan hukum. Ulama ushul fiqh mengatakan bahwa bayan adalah upaya penyingkapan makna dari pembicaraan serta menjelaskan secara terinci hal yang tersembunyi dari pembicaraan tersebut kepada mukallaf. Dari berbagai arti ini, bayan dapat bermakna dua hal: aturan penafsiran wacana, dan syarat-syarat memproduksi wacana. Tradisi menafsirkan wacana telah ada sejak masa Rasulullah saw, yakni ketika Nabi memberikan penjelasan atas ayat-ayat Al-Qur'an kepada para sahabat. Pada masa awal ini, tidak ada otoritas tertinggi penafsir Al-Qur'an selain Rasulullah.

Sedangkan terkait produksi wacana, maka tradisi bayan baru dimulai seiring dengan munculnya berbagai faksi politik dan aliran teologi setelah peristiwa majlis tahkim di mana wacana debat teologis menjadi instrumen utama untuk menebar pengaruh dan propaganda kepada yang lain dan bahkan berhasil menaklukkan musuh. Berbeda dengan makna bahasa yang telah terbentuk sejak awal Islam, makna terminologis baru mengemuka belakangan, spesifiknya pada masa kodifikasi. Pada masa ini muncul karya-karya penting seperti tafsir Muqātil bin Sulaimān dan karya al-Farrā'.

¹⁹ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 85.

Keduanya bergerak dalam satu tipe: Menjelaskan kata-kata dan metafora yang ada dalam Al-Qur'an.²⁰

Aktivitas nalar *bayānī* berusia setua agama Islam itu sendiri. Namun tentu pada masa awal belum merupakan upaya ilmiah untuk menentukan keabsahan sebuah keilmuan atau wacana keagamaan. Nalar ini berevolusi menjadi identifikasi keilmuan dan aturan penafsiran teksnya setelah masa kodifikasi. Mengacu pada era terakhir tersebut, secara epistemologis, nalar *bayānī* adalah metode pemikiran Arab yang menjadikan teks (naṣṣ) baik langsung maupun tidak langsung sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran.²¹ Secara langsung artinya teks tidak perlu ditafsirkan menggunakan berbagai teks lain, melainkan diterapkan langsung. Sedangkan maksud tidak langsung adalah bahwa teks perlu ditafsirkan berdasarkan teks, bukan rasio. Artinya, nalar *bayānī* meletakkan posisi rasio pada bagian “pinggir”, ia hanya berfungsi sebagai penjaga apakah makna sebuah teks sudah sebagaimana mestinya atau ada penyimpangan. Itulah mengapa dapat pula ditarik kesimpulan, sasaran bidik sistem baani adalah syariat Islam.

Sistem *bayānī* berkisar pada level petunjuk pewacanaan (*dilālah al-khitabiyyah*) dalam teks. Ia bergerak dari teks pada realitas, bukan sebaliknya. Karena itu, jika suatu persoalan tidak disebut secara spesifik dalam teks, maka digunakan metode qiyas. Artinya persoalan baru, harus dirujuk secara ketat pada kandungan teks sebagai *asl* untuk memperoleh status hukum. Metode qiyas adalah kembali kepada teks, dengan asumsi semuanya telah terkandung dalam teks. Dengan demikian sumber pengetahuan *bayānī* adalah teks (nas). Pada titik ini, Naṣr Ḥāmid mengatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks.²² Sedang yang dimaksud teks itu—menurut ushulfiqh—adalah Al-Qur'an, hadis.²³ Sebagai konsekuensi, ulama *bayānī* menaruh perhatian besar kepada transmisi teks dari generasi ke generasi. Benar tidaknya transmisi teks menentukan kebenaran hukum yang ditentukan.

Pendekatan *bayānī* adalah linguistik, dan jika diperlukan mengurai makna sebuah kata lebih lanjut, digunakan instrumen lain seperti sabab nuzul. Metode yang digunakan, terutama dalam fiqh, adalah qiyas, istinbat atau istidlal. Proses kerjanya dapat dilihat dalam tahap berikut:²⁴

²⁰ Ibid., 87.

²¹ Ibid.

²² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm Al-Naṣṣ: Dirāṣah Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2014), 9.

²³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Usūl Fiqh* (Bandung: Gema Insani Press, 1996).

²⁴ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 86.

1. Kata-kata atau penyebutan yang merupakan simbol dari sesuatu.
2. Adanya makna yang menjelaskan maksud kata dan lambang-lambang.
3. Adanya benda-benda alam yang diberi nama atau sesuatu yang harus dilakukan berdasarkan simbol yang disebut.

Dari tiga poin di atas, tujuan *bayānī* adalah, *pertama*, memahami atau menganalisa teks guna menemukan atau mendapat makna yang dikandung atau dikehendaki teks. Istibat hukum dari nas keagamaan, terutama Al-Qur'an. Karena itu, nalar ini melahirkan golongan ahli fiqh, ahli kalam, dan ahli ushul. Tokoh kunci dan paling representatif sebagai salah satu perintis penting nalar *bayānī* adalah Imam Shāfi'ī. Menurut empat asas epistemologi *bayānī* adalah Al-Qur'an, hadis, *ijma'*, dan *qiyas*. Sebagai perintis awal, ia membagi penalaran *bayānī* menjadi lima, dalam hubungannya dengan Al-Qur'an: *pertama*, bayan yang tidak butuh penjelasan berkenaan dengan sesuatu yang telah ada dalam Al-Qur'an. *Kedua*, bayan yang beberapa bagian memerlukan penjelasan. *Ketiga*, bayan yang keseluruhannya masih global dan memerlukan penjelasan. *Keempat*, bayan sunnah sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an. *Kelima*, bayan *ijtihad* yang dilakukan dengan *qiyas* atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an.²⁵

Untuk mendapat pengetahuan, nalar bayan menempuh dua jalan, berpegang pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab seperti nahwu saraf sebagai alat analisa, dan kedua menggunakan metode *qiyas* (analogi deduktif). *Qiyas* diartikan sebagai sesuatu yang memberikan hukum berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks karena ada kesamaan *illah* (alasan). Syarat yang harus terpenuhi: adanya nas *asl* yang memberi hukum (pelarangan khamr), adanya *far'* yang tidak ada hukumnya dalam nas (perasan anggur), lalu ada ketetapan hukum yang diberikan *als*, dan terakhir ada *'illat*.²⁶

Hukum perasan anggur memang tidak dijelaskan dalam Al-Qur'an, tetapi hal itu dapat diqiyaskan dengan khamr yang telah ada dan jelas hukumnya, serta ada kesamaan *illah*: memabukkan. Karena khamr memabukkan (sebagai *illah*) dan perasan anggur juga memabukkan, maka diharamkan keduanya. Jika teks hanya mencakup hukum dari A hingga K, maka menentukan status hukum L hingga Z harus merujuk pada A-K. Dapat dicatat, secara sosio-historis, nalar *bayānī* adalah *episteme* yang mendominasi gerak budaya Arab-Islam yang didasarkan pada keyakinan keagamaan dan berdasarkan teks, *ijma'*, dan *ijtihad*. Konsekuensi logisnya adalah

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

epistemologi *bayānī* menonjolkan tradisi memahami dan memperjelas teks, dengan berpegang pada teks zahir.

Karena berkaitan dengan teks, maka konsep lafaz-makna menjadi penting. Bagi al-Jābirī, konsep lafaz makna memiliki dua tataran. Aspek pertama adalah teoretis yang berkisar pada persoalan bahasa, dan *kedua* aspek praktis yang berkaitan dengan penafsiran perintah syara'. Masalah bahasa mengandung tiga hal: *pertama*, apakah suatu lafaz itu berdasar kepada konteks atau pada makna asli? *Kedua*, apakah boleh bahasa dianalogikan dari satu makna ke makna lain? *Ketiga*, apakah syariah yang berbahasa Arab ditentukan oleh kebudayaan Arab? Problem pertama muncul akibat adanya perdebatan antara kaum rasionalis dengan ahli hadis. Muktaizilah sbagai kubu rasionalis mengatakan bahwa suatu kata harus dimaknai berdasarkan konteks.²⁷

Sedangkan Asy'ari berpandangan makna dalam lafaz bersifat *tauqifi*, karena itu perlu dijaga untuk tidak menimbulkan makna menyimpang. Problem kedua, tentang analogi, diperbolehkan. Problem ketiga, ada dua kubu. Karena Al-Qur'an berbahasa Arab, maka makna ditentukan oleh kebudayaan Arab. Dan kubu lain mengatakan boleh menakwilkan lafaz. Selanjutnya dalam aspek praktis, persoalan lafaz dan makna lebih banyak dikembangkan oleh ushul fiqh. Untuk melihat makna lafaz harus melihat perspektif kedudukan: *khas*, *'amm*, *mushtarak*, dst; melihat dari perspektif penggunaan: *hakikat* dan *majaz*; melihat dari perspektif derajat kejelasan: *muhkam*, *mufassar*, *naṣṣ*, *zahir*, *khafī*, *mujmal*, dst.²⁸

Konsep kunci berikutnya adalah *usul-fur'*. Al-Jābirī mengartikan usul sebagai pangkal (asas) dari proses penggalian pengetahuan. Usul adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik dengan *furu'*. Ia melihat ada tiga posisi dan peran usul dalam hubungannya dengan *furu'*. (1) usul sebagai sumber pengetahuan yang cara mendapatkannya dengan istinbat. (2) Usul sebagai sandaran bagi pengetahuan yang lain, dengan qiyas. (3) Usul sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan, menggunakan metode ushul fiqh. Sebagai kesimpulan, nalar *bayānī* dapat digambarkan sebagaimana tabel berikut:²⁹

²⁷ Baso, *AlJabiri, Eropa, Dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia*, 30.

²⁸ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid AlJabiri*, 88.

²⁹ Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Tabel 1: *mode bayani*

Metode (proses dan prosedur)	Ijtihadiyyah: istinbat, istidlal, qiyas
Pendekatan	Lingusitik
Kerangka teori	Lafaz-makna Asl-furu'
Fungsi-peran akal	Pengukuh kebenaran teks
Tolak ukur validitas	Keserupaan/kedekatan teks dan realitas
Kelompok ilmu	Kalam, fiqh, nahwu, balaghah

Proyek Kritik Nalar Arab adalah proyek yang ditujukan untuk membawa kemajuan di dunia Arab-Islam. Secara personal, al-Jābirī menolak sistem yang membelenggu kemajuan itu sendiri. Dan bagi al-Jābirī, nalar *bayānī* menghambat kemajuan Arab-Islam. Sebab, berdasarkan uraian di atas, nalar bayan membawa konsekuensi-konsekuensi. *Bayānī* memberi otoritas penuh kepada teks dan menjadikan masa lampau sebagai pokok-ideal. Analogi adalah alat untuk menyelesaikan masalah baru. Pada saat yang sama, nalar ini mengabaikan pertimbangan empirik dalam mengambil kesimpulan.³⁰ Dengan demikian sistem ini memarjinalkan pertimbangan empirik dalam mengambil kesimpulan.

Epistemologi *bayānī*, kendati merupakan epistem khas yang lahir dari Islam itu sendiri, bagi al-Jābirī, perlu dihindari untuk membawa kemajuan bersama. Ia juga melihat nalar *bayānī* membentuk tiga otoritas: (1) otoritas teks/kekuasaan kosa-kata dalam berbagai bentuknya dan dalam segala kedudukannya. Pada otoritas ini, nalar Arab dinilai terlalu sibuk dengan berkuat pada aksara. (2) Otoritas asal/kekuatan asal baik dalam kedudukannya sebagai pengetahuan (kalam salaf) maupun sebagai contoh yang sudah ada. (3) Otoritas keserbabolehan, baik yang berbentuk retorik maupun gnostis.³¹ Otoritas ini adalah otoritas yang bersifat fatalistik dan anti kausalitas.

Sistem Nalar *'Irfānī*: Tradisi Mistisisme Islam

'Irfān semakna dengan makrifat yang berarti pengetahuan. Tetapi ia berbeda dengan ilmu. Makrifat adalah pengetahuan yang diperoleh langsung dari pengalaman penyingkapan, sedangkan ilmu menunjuk pada pengetahuan yang didapat dengan transformasi rasio. Karena itu, secara

³⁰ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 104.

³¹ *Ibid.*, 105.

bahasa, irfan dapat diartikan sebagai pengetahuan yang diperoleh lewat penyingkapan Tuhan kepada hambanya (*kashf*), setelah olah ruhani. Sementara Imam Qushairi mengatakan irfan sebagai tingkatan pengetahuan yang paling tinggi—ketimbang bayan dan burhan—yang diperoleh persaksian langsung.³²

Nalar ‘*irfān* dikatakan oleh beberapa kalangan berasal dari Persia, Neo-Platonisme, Phytagoras. Sebagian menyebut nalar ini berasal dari Kristen dan India. Karena itu, sistem ini telah dikenal oleh banyak budaya bahkan sebelum Islam datang. Namun demikian ada juga kalangan yang menyebut irfan berasal dari tubuh Islam itu sendiri. Sebab, pada dasarnya, Islam memandang bahwa terdapat dimensi zahir dan dimensi batin dalam ajarannya. Dan sumber utama adalah hati. Menurut Fethullah Gulen, hati “adalah sebuah entitas spiritual agung yang melakukan respon terhadap seluruh alam semesta”.³³ Ungkapan ini mencoba mempertegas thesis dalam sufisme, bahwa hati adalah intrumen untuk mendapat pengetahuan. Pengalaman sufistik, sebagaimana menurut Annemmarie Schimmel, dibimbing oleh cahaya batin.³⁴

Menurut al-Jābirī, ‘*irfān* dapat dipetakan menjadi dua kategori: Sebagai sikap hidup dan sebagai teori. Sebagai sikap, ‘*irfān* meruapakan pandangan seorang terhadap dunia secara umum dan memelih lari dari dunia. Dalam mendapat pengetahuan tentang dirinya, ia tidak menjadikan perenungan sebagai sumber, bukan pula akal dan indera, tetapi secara langsung berusaha menangkap kekuatan-kekuatan yang tinggi yang ia temukan.³⁵ Sebagai sebuah sikap, irfan selalu menarik diri dari realitas lantas menuju dunia akal independen. al-Jābirī menyebutnya sebagai sikap ideologi-ukhrawi.

Sebagai sebuah teori, ‘*irfānī* membedakan dengan jelas antara Tuhan yang transenden dan dunia tempat ia hidup yang dianggap sebagai sumber kejelekan. Dalam mengatasi problem kejelekan itu, ‘*irfānī* memiliki dua jawaban yang bersifat filosofis dan bersifat mistis. Pada jawaban filosofis, mereka mengatakan bahwa Tuhan yang transenden—Tuhan yang sama sekali tidak bisa diakses—memiliki Akal Universal yang berfungsi sebagai penengah yang merealisasikan hubungan transendental Tuhan dan realitas. Sebagai

³² Ibid., 107.

³³ Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-Bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-Istilah Dalam Praktik Sufisme* (Jakarta: Republika, 2014).

³⁴ Annemmarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009); Mutahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*.

³⁵ Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Abid AlJabiri*, 109.

refleksi dari realitas, Akal Universal memantulkan kejelekan. Maka tugas seorang hamba adalah menyatu dengan sisi lain Akal Universal.

Sedangkan jawaban sisi mistis, menjadikan “mitos” sebagai pijakan. Mitos menjadi sarana untuk menjelaskan kejelekan dengan merujuk kepada kesalahan manusia pertama. Menurut jawaban ini, mula-mula ada cahaya. Dari cahaya tersebut lahir kegelapan yang kemudian disebut sebagai materi pertama. Seseorang bisa lepas dari kejelekan dunia jika ia melakukan rangkaian *riyāḍah*. Dalam pandangan al-Jābirī, prinsip sikap dan teori, melahirkan kelompok sufi. Pemikiran yang melebihkan sikap irfan sebagai pertahanan diri, dapat ditemukan dalam kalangan *ahwal al-satahat*. Mereka yang mengedepankan watak filosofis dan mengembangkan tasawuf falsafi diwakili oleh kelompok Ibn Sinā, Ibn 'Arabī. Sedangkan mereka yang mengedepankan dimensi mistis diwakili oleh *mutasawwafah batiniyyah*.³⁶

Secara garis besar, paradigma *'irfanī* adalah dualisme realitas: realitas zahir dan realitas batin. Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa tidak ada makna monolitik dari sebuah ayat.³⁷ Dan hal tersebut didukung oleh hadis Nabi yang banyak dikutip oleh kalangan mufassir sufi, salah satunya Al-Alusi:³⁸

لكل اية ظهر و بطن, ولكل حرف حد ولكل حد مطلع.

Gagasan senada juga diemukakan oleh pakar tafsir generasi awal Islam, salah satunya adalah Ibn 'Abbas. Dalam hubungannya dengan makna Al-Qur'an, ia berkomentar:

“sesungguhnya Al-Qur'an itu memiliki cabang ilmu, baik yang zahir maupun batin. Keajaibannya tidak akan pernah habis dan sasarannya sukar dicapai tuntas. Maka, siapa yang memasukinya dengan cara yang lembut, niscaya akan selamat. Tapi barangsiapa yang mendekatinya dengan kekerasan, akan celaka. Di dalamnya terkandung berita, penjelasan halal-haram, nasikh-mansukh, muhkam mutashabih, zahir dan batin. Zahirnya adalah tilawah, sedang batinnya adalah ta'wil. Orang berilmu akan menekuninya, orang awam akan mengesampingkannya.”³⁹

Pola pikir yang dikembangkan ahli *'irfanī* berangkat dari yang batin menuju kepada yang zahir. Atau dari makna menuju lafaz. Batin adalah

³⁶ Ibid., 110.

³⁷ Lihat QS. Al-Kahfi ayat 109.

³⁸ Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ḥusaynī Al-Alūsī, *Uḥ Al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm Wa Sab' al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 1994).

³⁹ Khālīd 'Abd al-Raḥman Al-'Ak, *Uṣūl Al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986).

sumber dan teks adalah penyinar. Karena itu, zahir-batin menjadi paradigma kaum sufi sebagai cara berpikir dalam memandang dunia dan memperlakukan segala sesuatu. jika dibandingkan dengan nalar *bayānī*, konsep zahir-batin tidak berbeda dengan konsep lafaz-makna. Bedanya, dalam nalar *bayānī*, seseorang berangkat dari lafaz menuju makna; sementara *irfanī* justru berangkat dari makna menuju lafaz atau dari batin menuju zahir. Lebih lanjut, menurut al-Jābirī, cara pengungkapan makna batin adalah dengan dua cara: menggunakan i'tibar atau qiyas *irfanī*, yaitu analogi makna batin yang ditangkap dalam kashf kepada makna zahir yang ada dalam teks. (2) Pengetahuan kashf yang diungkap lewat penyingkapan. Aplikasi qiyas *irfanī* dapat melihat contoh ayat berikut:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيْنِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيْنِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبِيْنَ ﴿٢١﴾ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ
وَالْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾ (الرحمن/55: 19-22)

“Dia membiarkan dua laut mengalir yang (kemudian) keduanya bertemu (19). di antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing (20).Maka nikmat Tuhanmu yang manakah yang kamu dustakan? (21). Dari keduanya keluar mutiara dan marjan (22).

Kaum Syiah meyakini keunggulan keluarga Khalifah ‘Ali melalui ayat di atas. ‘Ali dan Fāṭimah dinisbahkan kepada dua lautan, Rasulullah dinisbahkan kepada batas (barzah), sedangkan Ḥasan dan Ḥusayn dinisbahkan kepada mutiara dan marjan.⁴⁰ Al-Jābirī berpandangan bahwa hasil tafsir ini syarat dengan motif politis. Mereka berusaha mencari justifikasi teologis atas ideologi mereka. Sedangkan pada ayat yang sama, al-Qushairi berpandangan bahwa dalam hati terdapat dua lautan, yakni *khauf* dan *raja*’. Dan dari dua lautan hati tersebut keluar mutiara dan marjan, *ahwāl ṣufiyyah* dan *laṭā’if al-mutawāliyah*. Di antara keduanya ada batas yang tak terlampaui yaitu pengawasan Tuhan. Pada contoh kedua, aspek tasawuf tentang *khauf-raja*’ dinisbahkan kepada *bahrain*.

Pada sistem *irfanī* kedua, yakni *shataḥat*, berbeda dengan cara qiyas *irfanī* di atas. Mode kedua sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. Ia lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan karena limpahan

⁴⁰ Muḥammad ‘Abid Al-Jābirī, *Bunyah Al-‘Aql Al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1994).

langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan. Dengan demikian, pembuktian kebenaran pengetahuan metode 'irfanī bersifat intersubjektif. Artinya kebenaran dapat dibuktikan melalui pemahaman atau pengalaman ruhani dari subjek-subjek lain mengenai hal yang sama.⁴¹

Tabel 2: mode 'irfani

Sumber	Pengalaman huduri
metode	Dhauqiyah Riyadah/mujahadah/ishraqiyah
pendekatan	Psiko-gnosis, intuitif
Kerangka teori	Zahir-batin, tanzil-ta'wil,
Fungsi akal	partisipatif
Tipe argumen	spiritual
Tolak ukur validitas	Intersubjektif,
Kelompok ilmu pendukung	Al-mutasawwifah

al-Jābirī menganggap sistem nalar *bayānī* sebagai kontra-produktif terhadap kemajuan Arab, dan sikapnya terhadap nalar 'irfanī tidak berbeda. Karena alasan pengabaian terhadap realitas dunia dan mementingkan ideologi-ukhrawi, maka nalar 'irfanī tidak sepadan dengan proyek kebangkitan Arab-Islam. Bagi al-Jābirī, nalar 'irfanī telah mengukuhkan aspek irrasionalisme agama yang memicu stagnasi kebudayaan dan peradaban Arab-Islam itu sendiri. Posisi akal dalam konstruk 'irfanī tidak banyak memiliki peran dalam menafsirkan realitas empirik. Sebaliknya, akal dicurigai, dipertanyakan ulang, bahkan digugat.

Nalar ukhrawi tidak pernah seimbang dengan proyek kebangkitan Arab-Islam, yang bersifat konkret sebagai masalah duniawi. Pendekatan supra-rasional menafikan kritik atas nalar, serta pijakan pada logika paradoksial yang segalanya bisa diciptakan tanpa sebab yang mendahuluinya, akan mengakibatkan sistem berpikir atau sistem nalar ini kehilangan dimensi kritis dan terjebak pada nuansa magis.

Sistem Nalar *Burhānī*: Pandangan Dunia Rasional Islam

Istilah *al-burhān* berasal dari Bahasa Persia, *baran*, yang berarti kalahkan alasan mereka! Setelah diserap Bahasa Arab, menjadi *baraha* dan *burhan*, yang

⁴¹ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 115.

berarti hujjah, dalih, alasan. Istilah ini muncul karena ada pengaruh dari logika Yunani yang masuk dalam ranah pemikiran Islam. al-Jābirī mengartikan burhan sebagai *ḥujjah al-fāsilah al-bayāniyyah*, argumentasi kuat dan jelas. Istilah ini merujuk pada suatu metode berpikir berdasarkan pandangan dunia tertentu yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia yaitu indera, eksperimen, dan aturan logika.⁴² Jika sumber kebenaran nalar *bayānī* adalah teks, dan nalar irfan pada penyingkapan, maka nalar *burhānī* mengakar pada rasio.

Nalar *burhānī* secara sederhana diartikan sebagai suatu aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran preposisi melalui pendekatan deduktif dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain. Secara historis, nalar *burhānī* berjangkar pada Aristoteles, lalu sampai pada pemikir Islam dan menjadi sistem berpikir. Nalar *burhānī* tidak mudah masuk ke tubuh pemikiran Islam karena terhalang dua sistem nalar sebelumnya, teruama *bayānī*, yang sudah sangat matang.

Metode *burhānī* menggunakan qiyas, namun qiyas yang sama sekali berbeda dengan nalar *bayānī*. *Burhānī* fokus pada rasio dan eksperimentasi dengan tahapan sebagai berikut: *pertama*, tahap pengertian. *Kedua*, tahap pernyataan. *Ketiga*, tahap penalaran.⁴³ Nalar burhan yang terbentang sejak Aristoteles hingga Ibn Rushd, memperoleh pengokohan pijakan argumentatif ketika al-Jābirī mengelaborasinya dengan kerangka al-Shāṭibī, yang melangkah dari tujuan-tujuan, alih-alih qiyas model Imam Shafī'ī. Adapun prinsip umumnya adalah kemaslahatan elementer (*darurī*), komplementer (*ḥajīyyāt*) dan suplementer (*taḥsīniyyāt*).⁴⁴ al-Shāṭibī tampak menyadari bahwa ijtiha dengan cara lama mengalami kebuntuan. Kerangka baru tidak lain adalah membangun ulang prinsip-prinsip, dengan berpegang kepada nilai universal dan tujuan syariah sebagai pengganti dari tindakan membatasi diri pada upaya memahami kata-kata dari teks dan menemukan hukum darinya.⁴⁵

Dalam memandang proses keilmuan, kaum *burhānī* bertolak dari cara berpikir bahwa hakikat adalah universal. Hal ini akan menempatkan makna dari realitas pada posisi otoritatif, sedangkan bahasa, bersifat partikular yang hanya berfungsi sebagai penegasan. Dengan kata lain, bahasa bagi kaum *burhānī* adalah alat komunikasi dan sarana berpikir di samping sebagai simbol

⁴² Ibid., 119.

⁴³ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 122.

⁴⁴ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 179.

⁴⁵ Ibid.

pernyataan makna.⁴⁶ Mengapa makna mendahului bahasa? Makna datang lebih dahulu daripada kata, sebab makna datang dari konseptualisasi intelektual yang berada dalam tataran pemikiran atau rasio yang diaktualisasikan dalam kata-kata. Jika nalar *bayānī* dan *'irfanī* masih terikat dengan teks suci, maka nalar *burhānī* tidak mendasarkan pada teks dan pengalaman penyingkapan, melainkan dari rasio, akal yang dilakukan lewat dali-dalil logika. *Burhānī* menghasilkan pengetahuan lewat prinsip logika atas pengetahuan atau pernyataan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya. Dengan demikian, kunci dari nalar *burhānī* adalah rasio sebagai sumber pengetahuan dan silogisme sebagai salah satu sarana untuk mendapatkan pengetahuan itu.

Tabel 3: mode burhani

metode	Abstraksi, bahtiyah, tahliliyah
pendekatan	Filosofis-saintifik
Kerangka teori	Premis-premis logika
Fungsi akal	Heuristik-analitik-kritis
Tipe argumen	Demonstratif-verifikatif-explanatif
Tolak ukur validitas	Korespondensi, koherensi, pragmatik
Prinsip dasar	Kausalitas, kepastian
Kelompok ilmu pendukung	Filsafat, ilmu alam, sosial, humaniora

Berbeda dengan dua nalar sebelumnya, al-Jābirī tidak memberi kritik setajam pada dua nalar tersebut. namun para filsuf Islam sebagai “juru bicara” atas model nalar ini tidak terlepas dari kritiknya. Menurut para filsuf seperti al-Kindi, Ibn Sinā, dan al-Ghazālī membawa pemikiran rasional yang dibangun dari pertimbangan sosial, atau dicemari oleh pengaruh model gnostik-esoterik yang menafikan intelek. Secara implisit al-Jābirī telah menaruh perhatian kepada model nalar *burhānī* yang dikembangkan oleh para pemikir Islam di Barat, seperti Ibn Ḥazm, Ibn Rushd, dan Ibn Khaldun.⁴⁷ Di tangan para pemikir ini, menurut al-Jābirī, terjadi penegasan terhadap akal dan pengalaman indera sebagai sumber produksi pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu.

Kritik tajam al-Jābirī terhadap sistem berpikir *bayānī* dan *'irfanī* di satu sisi, dan apresiasinya terhadap nalar *burhānī* di sisi lain, mengharuskannya memilih jalan *burhānī* sebagai jalan yang relevan untuk kemajuan peradaban

⁴⁶ Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 141.

⁴⁷ *Ibid.*, 144.

Arab-Islam. Ahmad Baso melihat bahwa al-Jābirī adalah sosok yang mendambakan sebuah persatuan, minimal pada tingkat pemikiran dan epistemologis, sebelum sampai pada persatuan bangsa Arab di tingkat empiris, yakni pada tataran sosiologis dan politis untuk mewujudkan keadilan. Ideologi persatuan Arab ini bukan hanya ingin diwujudkan pada tingkat sosiologis dan epistemologis bangsa Arab saat ini, tapi juga dalam sejarah masa lampau, dalam tradisi, di mana ia mencari unsur-unsur kemajuan dalam upaya merekatkan dan mempersatukan aspek kebudayaan Arab yang terpisah dan tercerai-berai. Sehingga memungkinkan untuk menjadi pijakan nasionalisme dan sosialisme Arab.⁴⁸

Interaksi, Kontradiksi, dan Kontestasi Antara Tiga Sistem Nalar Arab

Dalam pemetaan epistemologi Arab-Islam ala al-Jābirī, tiga sistem nalar yang ia kategorikan tidak berdiri sendiri secara terisolasi. Sebaliknya, ketiga nalar ini saling berinteraksi dalam berbagai konteks keilmuan dan kehidupan sosial, baik dalam rekam jejak historis maupun corak pemikiran hari ini. Interaksi ini menciptakan dinamika kompleks: selain muncul interaksi, juga muncul kontradiksi, dan kadang kontestasi. Ketegangan paling mencolok dalam sejarah Islam terjadi antara nalar *bayānī* dan *burhānī*. Nalar *bayānī* yang fokus pada interpretasi “literal” teks keagamaan, sering dianggap sebagai pendekatan tradisional yang berjangkar kuat pada tradisi hukum Islam (fikih). Sebaliknya nalar *burhānī*, yang mengutamakan logika dan pembuktian rasional, membawa pengaruh kuat dari filsafat Yunani, terutama melalui karya-karya seperti yang dihasilkan oleh al-Farābī, Ibn Sinā, dan Ibn Rushd.

Ketegangan antara kedua sistem ini muncul ketika pendekatan rasional *burhānī* mulai menantang otoritas interpretatif nalar *bayānī*. Sebagai contoh, dalam sejarah teologi Islam, aliran Muktazilah yang mengadopsi metode *burhānī* sering kali berbenturan dengan aliran-aliran tradisional seperti Asy'ariyah yang lebih banyak menggunakan nalar *bayānī*. Muktazilah menekankan pentingnya akal (reason) dalam memahami doktrin-doktrin keagamaan dan sering kali menafsirkan al-Qur'an dengan cara yang dianggap heterodoks oleh kalangan tradisional. Ketegangan ini mencapai puncaknya dalam konflik teologis dan politik, seperti dalam peristiwa *mihnah* di masa khalifah Abbasiyah, di mana para ulama yang menolak interpretasi rasional dipaksa untuk menerima pandangan Muktazilah.⁴⁹

⁴⁸ Baso, *AlJabiri, Eropa, Dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia*, 53-54.

⁴⁹ Tayeb El-Hibri, *The Abbasid Caliphate: A History* (Cambridge University Press, 2021), 121-30.

Meski demikian, dalam beberapa konteks, *bayānī* dan *burhānī* dapat ditemukan berkoeksistensi secara harmonis. Realitas ini terlihat dalam karya-karya ulama seperti al-Ghazālī yang berusaha untuk menggabungkan keduanya dalam upaya untuk menyelamatkan ilmu-ilmu Islam dari pengaruh filsafat Yunani yang dianggap berbahaya. al-Ghazālī, dalam karyanya *Tahāfut al-Falāsifah*, mengkritik para filsuf yang menggunakan metode *burhānī* tanpa batas,⁵⁰ namun di sisi lain, dalam *al-Munqidh min al-Dalāl* ia juga mengakui pentingnya logika dalam memahami dan membela ajaran Islam.⁵¹ Dengan demikian, al-Ghazālī menciptakan ruang di mana kedua sistem nalar ini bisa saling melengkapi, meskipun ketegangan mendasar tetap ada.

Sedangkan interaksi antara nalar *bayānī* dan *irfānī* memperlihatkan hubungan yang lebih rumit dan kadang kontradiktif. Nalar *irfānī*, dengan penekanannya pada pengalaman mistik dan intuisi batin, sering kali bertentangan dengan pendekatan literal *bayānī* yang fokus pada teks. Namun, sejarah Islam menunjukkan bahwa kedua sistem ini juga dapat saling mengisi dalam konteks spiritual dan tasawuf.

Dalam tradisi tasawuf, banyak sufi yang menggunakan nalar *irfānī* untuk memberikan interpretasi batin (zahir-batin) terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadis. Sebagai contoh, Ibn 'Arabi, seorang sufi terkemuka, menggunakan pendekatan *irfānī* untuk mengungkap makna-makna tersembunyi dalam al-Qur'an yang dianggap melampaui pemahaman literal.⁵² Namun, ini sering kali menimbulkan ketegangan dengan kalangan ulama *bayānī*, yang berpegang teguh pada interpretasi literal dan hukum-hukum fikih. Pertentangan ini terlihat dalam kritik terhadap tasawuf dari kalangan ulama tradisional yang menganggap pendekatan mistik sebagai penyimpangan dari ajaran yang benar.

⁵⁰ Lihat al-Ghazālī, *Al-Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2007).

⁵¹ Al-Imām al-Ghazālī, *Al-Munqidh Min al-Dalāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991).

⁵² Toshihiko Izutsu, misalnya, melakukan kajian serius yang memperlihatkan kompleksitas Ibn 'Arabī dalam memahami Realitas Absolut. Izutsu memperlihatkan bagaimana diskursus *mahiyah-ḥaqiqāt* saling berpolemik menentukan apa itu realitas, dan apa itu Realitas Absolut. Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), 28–36; Bandingkan dengan Oman Fathurahman, *Ithāf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara* (Jagakarsa, Jakarta: Miza, 2012); Kompleksitas pemaknaan wujud juga tersaji pada bagian awal karya monumental *Futūḥāt al-Makiyya*, yang juga memperlihatkan bagaimana Ibn 'Arabi memahami makna-makna batin dari teks al-Qur'an. Lihat Ibn 'Arabī, *Futūḥāt Al-Makiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999).

Meskipun demikian, dialog antara *bayānī* dan *‘irfānī* juga memperlihatkan upaya untuk menciptakan sintesis yang lebih mendalam. Dalam beberapa karya tafsir, terutama yang dihasilkan oleh ulama yang juga sufi, seperti al-Alūsī, Najm al-Dīn al-Kubrā, dan al-Tustarī, muncul upaya untuk menggabungkan pendekatan literal dengan pemahaman mistik. Karya al-Alūsī, misalnya, sering kali dimulai dengan penjelasan literal (*bayānī*) dari suatu ayat, kemudian dilanjutkan dengan eksplorasi makna batin (*‘irfānī*). Dengan demikian, al-Alūsī menunjukkan bahwa kedua pendekatan ini tidak harus saling meniadakan, tetapi bisa saling melengkapi dalam pencarian makna yang lebih mendalam dari teks-teks suci.

Sedangkan *burhānī* dan *‘irfānī* menciptakan irisan antara rasionalitas dan intuisi dalam tradisi filsafat Islam dan, sebagai implikasi, menarik untuk dianalisis, terutama karena keduanya tampak bertolak belakang secara metodologis. *Burhānī*, dengan titik tekan pada logika dan pembuktian rasional, dan *‘irfānī*, dengan penekanannya pada intuisi dan pengalaman mistik, sering dilihat sebagai dua kutub yang berlawanan dalam tradisi intelektual Islam.

Namun, filsafat Islam menunjukkan bahwa tidak selalu ada pertentangan yang tidak bisa dijembatani antara *burhānī* dan *‘irfānī*. Pemikir seperti Ibn Sinā, Suhrawardi, dan Mulla Sadra memberikan contoh bagaimana kedua pendekatan ini bisa saling melengkapi. Ibn Sina, dalam karyanya *al-Ishārat wa al-Tanbihāt*, tidak hanya menggunakan logika dan metode rasional (*burhānī*) untuk menganalisis konsep-konsep metafisika, tetapi juga mengakui pentingnya intuisi dan pencerahan batin (*‘irfānī*) dalam mencapai pengetahuan yang lebih tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Sinā melihat logika sebagai alat yang penting, tetapi tidak mencukupi, dan oleh karena itu ia membuka ruang untuk intuisi dalam mencapai pengetahuan yang lebih dalam dan transendental.

Mulla Sadra, dengan filsafatnya yang dikenal sebagai *Ḥikmah al-Muta‘āliyah* (filsafat transendental), memperlihatkan bagaimana nalar *‘irfānī* dapat memberikan dasar yang kuat untuk pendekatan rasional. Dalam sistem filsafatnya, ia mencoba menggabungkan rasionalitas dengan pengalaman mistik dan menunjukkan bahwa pencerahan batin yang diperoleh melalui intuisi bisa memberikan landasan bagi pengetahuan rasional. Syaifan Nur menegaskan bahwa tujuan Mulla Sadra adalah mendapatkan pengetahuan intuitif (*‘irfānī*) yang ditopang teks (*bayānī*), dan tidak bertentangan dengan rasionalitas (*burhānī*).⁵³ Dengan demikian, Mulla Sadra menawarkan model di

⁵³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 123.

mana *Burhānī* dan *'irfānī* tidak hanya saling melengkapi, tetapi juga saling mendukung dalam mencapai kebenaran yang holistik.

Meskipun ketiga sistem nalar ini—*bayānī*, *'irfānī*, dan *Burhānī*—sering kali terlihat bertentangan, sejarah intelektual Islam juga memperlihatkan adanya upaya-upaya untuk menciptakan dialog dan keseimbangan antara ketiganya. Pemikiran Islam kontemporer, terutama yang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh seperti al-Jābirī, berusaha untuk merumuskan kembali hubungan antara ketiga sistem ini dalam konteks modern.

Al-Jābirī, dalam kritiknya terhadap nalar Arab, menunjukkan bahwa dominasi salah satu sistem nalar atas yang lain bisa menimbulkan stagnasi intelektual. Ia berpendapat bahwa agar dunia Arab-Islam dapat bangkit kembali, diperlukan keseimbangan antara *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī*. *Bayānī* memberikan dasar tekstual yang kuat, *'irfānī* menawarkan kedalaman spiritual, sementara *burhānī* menyediakan kerangka rasional yang diperlukan untuk menghadapi tantangan zaman modern. Dalam beberapa persoalan, ia lebih menempatkan nalar terakhir sebagai pemandu kemajuan modern—sebagaimana telah didiskusikan pada bagian sebelumnya.

Kesimpulannya, interaksi antara sistem nalar *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* tidak hanya menunjukkan dinamika internal dalam tradisi intelektual Islam, tetapi juga memberikan kita wawasan tentang bagaimana tradisi ini dapat terus berkembang dan beradaptasi dalam menghadapi perubahan zaman. Melalui dialog yang terus menerus antara teks, rasio, dan intuisi, epistemologi Islam dapat terus hidup dan relevan dalam menjawab berbagai tantangan intelektual dan spiritual yang dihadapinya.

Kesimpulan

Nalar *bayānī* adalah sistem yang lahir dari rahim Islam itu sendiri, sebab seluruh proses pengambilan wacana yang akhirnya menjadi pengetahuan bersumber pada teks-teks Islam, dan aturan-aturannya pun lahir dari tubuh Islam itu sendiri, seperti ketatnya transmisi hadis. Sebagai salah satu sumber hukum, maka transmisi hadis menjadi penting, sebab menentukan keabsahan sebuah hukum yang diambil. Sistem yang khas Islam ini telah melahirkan berbagai keilmuan Islam yang khas pula, seperti fiqh, kalam, hadis, dst. Karena itu, perbedaan paling mencolok antara epistemologi barat dan Islam terletak pada nalar *bayānī*.

Sedangkan nalar *'irfānī* memiliki beragam pendapat dari segi asal-usulnya. Sebagaimana mengatakan dari Islam dan sebagian lain mengatakan bersumber dari Yunani, India, dan Kristen. Sistem penalaran *'irfānī* memang tidak bertumpu pada teks, tetapi langsung pada penyingkapan. Untuk

mencapai level penyingkapan ini, para sufi melakukan riyadah tertentu. Bagi mereka, realitas memiliki dimensi dualitas: zahir dan batin. Dan dualitas itu menjadi *standing* paradigma untuk melihat dan memahami dunia. tidak ada metode untuk kepentingan verifikasi kebenaran yang diperoleh, kecuali intersubjektif.

Nalar *burhānī* adalah nalar yang memberikan tempat sepenuhnya kepada rasio. Sumber kebenaran bukan lagi terletak pada teks atau penyingkapan, tetapi pada akal itu sendiri. Nalar *burhānī* secara sederhana diartikan sebagai suatu aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran preposisi melalui pendekatan deduktif dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain. Al-Jābirī lebih condong kepada sistem terakhir ini karena sesuai dengan proyek kebangkitan Arab-Islam yang ia gagas.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Al-'Ak, Khālid 'Abd al-Raḥman. *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986.
- Al-Alūsi, Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ḥusayni. *Rūḥ Al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm Wa Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Ghazālī. *Al-Tahāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2007.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1994.
- . *Takuwīn Al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1991.
- Anas, Mohamad. "Exposing The Nature of Arab Islamic Reasoning And Its Influence Toward Indonesia (Experiment of the Approach of M. Abed al-Jabiri's Post Structuralism)." *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 4, no. 1 (August 1, 2019): 39–58. <https://doi.org/10.18784/analisa.v4i01.826>.
- 'Arabī, Ibn. *Futūḥāt Al-Makiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- . *Rahasia-Rahasia Bersuci*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Mizan, 2015.
- Baso, Ahmad. *Al-Jabiri, Eropa, Dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia*. Jakarta: Pustaka Afid, 2017.
- El-Hibri, Tayeb. *The Abbasid Caliphate: A History*. Cambridge University Press, 2021.

- Farid, M., and E. Efendi. "Reinterpretation of Political Islamic Movement in Indonesia Within The Social Ethics Perspective of Abid Al-Jabiri." *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial* 6, no. 259–278 (2022). <https://doi.org/10.30762/asketik.v6i2.914>.
- Fathurahman, Oman. *Ithāf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*. Cetakan 1. Jagakarsa, Jakarta: Miza, 2012.
- Ghazālī, Al-Imām al-. *Al-Munqidh Min al-Ḍalāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Gulen, Muhammad Fethullah. *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-Bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-Istilah Dalam Praktik Sufisme*. Jakarta: Republika, 2014.
- Harahap, Nikmah Royani. "Ethics-Based Social Education Benefit from the Perspective of Abid Al-Jabiri." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 01 (May 31, 2022): 307–24. <https://doi.org/10.30868/ei.v11i01.2159>.
- Huda, Khoirul. "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam Dari Tradisionalis vs Modernis Ke Fundamentalis vs Liberalis." *Islamica* 3, no. 2 (2009).
- Izad, Rohmatul. "Konstruksi Nalar Teologi Politik Fundamentalisme Islam Dalam Perspektif Epistemologi Bayani Muhammad Abid Al-Jabiri." *Khazanah Theologia* 2, no. 3 (December 5, 2020): 132–41. <https://doi.org/10.15575/kt.v2i3.9710>.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm Usūl Fiqh*. Bandung: Gema Insani Press, 1996.
- Mutahhari, Murtadha. *Pengantar Epistemologi Islam*. Jakarta: Sadhra Press, 2010.
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Nurafifiah, Siti, Yurna Yurna, Rima Erviana, Siti Ulfah Fauziah, and Rubi Babullah. "Studi Pendekatan Islam Filsafat Ilmu Dalam Pengkajian Islam (Rekontruksi Pemikiran Abid Al-Jabiri)." *Jurnal Pendidikan Indonesia (JOUPI)* 1, no. 3 (August 9, 2023): 160–71. <https://doi.org/10.62007/joupi.v1i3.77>.
- Ridwan, Ahmad Hasan. "Kritik Nalar Arab: Eksposisi Epistemologi Bayani, Irfani, Burhani Muhammad Abid Al-Jabiri." *Afkaruna* 12, no. 2 (2016). <https://doi.org/10.18196/AIIJIS.2016.0062.187-221>.
- Ro'uf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*. Yogyakarta: LKiS, 2018.

- Schimmel, Annemmarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- Sholeh, Khudori. *Epistemologi Islam: Integrasi Agama, Filsafat, Dan Sains Perspektif Al-Farabi Dan Ibn Rusyd*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2017.
- Sugihatro, Bambang. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Tika, Titian Ayu Naw. “Pemikiran Epistemologi Abid Al-Jabiri dan Implikasinya bagi Dinamika Keilmuan Islam.” *Journal Scientific Of Mandalika (JSM) e-ISSN 2745-5955 | p-ISSN 2809-0543* 2, no. 12 (December 28, 2021): 612–21. <https://doi.org/10.36312/10.36312/vol2iss12pp612-621>.
- Zakiy, Ahmad, Eko Saputra, and Mailani Ulfah. “Konstruksi Nalar Arab Dalam Buku Takwin Al-Aql Al-Araby Karya Muhammad Abid Al-Jabiri.” *Multidisciplinary Indonesian Center Journal (MICJO)* 1, no. 1 (February 11, 2024): 469–81. <https://doi.org/10.62567/micjo.v1i1.53>.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2014.