

Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan *Peacebuilding*

Wira Hadi Kusuma*

Abstract

This paper describes the epistemology of bayani, irfani and burhani in Al-Jabiri's thinking. Bayani is a thinking methodology model based on text. Irfani is a methodology of thinking model based on an approach and direct experience of religious spiritual reality. Whereas burhani is a methodology of thinking that is not based on text or experience, but on the basis of logical chaos. At some stage, the existence of sacred texts and spiritual experiences can only be accepted if they are in accordance with logical rules. For al-Jabiri the burhani epistemology must be an epistemology worthy of being applied in society to reduce the habit of romanticism that seeks knowledge through illuminative. In the context of the Burhani conflict it is very relevant in resolving conflicts or peace bulding.

Keywords : epistemology of bayani, irfani and burhani, resolving conflicts

A. Pendahuluan

Khasanah pemikiran Islam terus melakukan pengembangan, salah satu adalah sumbangan al-Jabiri tentang *turats* (tradisi). Istilah “tradisi dan modernitas” yang digunakan dalam dikursus pemikiran Arab kontemporer merujuk kepada tema idiomatik yang bervariasi, terkadang digunakan *al-Turâts al-Hadatsah, al-Turâts wa al-Tajdid, al-Ashlah wa al-hadatsah*, seluruh istilah tersebut berarti tradisi dan modernitas seluas-luas maknanya. Akan tetapi istilah *turâts* paling sering digunakan dan paling sering disebut.¹ Bahkan istilah itu kini menjadi kata kunci buat memasuki diskursus pemikiran Arab kontemporer. Secara literal *turâts* berarti warisan atau peninggalan yaitu berupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan atau diwariskan oleh orang-orang terdahulu.

Bagi al-Jabiri, *turâts* tidak hanya sekedar warisan budaya dan peradaban yang terkubur dan berada dalam kerangkeng pemikir masa lalu.² *Turâts* baginya tetap masih diperlukan spiritnya pada saat ini, terutama dalam menghadapi kooptasi peradaban lain atas dunia Islam. Menurut al-Jabiri, tradisi Islam adalah segala yang secara

asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syariat, bahasa, sastra, seni, teologi, filsafat dan tasawuf.³ Dengan demikian, *starting point* atau langkah awal untuk menghidupkan kembali *turâts* (*ihyâ'ut turâts*) dalam konteks masyarakat saat ini adalah dengan menumbuhkan kesadaran akan pentingnya nilai *turâts* dan kontribusinya dalam setiap kehidupan khususnya masyarakat Arab. Terutama semenjak kekelahan bangsa Arab dalam perang melawan Israel pada tahun 1967 M.⁴ Maka slogan *ihyâ'ut turâts* bergema membelah dunia Arab dan sering dikaitkan dengan fenomena “kebangkitan Islam”.

Fenomena inilah yang menjadi motivasi al-Jabiri untuk melakukan kritik terhadap “nalar Arab” bukan “nalar Islam”, satu sisi masyarakat Arab memiliki tujuan mulia dan wajar untuk kembali kepada *turats* yang ada dan menjadi ciri khas bagi bangsa Arab, tetapi di sisi lain dalam palaksaaannya masyarakat belum “kritis” melihat persoalan yang muncul.

Hal ini terlihat kondisi masyarakat Arab, khususnya Maroko sebagai tanah kelahirannya, sangat

kaku menerapkan sistem penetapan hukum (*fiqh*) terbatas pada ungkapan, “halal atau haram”, tanpa menghiraukan atau mempertimbangkan peranan hukum (baca: *fiqih*) lainnya, seperti sunnah, mubah, dan makruh. Sehingga dengan kondisi demikian membuat masyarakat Arab tidak berkembang dan tidak mampu menjawab berbagai persoalan atau masalah yang ada dilingkungan Islam khususnya dan masyarakat manusia lainnya.

Al-Naqd al-`Aql Arabi (kritik nalar Arab) yang menjadi fokus penelitian al-Jabiri bukan *al-Naqd al-`Aql Islami* (kritik nalar Islami), karena menurut al-Jabiri kata “Islam” secara tidak langsung akan mengalihkan kepada agama Islam itu sendiri, padahal al-Jabiri ingin melihat *al-turats* Arab “murni” yang berikutnya akan memberikan kontribusi terhadap pemikiran Islam.⁵

Dalam khazanah filsafat Islam, dikenal ada tiga buah metodologi pemikiran, yakni *bayani*, *irfani* dan *burhani*. *Bayani* adalah sebuah model metodologi berpikir berdasarkan teks. *Irfani* adalah model metodologi berpikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan.. *Burhani* adalah model metodologi berpikir yang tidak didasarkan atas teks maupun pengalaman, melainkan atas dasar keruntutan logika. Penelitian ini mencoba untuk mendeskripsikan, menganalisis dan menjelaskan ketiga epistemologi Islam tersebut yang dirumuskan oleh pemikir muslim kontemporer Muhammad Abid al-Jabiriv dan relevansinya bagi resolusi konflik dan *peacebuilding*. Sehingga muncul beberapa rumusan masalah yaitu Bagaimana pemikiran Abed Al-Jabiri tentang Epistemologi Bayani, Irfani, dan burhani? Dan bagaimana

relevansinya bagi resolusi konflik dan *peacebuilding*?

B. Profil Muhammad Abed al-Jabiri

Muhammad `Abed al-Jabiri lahir tahun 1936 di Figuig, bagian tenggara Maroko. Ia tumbuh dalam sebuah keluarga pendukung partai Istiqlal.⁶ Mulanya Ia dikirim ke sekolah agama, lalu kesekolah swasta nasionalis (*madrrasah hurrah wataniyah*), yang didirikan oleh Gerakan kemerdekaan. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di sekolah lanjutan (setingkat SMA) di Casablanca. setelah Maroko merdeka, al-Jabiri mendapat gelar Diploma dari sekolah Tinggi Arab dalam bidang ilmu pengetahuan (*science*). Pada tahun 1964 al-Jabiri mengajar Filsafat di tingkat sarjana muda dan aktif dalam bidang evaluasi serta perencanaan pendidikan. Al-Jabiri banyak menerbitkan berbagai artikel, yang terkait dengan isu serta problem pendidikan, terutama artikel yang dapat dijumpai di Maroko.⁷

Pada tahun 1970 al-Jabiri menyelesaikan program doktornya di Universitas Muhammad V, rabat, Maroko. Dengan disertasi yang berjudul; *Fikr Ibn Khaldun al-Asabiyyah wa ad-Daulah: Mu`allim Nazariyyah Khalduniyyah fi at-Tarikh al-Islami* (Pemikiran Ibnu Khaldun, Asabiyyah dan Negara: Rambu-rambu paradigmatis Pemikiran Ibnu Khaldun Dalam Sejarah Islam). Al-Jabiri banyak membaca dan mempelajari pemikiran Marx, bahkan ia mengaku sebagai pengagum ajaran Marx yang pada saat itu sedang tumbuh subur di dunia Arab.⁸

Pada perkembangannya ia meragukan efektivitas pendekatan Marxian dalam konteks pemikiran Islam, apalagi setelah membaca buku karya Yves Lacoste yang membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldun, antara Barat dan Islam.⁹ Dari situ, ia kemudian balik

mempertanyakan asumsi-asumsi para peneliti orientalis yang mengkaji Islam yang dinilainya terlalu memaksakan kehendak, sehingga perlu membangun metodologi sendiri atau khusus. Adapaun metodologi tersebut, yaitu: (1) *strukturalis*, bahwa kajian harus berdasarkan teks sebagaimana adanya; (2) *analisis sejarah*, untuk melihat ruang lingkup, politi dan sosiologisnya; (3) *kritik ideology*, untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik yang dikandung dalam sebuah teks atau pemikiran tertentu.¹⁰

Berdasarkan metode yang digagasnya, al-Jabiri mulai meneliti tentang kebudayaan dan pemikiran Islam. Namun al-Jabiri hanya membatasi pada Islam-Arab, pada teks-teks yang ditulis dalam bahasa Arab, tidak mencakup non-Arab. Selain itu, ia membatasi pada persoalan epistemologi, yakni mekanisme berpikir yang mendominasi pemikiran Arab dalam babak-babak tertentu. Oleh karena itu, karya-karya al-Jabiri tidak akan membahas persoalan-persoalan seperti, ortodoksi, wahyu, mitos, symbol atau yang lainnya persoalan teologis seperti yang didominasi dalam karya-karya M. Arkoun.¹¹

Al-Jabiri telah menghasilkan berpuluh karya tulis, baik yang berupa artikel koran, majalah atau berbentuk buku. Topik yang selalu dicovernya juga bervariasi dari isu sosial dan politik hingga filsafat dan teologi. Karir intelektualnya seperti dimulai dengan penerbitan buku *Nahwu wa al-Turast-nya*, disusul dua tahun kemudian dengan *al-Khitab al-'Arabi al-Mua'sir Dirasah Naqdiyyah Tahliyyah*, kedua buku tersebut seperti sengaja dipersiapkan sedemikian rupa sebagai pengantar kepada grand proyek intelektualnya *'Naqd al-'Aql al-'Arabi* (kritik akal Arab). Buku ini bertujuan sebagai upaya untuk

membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut. Untuk karya ini telah menerbitkan *Takwim al-'Aql al-'Arabi, Bunyah al-'Aql-'Arabi, al-A'ql al-Siyasi-'Arabi, al-'Aq al-Akhalqi al Arabiyyah, Dirasah Taahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-Arabiyyah*.

Karya terpentingnya yang termasuk *al-Turasth wa al-Hadatshah, Durus fi al-falsafah, Ishkaliyyah al Fikr al-'Arabi al-Mua'asir, Tahafual al-thafut intisaran li ruh al-Ilmiyyah wa ta'sisan li akhlaqiyat al-Hiwar, Qadaya al-Fikr al-'Mu'asir Al'awlamah, Sira' al-Hadarat, al-Wahdah ila al-Ahklaq, al-Tasamuh, al-Dimaqratiyyah*. Tahun 1996, *al-Mashru al-Nahdawi al-'Arabi Muraja'ah naqdiyayh, al-Din wa al-Dawlah wa Thabiq al-Shari'ah, Mas'alah al-Hawwiyyah, al-Muthaqqafun fi al-Hadarah al-'Atabiyyah Mih nab ibn Hambal wa Nukkhah Ibn Rusyd, al-Tahmiyyah al-Basyaraiyyah di al-Watan al-'Arabi*.

C. Epistemologi Bayani

Menurut al-Jabiri, corak epistemologi *bayani* secara historis adalah sistem epistemologi paling awal muncul dalam pemikiran Arab.¹² Secara leksikal-etimologis, term *bayani* atau *bayan* mengandung beragam arti, yaitu, kesinambungan (*al-washl*), keterpilahan (*al-fashl*), jelas dan terang (*al-zhuhur wa al-wudhuh*) dan kemampuan membuat terang dan jelas.¹³ Epsitimologi *bayani* muncul bukan sebagai entitas budaya yang *a histories*, melainkan memiliki akar sejarah yang panjang dalam pelataran tradisi pemikiran Arab. Sebagaimana diketahui bangsa Arab sangat mengagungkan bahasanya, terlebih setelah diyakini sebagai identitas kultur dan bahasa

wahyu Tuhan. Sehingga wajar dan cukup beralasan jika Jabiri menyebutkan determinan histories awal-mula peradaban Islam adalah sinergi bahasa dan agama, yang memproduksi intelektual ilmu kebahasaan dan ilmu agama.¹⁴

Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali inferensi. secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran: secara tidak langsung memahami teks secara mentah tanpa memerlukan tafsir dan penalaran. walaupun demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bebas menentukan makna atau maksudnya, tetapi harus tetap bersandar pada teks. dalam *bayani*, rasio atau akal tidak memiliki kemampuan memberikan pengetahuan tanpa disandarkan pada teks.¹⁵ Sasaran bidik metode *bayani* ini adalah aspek eksoterik (syariat).

Dengan demikian, sumber pengetahuan *bayani* adalah teks atau *nash* (al-Quran dan Hadits).¹⁶ Oleh karena itu, menurut al-Jabiri dalam epistemologi *bayani* menaruh perhatian besar terhadap transmisi teks dari generasi ke generasi.¹⁷ Sebagai sumber pengetahuan, benar tidaknya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Hal ini dapat dijumpai khususnya pada masa *tadwin* hadis, para ilmuan begitu ketat menyeleksi sebuah teks dapat diterima. Misalnya Bukhari, salah satu syarat yang diterima bagi teks suatu hadits yaitu harus adanya informasi positif tentang para perawi yang menerangkan bahwa mereka saling bertemu muka dan para murid belajar langsung pada gurunya. Juga dapat dijumpai beberapa kriteria rawi yang dapat

diterima antara lain, harus adil, takwa, berakal sehat, kuat hafalannya dan lain-lain.¹⁸

Berdasarkan kenyataan bahwa *bayani* berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan “realitas”, persoalan pokok yang ada di dalamnya berkaitan dengan lafaz-makna dan *‘usul-furu’*. Menurut al-Jabiri, persoalan lafaz-makna¹⁹ muncul tiga persoalan, yaitu:

Pertama, makna suatu kata, didasarkan atas konteksnya atau pada makna aslinya (*tauqifi*). pemberian makna atas sebuah makna, muncul akibat adanya perdebatan antara Mu`tazilah dan ahli Sunnah. Bagi Mu`tazilah makna suatu kata harus dimaknai sesuai dengan konteks dan istilahnya, sedangkan bagi Ahli Sunnah makna suatu kata harus sesuai dengan makna kata asalnya. Oleh karena itu, bagi Ahli Sunnah, kata perkata dalam sebuah teks harus dijaga seperti aslinya, sebab perubahan redaksi teks berarti perubahan pada maknanya.²⁰

Kedua, analogi bahasa, hal ini diperbolehkan, tetapi hanya pada sisi logika bahasanya, bukan pada lafaz atau redaksinya. Sebab, masing-masing bahasa mempunyai istilah sendiri-sendiri dan mempunyai kedalaman yang berbeda. Seperti kata *nabiz* (perasan gandum) dengan *khamar* (perasan anggur).²¹ Ketiga, pemaknaan atas *asma` asy-syar`iyyah*. Dalam pemaknaannya harus dimaknai sesuai dengan kebudayaan Arab, tidak bisa didekati dengan budaya dan bahasa lain. Karena al-Quran diturunkan dalam tradisi dan bahasa Arab.

Adapun cara memperoleh pengetahuan dari teks, metode *bayani* menempuh dengan dua jalan. *Pertama*, berpegang pada lafaz (redaksi) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahwu* dan *sharf* sebagai alat analisis. *Kedua*,

berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai alat analisis.²² Dalam kajian *ushûl al-fiqh*, *qiyâs* diartikan sebagai memberikan keputusan hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks, karena adanya kesamaan *illat*. Ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas: (1) adanya *al-ashl*, yakni nas suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran, (2) *al-far`*, sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam *nash*, (3) *hukm al-ashl*, ketetapan hukum yang diberikan oleh *ashl*, (4) *illat*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *ashl*.²³

Contoh qiyas adalah soal hukum meminum arak dari kurma. Arak dari perasan kurma disebut *far`* (cabang) karena tidak ada ketentuan hukumnya dalam *nash*, dan ia akan diqiyaskan pada *khamer*. *Khamer* adalah *ashl* (pokok) sebab terdapat dalam teks (*nash*) dan hukumnya haram, alasannya (*illah*) karena memabukkan. Hasilnya, arak adalah haram karena ada persamaan antara arak dan *khamer*, yakni sama-sama memabukkan.

Menurut Jabiri, metode qiyas sebagai cara mendapatkan pengetahuan dalam epistemologi *bayani* tersebut digunakan dalam tiga aspek. *Pertama*, *qiyas* dalam kaitannya dengan status dan derajat hukum yang ada pada *ashl* maupun *furû`*. Bagian ini mencakup tiga hal: (1) *qiyâs jalî*, dimana *far`* mempunyai persoalan hukum yang kuat dibanding *ashl*, (2) *qiyâs fî ma`na al-nash*, dimana *ashl* dan *far`* mempunyai derajat hukum yang sama, (3) *qiyâs al-khafî*, dimana *illat ashl* tidak diketahui secara jelas dan hanya menurut perkiraan mujtahid. Contoh *qiyâs jalî* adalah seperti hukum memukul orang tua (*far`*). Masalah ini

tidak ada hukumnya dalam *nash*, sedang yang ada adalah larangan berkata “Ah” (*ashl*). Perbuatan memukul lebih berat hukumnya dibanding berkata “ah”.²⁴

Kedua, berkaitan dengan *illat* yang ada pada *ashl* dan *far`*. Bagian ini meliputi dua hal: (1) *qiyâs al-illat*, yaitu menetapkan *illat* yang ada *ashl* kepada *far`*, (2) *qiyâs al-dilâlah*, yaitu menetapkan petunjuk (*dilâlah*) yang ada pada *ashl* kepada *far`*, bukan *illatnya*. *Ketiga*, qiyas berkaitan dengan potensi atau kecenderungan untuk menyatukan antara *ashl* dan *far`* yang oleh al-Ghazali dibagi dalam empat tingkat: (1) adanya perubahan hukum baru, (2) keserasian, (3) keserupaan (*syibh*), (4) menjauhkan (*thard*).²⁵

Adapun pada jalan kedua, penggunaan logika, dapat dilakukan dengan beberapa cara antara lain: *Pertama*, berpegang pada tujuan pokok (*al-maqasid ad-duryriyyah*) diturunkannya teks yang mencakup *darurat al-khamsah*. yaitu bertujuan untuk menjaga keselamatan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Disinilah tempat penalaran rasional.²⁶ *Kedua*, berpegang pada *illat* teks. Untuk menentukan atau mengetahui adanya *illat* teks dapat digunakan atau memerlukan penalaran yang disebut dengan *masalik al-illah*. Biasanya yang populer terdapat tiga jalan *illat* yaitu: (1) *nash*; (2) *ijma`*; (3) *as-sibru wa at-taqsim* dengan cara merangkum sifat-sifat baik untuk dijadikan *illat* pada asal (*nash*), kemudian *illat* tersebut dikembalikan kepada sifat-sifat tersebut.²⁷

Konsep dasar sistem *bayani* ini adalah menggabungkan metode *fiqh* yang dikembangkan oleh Syafi`i, dengan metode retorika al-Jahiz.²⁸ Epistemologi *bayani* ini didukung oleh pola pikir *fiqh* dan kalam. Epistemologi *bayani* bukan tidak memiliki kelemahan dalam

pengembangan *Islamic studies*, menurut Amin Abdullah hal ini akan sangat terlihat kelemahannya apabila tradisi berpikir tekstual keagamaan ini harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa, dan masyarakat yang beragama lain.²⁹

D. Epistemologi Irfani

Secara etimologi *Irfani* dari kata dasar bahasa Arab *'arafa* semakna dengan makrifat, berarti pengetahuan.³⁰ Tetapi ia berbeda dengan ilmu (*'ilm*). *Irfani* atau *makrifat* berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman (*experience*), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*).

Sedangkan secara terminologis, *irfani* bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakekat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kasyf*) setelah adanya olah ruhani (*riyâdlah*) yang dilakukan atas dasar cinta (*love*).³¹ Kebalikan dari epistemologi bayani, sasaran bidik *irfani* adalah aspek esoterik, apa yang ada dibalik teks. Dalam istilah Amin Abdullah, bahwa pada tradisi *irfani* kata "*'arif*" lebih diutamakan dari pada "*'alim*", Karena "*'alim*" lebih merujuk pada nalar *bayani*.³²

Para ahli berbeda pendapat tentang asal sumber *irfani*. *Pertama*, menganggap bahwa irfan Islam berasal dari sumber Persia dan Majusi, seperti yang disampaikan Dozy dan Thoulk. Alasannya, sejumlah besar orang-orang Majusi di Iran utara tetap memeluk agama mereka setelah penaklukan Islam dan banyak tokoh sufi yang berasal dari daerah Khurasan. Disamping itu, sebagian pendiri aliran-aliran sufi berasal dari kelompok orang Majusi, seperti

Ma`ruf al-Kharkhi (w. 815 M) dan Bayazid Busthami (w. 877 M).³³

Kedua, *irfani* berasal dari sumber-sumber Kristen, seperti dikatakan Von Kramer, Ignaz Goldziher, Nicholson, Asin Palacios dan O'leary. Alasannya, (1) adanya interaksi antara orang-orang Arab dan kaum Nasrani pada masa jahiliyah maupun zaman Islam. (2) adanya segi-segi kesamaan antara kehidupan para Sufis, dalam soal ajaran, tata cara melatih jiwa (*riyâdlah*) dan mengasingkan diri (*khalwât*), dengan kehidupan Yesus dan ajarannya, juga dengan para rahib dalam soal pakaian dan cara bersembahyang.³⁴

Ketiga, *irfani* ditimba dari India, seperti pendapat Horten dan Hartman. Alasannya, (1) kemunculan dan penyebaran *irfan* (tasawuf) pertama kali adalah di Khurasan, (2) kebanyakan dari para sufi angkatan pertama bukan dari kalangan Arab, seperti Ibrahim ibn Adham (w. 782 M), Syaqq al-Balkh (w. 810 M) dan Yahya ibn Muadz (w. 871 M). (3) Pada masa sebelum Islam, Turkistan adalah pusat agama dan kebudayaan Timur serta Barat. Mereka memberi warna mistisisme lama ketika memeluk Islam. (4) Konsep dan metode tasawuf seperti keluasan hati dan pemakaian tasbeih adalah praktek-praktek dari India.³⁵

Keempat, irfan berasal dari sumber-sumber Yunani, khususnya neo-platonisme dan Hermes, seperti disampaikan O'leary dan Nicholson. Alasannya, 'Theologi Aristoteles' yang merupakan paduan antara sistem *Porphyry* dan *Proclus* telah dikenal baik dalam filsafat Islam. Kenyataannya, Dzun al-Nun al-Misri (796-861 M), seorang tokoh sufisme dikenal sebagai filosof dan pengikut sains hellenistik. al-Jabiri agaknya termasuk kelompok ini. Menurutnya, *irfani* diadopsi dari ajaran Hermes, sedang pengambilan dari teks-teks al-

Qur`an lebih dikarenakan tendensi politik.

Sebagai contoh, istilah *maqâmat* yang secara lafzi dan maknawi diambil dari al-Qur`an (QS. Al-Fusilat 164), identik dengan konsep Hermes tentang *mi`raj*, yakni kenaikan jiwa manusia setelah berpisah dengan raga untuk menyatu dengan Tuhan. Memang ada kata *maqâmat* dalam al-Qur`an tetapi dimaksudkan sebagai ungkapan tentang pelaksanaan hak-hak Tuhan dengan segenap usaha dan niat yang benar, bukan dalam arti tingkatan atau tahapan seperti dalam istilah al-Hujwiri (w. 1077 M).³⁶

Persoalannya, benarkah *irfani* berasal dari sumber luar Islam? Benarkah Islam sendiri tidak mempunyai ajaran soal *irfani*? Menurut Nicholson, *irfani* atau sufisme adalah sesuatu yang rumit dan kompleks, sehingga tidak bisa dikemukakan jawaban sederhana atau berdasarkan satu aspek tentang asal-usulnya. Berdasarkan landasan ini kita mencoba melihat asal dan sumber *irfani*.

Pendapat pertama, bahwa *irfani* berasal dari sumber Persia dan Majusi, jelas tidak mempunyai dasar pijakan yang kokoh. (1) Perkembangan *irfani* dan sufisme tidak sekedar upaya Ma`ruf al-Kharki dan Bayazid Busthami. Banyak tokoh Sufis Arab yang hidup di Mesir, Syiria dan Baghdad, seperti Dzun al-Nun al-Misri (w. 861 M), Abd al-Qadir Jailani (w. 1165 M), ibn Arabi (w. 1240 M), Umar ibn Faridl (w. 1234 M), dan Ibn Athaillah al-Ikandari (w. 1309 M). Mereka bahkan tokoh yang memberi pengaruh besar bagi perkembangan irfan dikemudian hari. (2) Kemunculan Ma`ruf al-Kharki (w. 815 M) dan Bayazid Busthami (w. 877 M) adalah setelah zaman Rasul, para sahabat dan angkatan pertama kaum sufisme. Ini berarti

mengabaikan sama sekali pengaruh kehidupan Rasul, para sahabat dan tokoh pertama angkatan sufisme, seperti Hasan al-Basri (w. 728 M), Malik ibn Dinar (w. 748 M), Rabiah al-Adawiyah (w. 752 M) dan Ibrahim ibn Adham (782 M).³⁷

Pendapat kedua, *irfani* dari Kristen. Memang diakui ada kemiripan antara tasawuf Islam dengan mistisisme Kristen, tetapi hal tidak cukup dijadikan alasan bahwa irfan berasal dari sumber Kristen. Begitu pula tidak diingkari ada pengaruh ajaran Kristen pada sebagian tokoh sufis, seperti al-Hallaj (858-913 M) yang menggunakan terminologi Kristen, seperti *malakût*, *lahût* dan *nasût*. Tetapi, gejala seperti itu baru muncul pada masa akhir, setelah masa kedua dan ketiga sufisme cukup mapan dan berpotensi menyangga munculnya angkatan tasawuf berikutnya. Ajaran al-Qur`an, Sunnah, kehidupan Rasul dan para sahabat lebih menyakinkan kita bahwa *irfani* dan latihan ruhani diambil dari sumber Islam sendiri. Nicholson sendiri, pada kajian akhirnya, menyangkal dasar *irfani* dari luar Islam. Menurutnya, Kristen memang mempunyai pengaruh pada pertumbuhan irfan tetapi bukan sebagai sumbernya.

Pendapat ketiga, *irfani* dari sumber India. Tidak berbeda dengan pertama, pendapat ini bahkan lebih tidak bisa diterima nalar. Tidak ada bukti konkrit yang menunjukkan bahwa kaum sufis mengetahui doktrin dan latihan ruhani kaum Hindu kecuali pada Abd al-Haqq ibn Sab`in (w. 1270 M), yang menulis *al-Risâlah al-Nuriyah*. Disana ada bentuk pujian yang dikutip dari kalangan Hindu. Tapi ini tidak ada artinya, karena sufisme dan *irfani* telah terpancang kuat lebih dari 6 abad sebelumnya. Kaum orientalis sendiri, seperti Nicholson, O`leary dan EG. Browne menolak pendapat tersebut.

Pendapat keempat, *irfani* dari Yunani, Neo-platonis atau Hermes. Tidak diingkari adanya pengaruh Yunani terhadap irfan. Pemikiran iluminasi dan wujud tunggal Plotinus (205-270 M) berpengaruh pada beberapa tokoh sufi, seperti Suhrawardi (1153-1191 M), Ibn Arabi (1165-1240 M), Ibn Farid (w. 1234 M), Abd Karim al-Jilli (1365-1402 M) dan lainnya. Namun, menurut Taftazani, hal itu bukan berarti semua tasawuf atau *irfani* Islam mesti bersumber dari Yunani. Sebab, sikap angkatan pertama kaum sufi terhadap filsafat Yunani berbeda dengan kaum teolog dan filosof abad-abad berikutnya. Para sufi tidak membuka diri terhadap filsafat Yunani kecuali periode akhir, yakni ketika mereka dengan sengaja berusaha mengkompromikan intuisinya dengan wawasan intelektualnya, setelah masuk abad keenam hijriyah.

Di samping itu, tasawuf atau *irfani* berkaitan dengan kesadaran dan perasaan. Perasaan dan jiwa manusia adalah satu dan sama, meski berbeda ras dan bangsa. Apapun yang berkaitan dengan jiwa manusia, lewat latihan-latihan ruhani, bisa jadi sama, meski tanpa ada kontak diantara keduanya, sehingga adanya kesamaan antara irfan dengan gnostisme asing bukan berarti menunjukkan adanya keterpengaruhan. Karena itulah, pada aspek esoteris ini, Ibn Arabi menelorkan ide *wahdat al-adyân* (kesatuan agama). Begitu pula yang dilihat Huston Smith, bahwa hakekat seluruh agama ini adalah sama dan bertemu dalam aspek esoterik (hakekat) atau irfan, meski pada aspek eksoterik berbeda. Inilah yang tidak dilihat oleh pengamat lain, termasuk Jabiri dari analisisnya yang menggunakan pendekatan antropologi.

Dengan demikian, *irfani* sesungguhnya berasal dari sumber Islam sendiri, tetapi dalam

perkembangannya kemudian dipengaruhi oleh faktor luar, Yunani, Kristen, Hindu atau yang lain. Beberapa tokoh orientalis seperti Nicholson, Louis Massignon, Spencer Trimingham, juga menyatakan hal yang sama tentang sumber asal *irfani* atau sufisme Islam.³⁸

Pengetahuan *irfani* adalah merupakan lanjutan dari bayani, pengetahuan *irfani* tidak didasarkan atas teks *bayani*, tetapi pada *kasyf*, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan *irfani* tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan hati nurani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada-Nya. Menurut Al-Jabiri, pengalaman *kasyf* tidak dihasilkan melalui proses penalaran intelektual manusia yang mana manusia dituntut aktif dan kritis, tetapi dihasilkan melalui *mujahadah dan riyadah* (penempaan diri secara moral-spiritual).³⁹ Dari situ kemudian dikonsepsikan atau masuk dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain. Secara metodologis pengetahuan ruhani diperoleh melalui tiga tahapan yaitu, persiapan, penerimaan, dan pengungkapan baik secara lukisan maupun tulisan.⁴⁰

Tahap *pertama*, persiapan. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), seseorang yang biasanya disebut *sâlik* (penempuh jalan spiritual) harus menyelesaikan jenjang-jenjang kehidupan spiritual. Para tokoh berbeda pendapat tentang jumlah jenjang yang harus dilalui. Namun, setidaknya, ada tujuh tahapan yang harus dijalani, yang semua ini berangkat dari tingkatan yang paling dasar menuju pada tingkatan puncak dimana saat itu *qalbu* (hati) telah menjadi netral dan jernih sehingga siap menerima limpahan pengetahuan.

Antara lain, *taubat, wara`, zuhud, faqir, sabar, tawakkal dan ridha.*

Tahap *kedua*, Jika telah mencapai tingkat tertentu dalam jenjang spiritual, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara *illuminatif* atau *noetic*. Dalam kajian filsafat Mehdi Yazdi, pada tahap ini, seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*), sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyâhadah*) sebagai objek yang diketahui.

Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, karena bukan objek eksternal, keduanya bukan sesuatu yang berbeda tetapi merupakan eksistensi yang sama, sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri. Sedemikian rupa, sehingga dalam perspektif epistemologis, pengetahuan *irfani* ini tidak diperoleh melalui representasi atau data-data indera apapun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum pengetahuan ini. Pengetahuan ini justru terbentuk melalui unifikasi eksistensial yang disebut 'ilmu huduri'.⁴¹

Tahap *ketiga*, pengungkapan. Ini merupakan tahap terakhir dari proses pencapaian pengetahuan *irfani*, dimana pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, lewat ucapan atau tulisan. Namun demikian, karena pengetahuan *irfani* bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi tetapi terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, sehingga tidak bisa dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini bisa diungkapkan.⁴²

Dalam memahami metode *irfani* ini, setidaknya terdapat

beberapa hal yang perlu dimunculkan untuk memberikan penjelasan yang berkaitan dengan metode tersebut antara lain:

a. *Zahir dan Batin*

Berdasarkan sasaran bidik *irfani* yang esoterik, isu sentral *irfan* adalah zahir dan batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan tetapi sebagai pasangan. Aspek zahir teks adalah bacaannya (*tilâwah*) sedang aspek batinnya adalah takwilnya. Jika dianalogikan dengan bayani, konsep zahir-batin ini tidak berbeda dengan lafat-makna. Bedanya, dalam epistemologi bayani, seseorang berangkat dari lafat menuju makna; sedang dalam *irfani*, seseorang justru berangkat dari makna menuju lafat, dari batin menuju zahir, atau dalam bahasa al-Ghazali.⁴³ makna sebagai *ashl*, sedang lafat mengikuti makna (sebagai *furû`*).

Selanjutnya, yang menjadi persoalan adalah bagaimana makna atau dimensi batin yang diperoleh dari *kasyf* tersebut diungkapkan? Menurut Jabiri, makna batin ini, *pertama*, diungkapkan dengan cara apa yang disebut sebagai *I'tibâr* atau *qiyas irfani*. Maksudnya adalah analogi makna batin yang ditangkap dalam *kasyf* kepada makna zahir yang ada dalam teks. Sebagai contoh, qiyas yang dilakukan kaum Syiah yang menyakini keunggulan keluarga Imam Ali ra. atas QS. Al-Rahman, 19-22. "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; diantara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan". Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad saw dinisbatkan pada batas (*barzah*), sedang Hasan dan Husein dinisbatkan pada mutiara dan marjan.⁴⁴

Dengan demikian, *qiyas irfani ini* tidak sama dengan qiyas bayani. Qiyas *irfani* disini berusaha

menyesuaikan konsep yang telah ada atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks, *qiyas al-ghaib `ala al-syahid*. Oleh karena itu, *qiyas irfani* atau *I'tibâr* tidak memerlukan persyaratan *illat* atau pertalian antara *lafat* dan makna (*qarînah lafdziyah `an ma`nawiyah*) sebagaimana yang ada dalam *qiyas bayani*, tetapi hanya berpedoman pada *isyarat* (petunjuk batin).

Pengetahuan *kasyf* diungkapkan lewat apa yang disebut dengan *syathahât*. Namun, berbeda dengan *qiyas irfani* yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *syathahât* ini sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. *Syathahât* lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdân*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan 'Maha Besar Aku' dari Abu Yazid Bustami (w. 877 M), atau 'Ana al-Haqq' (Aku adalah Tuhan) dari al-Hallaj (w. 913 M).⁴⁵

Ungkapan-ungkapan seperti itu, keluar saat seseorang mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam, sehingga sering tidak sesuai dengan kaidah teologis maupun epistemologis tertentu; sehingga, karena itu pula, ia sering dihujat dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam yang baku. Meski demikian, secara umum, *syathahât* sebenarnya diterima dikalangan sufisme, meskipun dikalangan sufisme sunni yang membatasi diri pada aturan syariat, dengan syarat bahwa *syathahât* tersebut harus di takwilkan, yakni ungkapannya harus terlebih dahulu dikembalikan pada makna zahir teks. Artinya, *syathahât* tidak boleh diungkapkan secara 'liar' dan berseberangan dengan ketentuan syariat yang ada.

Adapun hakekat *takwil* dan *syathah* tidak terletak pada makna

umumnya atau universalitasnya melainkan justru pada makna temporal atau subjektifitasnya. Sebab, *takwil* atau *syathah* tidak lain adalah pemaknaan atau pemahaman atas realitas yang ditangkap saat *kasyf*, dan itu pasti berbeda diantara masing-masing orang, sesuai dengan kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.⁴⁶ Al-Jabiri melihat bahwa sistem Epistemologi ini sangat produktif dalam bidang sastra dan seni, tapi sebagai seorang rasionalis, ia mengistilahkan sistem *irfani* sebagai "nalar independen" (*al-aql al-mustaqil*).⁴⁷ Adapun validitas kebenaran epistemology *irfani* ini adalah hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung.⁴⁸

b. *Nubuwah* dan *Walayah*

Sejalan dengan konsep zahir dan batin, muncul konsep *nubuwah* dan *walayah*. *Nubuwah* adalah padanan dari konsep zahir sedang *walayah* pasangan dari batin. Keduanya berkaitan dengan otoritas religius yang diberikan Tuhan atas diri seseorang. Bedanya, kenabian ditandai dengan wahyu dan mukjizat serta diperoleh dengan tanpa usaha, sedang kewalian ditandai dengan karamah serta *irfani*, dan diperoleh lewat usaha (*iktisâb*).

Menurut Ibn Arabi kedua konsep tersebut ia sebut dengan konsep 'kenabian umum' dan 'kenabian khusus'. Kenabian umum adalah kewalian yang berhubungan dengan ilham, makrifat atau irfan, sedang kenabian khusus adalah nabi yang dibekali syariat dan ketentuan hukum-hukum formal.⁴⁹ Kedua posisi tersebut mempunyai derajat yang berbeda. Kenabian lebih tinggi dibanding kewalian, dimana puncak kewalian adalah awal dari kenabian. Pengalaman *mukâsyafat* (*kasyf*) yang bisa dialami pada permulaan kenabian adalah puncak perjalanan spiritual kewalian.

Terlepas dari mana *irfani* berasal, menurut al-Jabiri metode inilah yang menyebabkan umat Islam “tertinggal” atau tidak bisa menjawab persoalan yang ada di lingkungan masyarakat Islam khususnya dan masyarakat manusia lainnya. Sehingga al-Jabiri mengusulkan hendaknya umat Islam (baca: Muslim) tidak larut pada metode ini, atau kalau boleh dengan kondisi masyarakat modern (*al-hadatsah*) sekarang ini, metode ini dipinggirkan dalam mencapai kebenaran, sehingga Islam memang menjadi *rahmatan lil `alamiin* dan mampu menjawab semua persoalan yang ada dilingkungannya.⁵⁰

E. Epistemologi *Burhani*

Dalam Khasanah kosa kata Arab, Menurut Ibn Mansyur kata *al-Burhan* secara epistemologis berarti argumen yang jelas dan tegas.⁵¹ Selanjutnya, kata ini disadur dalam terminology ilmu *mantiq* untuk menunjukkan arti proses penalaran yang menetapkan benar tidaknya antarproposisi melalui cara deduksi, yaitu melalui cara pengaitan antarproposisi yang kebenarannya bersifat postulatif (kesimpulan yang pasti). Bagi al-Jabiri Metode *burhani* bertumpuh sepenuhnya pada seperangkat kemampuan intelektual manusia, baik melalui panca indera, pengalaman, maupun daya rasional, dalam upaya memperoleh pengetahuan tentang semesta, bahkan juga sampai menghasilkan kebenaran yang bersifat postulatif.⁵²

Epistemologi *Burhani*, berbeda dengan epistemologi *bayani* dan *irfani*, yang masih berkaitan dengan teks suci, *burhani* sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks, juga tidak pada pengalaman. *Burhani* menyadarkan diri kepada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang ia

sesuai dengan logika rasional. Perbandingan ketiga epistemologi ini, seperti dijelaskan al-Jabiri, *bayani* menghasilkan pengetahuan lewat analogis non fisik atau *furu'* kepada yang asal, *irfani* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani kepada Tuhan dengan penyatuan universal, *burhani* menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.

Dengan demikian, sumber pengetahuan *burhani* adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang dengan dalil-dalil logika, memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi-informasi yang masuk lewat panca indera, yang dikenal dengan istilah *tasawwur* dan *tasdiq*. *Tasawwur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indera, sedang *tasdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut.⁵³

Selanjutnya, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, epistemologi *burhani* menggunakan silogisme. Dalam bahasa Arab, silogisme diterjemahkan dengan *qiyas* atau *al-Qiyas al-Jami'* yang mengacu kepada makna asal. Secara istilah, silogisme adalah suatu bentuk argumen dimana dua proposisi yang disebut premis, dirujukan bersama sedemikian rupa. Sehingga sebuah keputusan pasti menyertai. Namun karena pengetahuan *burhani* tidak murni bersumber kepada rasio objek-objek eksternal, maka ia harus melalui tahapan-tahapan sebelum dilakukan silogisme⁵⁴ yaitu:

Pertama, tahap pengertian (*ma`qulat*). Tahap ini adalah tahap proses abstraksi atas objek-objek eksternal yang masuk ke dalam pikiran, dengan merujuk pada sepuluh kategori yang diberikan Aristoteles. *Kedua*, tahap pernyataan (*ibarat*).

Adalah tahap proses pembentukan kalimat atau proposisi atas pengertian-pengertian yang ada. Proposisi ini harus memuat subjek (*maudu`*) dan predikat (*mahmul*) serta adanya relasi keduanya. Untuk memperoleh pengertian yang tidak diragukan, sebuah proposisi harus mempertimbangkan *al-lafz al-khamsah* (lima kriteria), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), diferensia (*al-fashl*), dan aksidentia (*arad*).

Ketiga, tahap penalaran (*tahlilat*). Pada tahap ini proses pengambilan keputusan berdasarkan hubungan di antara premis-premis yang ada, disinilah terjadi silogisme. Menurut Al-Jabiri, dalam penarikan kesimpulan dengan silogisme harus memenuhi beberapa syarat: (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis; (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan; (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar.⁵⁵

Karena epistemologi *burhani* bersumber pada realitas atau *al-waqi`* baik realitas alam, sosial humanitas maupun keagamaan, sehingga ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi ini disebut sebagai *al-Ilm al-Husuli*, yaitu ilmu yang dikonsepsi, disusun, dan disistematisasikan oleh lewat premis-premis logika atau *mantiq*.⁵⁶ Premis-premis logika tersebut disusun lewat kerjasama antar proses abstraksi dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan menambah kekuatan indera seperti alat-alat laboratorium, dan lain sebagainya. Peran akal pikiran sangat menentukan, karena fungsi akal selalu diarahkan untuk mencari sebab-akibat (*idrak al-sabab wa al-musabab*).⁵⁷ Fungsi dan peran akal pada epistemologi ini tidak untuk mengukuhkan kebenaran teks seperti dalam nalar *bayani*, tetapi lebih ditekankan untuk melakukan

analisis dan menguji terus menerus (*heuristik*) kesimpulan-kesimpulan sementara dan teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan.

F. Analisis: Pemikiran Jabiri terhadap ketiga epistemologi dan Relevansinya Bagi Studi Agama untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding

Trilogi epistemologi yang ditawarkan al-Jabiri, sebagaimana telah dijelaskan di atas, telah mendapat respon di kalangan pemikir Muslim lainnya. Hal ini dapat terlihat respon beberapa pemikir Muslim khususnya di Indonesia terhadap pemikiran al-Jabiri, baik yang bersifat positif dan juga terdapat yang bersifat negatif. Walaupun demikian, pada dasarnya ketiga metode tersebut telah ada dan sudah dilaksanakan serta dikembangkan oleh para ulama terdahulu. Dengan kata lain, upaya al-Jabiri tersebut merupakan usaha mensistematisasi berbagai metodologi pemikiran ilmu keislaman yang sudah ada. Dengan kata lain, ketiga epistemologi, *bayani*, *irfani* dan *burhani* adalah metode yang digunakan dalam mencapai pengetahuan (kebenaran) melalui cara dan metodenya sendiri-sendiri.

Walaupun demikian, al-Jabiri menjelaskan bahwa dari ketiga epistemologi tersebut ternyata epistemologi *irfani*-lah yang menyebabkan perkembangan keilmuan Islam terhambat atau menjadi stagnan, karena metode ini merasa semua perkembangan dan proses pencapaian pengetahuan berdasarkan pemberian Tuhan secara langsung atau melalui *illuminatif* (cahaya), yang kemudian akan berimplikasi atau paling tidak akan melahirkan berbagai konflik-konflik baru. Hal ini terjadi karena proses memperoleh pengetahuan *irfani* sangat tidak rasional, sehingga mengekang fungsi akal. Hal ini penting untuk diperhatikan oleh umat

Muslim yang terlalu larut dalam epistemologi *irfani* atau romantismenya bersama “Tuhan”, sehingga Islam sebagai *rahmatan lil `alamin* hanya berupa slogan saja, tidak dapat memberi kontribusi terhadap masalah masyarakat yang sangat kompleks. Semetara itu, posisi epistemologi *Burhani* ditempat pada posisi paling utama atau paling tinggi setelah itu diikuti oleh epistemologi *bayani*, karena menurut al-Jabiri metode *burhani* (baca: akal) akan menguatkan metode *bayani* (baca: teks).

Walaupun demikian, secara mendasar penjelasan di atas, tampak bahwa tidak ada yang lebih unggul atau lebih utama antara satu sama lainnya, dan masing-masing metode yang digunakan dari prosesnya sehingga menghasilkan pengetahuan (kebenaran) adalah benar dalam perspektif mereka masing-masing. Maka, dalam upaya resolusi konflik terhadap perbedaan pandangan yang ada, seharusnya disikapi secara arif, karena ternyata tidak ada kebenaran yang bersifat final dan mutlak dimiliki manusia.

Pijakan epistemologi sebagai metode berpikir akan menentukan rincian produk berpikir seorang tokoh atau suatu aliran. Pengetahuan tentang ini akan bisa menjelaskan secara lebih memadai akar perbedaan, ketegangan dan konflik yang sering terjadi, semisal antara *mutakallim* dengan *sufi* atau *mutakallim* dengan *filsuf Islam*, yang sering berakhir dengan pengkafiran. Ketegangan tersebut bisa dijelaskan secara epistemologis sebagai ketegangan pola pikir *bayani* dengan *irfani* dan *burhani*, atau ketegangan pola pikir dalam agama yang lebih banyak mengikat diri pada teks (*nash*) dengan pola pikir yang lebih banyak mengapresiasi intuisi para sufi dan rasio para filsuf. Tentu saja, pola pikir tersebut tidak

harus dipahami secara ketat, karena penggunaan teks, intuisi, atau rasio hanya merupakan tendensi kuat, atau proporsi terbanyak yang diberikan dalam pengertian bahwa tidak ada satu sekte atau aliran pun yang menafikan otoritas teks keagamaan.

Sesungguhnya tidak ada satu sekte atau aliran pun, sadar atau tidak, yang tidak sama sekali menggunakan rasio dalam memahami *nash*, meski dalam porsi yang berbeda-beda. Ini ditunjukkan dengan adanya polarisasi dalam Islam antara *ahl al-hadist* dan *ahl ar-ra'yi*. Oleh karena itu, dalam konteks diskusi tentang akal dan wahyu, suatu isu terpenting dalam filsafat Islam, perkembangan tiga epistemologi ini, bisa menjelaskan bagaimana masing-masing aliran memberikan porsi akal dalam memahami wahyu. Umat Islam dapat dengan mudah melakukan pembaharuan pemikiran, dan melakukan pembaharuan itu sendiri berpedoman pada tiga epistemologi tersebut.

Tradisi kritik epistemologi akan membuka ruang “kritisisme” terhadap pengetahuan yang sudah matang, termasuk pula pemahaman mengenai agama. Kritik atas kritik kebenaran harus terus berlangsung karena memang tidak ada kebenaran yang absolute, termasuk kebenaran mengenai pengetahuan dan agama. Pemetaan ini juga bisa menjelaskan sekaligus proses terbentuknya disiplin-disiplin ilmu Islam dengan metode dan cara kerjanya masing-masing. Dengan landasan epistemologi ini, maka *nash al-Qur'an* menjadi salah satu sumber ilmu pengetahuan. Dengan demikian pada dasarnya tidak ada pemisahan antara ilmu pengetahuan dengan agama.

Al-Jabiri mengusulkan bahwa epistemology *irfani* ditinggalkan atau paling tidak

dikurangi porsinya, karena *irfani* sebagai penyebab kemunduran keilmuan Islam, maka masyarakat Muslim hendaknya kembali memfungsikan *epistemologi burhani* secara optimal untuk memperkuat *epistemologi bayani*, sehingga dengan demikian diharapkan kebangkitan Islam akan dicapai secara maksimal dan akan dapat menjawab persoalan yang ada

Adapun hubungan ketiga epistemologi tersebut (baca: *bayani*, *irfani* dan *burhani*) sangat bergantung pada bagaimana seseorang melihat atau memosisikannya, apakah dalam bentuk paralel, linier atau sirkular.⁵⁸ Dalam bentuk paralel, masing-masing corak epistemologi akan berjalan sendiri-sendiri tanpa adanya sentuhan satu sama lain, pandangan perlu dihindari klaim kebenaran yang merasa paling benar dan menyalahkan corak yang lainnya.

Sedangkan dalam bentuk linier, pada ujung-ujungnya akan mengalami kebuntuan keilmuan. Pola hubungan linier telah berasumsi bahwa salah satu dari ketiga corak epistemologi tersebut akan menjadi primadona. Pada bentuk ini juga rentan memunculkan klaim kebenaran (*truth claim*) yang menganggap satu-satunya epistemologi yang paling ideal dan final. Bentuk Sirkular adalah model memanfaatkan gerak putar antar ketiga epistemologi itu. Dengan begitu, ketidaktepatan, kekakuan, kekeliruan, anomali-anomali dari masing epistemologi pemikiran Islam dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah mendapat masukan atau kritikan dari luar dirinya. Karena pada bentuk ini, tidak menuntut adanya finalitas.

Hal lain juga penting dalam rangka menciptakan *peacebuilding* dan resolusi konflik adalah pemahaman seseorang baik sebagai negosiator, mediator (atau fasilitator),

dan termasuk arbiter (baca: ADR) terhadap *turats* (tradisi). Karena masing-masing orang menurut al-Jabiri bangga dan sangat “fanatik” dalam mempertahankan tradisinya, dan hal ini adalah wajar terjadi.⁵⁹ Sebagai negosiator, mediator atau Arbiter atau siapapun yang bercita-cita atau pendamba perdamaian harus - dalam bahasa Alim Roswanto adalah wajib untuk memahami *turats* orang lain atau kelompok-kelompok yang sedang bertikai (baca: berkonflik), karena tanpa pemahaman terhadap *turats* dengan baik, *peacebuilding* yang didambakan hanya akan berupa slogan saja.

Sebagai contoh sederhana yang pernah dialami oleh al-Jabiri yang berkaitan dengan keharusan seseorang memahami *turats* kelompok lain, bahasa misalnya. Menurut al-Jabiri Semua bahasa adalah sakral bagi pemiliknya, tidak ada suatu bangsa memandang kurang pada bahasanya.⁶⁰ Kendati tidak menganggap sempurna tetapi nyaris sempurna. Sepanjang perjalanan Al-Jabiri ke Jepang ia melihat orang Jepang sangat berpegang pada bahasa mereka, hal ini terlihat ketika symposium internasional di Jepang yang mayoritas orang menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa resmi, orang Jepang semuanya berpartisipasi dengan bahasa Jepang dan dalam menuliskan daftar hadir pun mereka menggunakan bahasa Jepang. Mereka melakuakn hal itu dengan tanpa merasakan kekurangan dan tanpa merasakan pengurangan hak para tamu yang tidak mengetahui bahasa Jepang.

Contoh lain juga pernah dialami al-Jabiri ketika ia berada di Spanyol, dan al-Jabiri mendapatkan saluran telpon dengan memulai percakapan dengan bahasa Prancis, lalu dijawab oleh lawan bicara al-Jabiri dengan kalimat: “Anda

sekarang berada di Spanyol dan Anda harus berbicara dengan bahasa Spanyol” lalu sambungannya putus.⁶¹ Jadi, semua bahasa adalah sakral dan penting bagi pemiliknya. Dalam Islam pun juga demikian, betapa orang Arab juga merasa bahasa mereka adalah sakral.

Dari beberapa ilustrasi sederhana di atas, adalah penting setiap pelaku, pecinta kedamaian atau resolusi konflik untuk memahami *turats* orang lain atau kelompok lain, dan juga harus proporsional dalam menerapkan *turats*-nya kepada pihak lain, sehingga tidak terkungkung pada lingkaran *truth claim* dan akan berimplikasi pada konflik baru.

G. Penutup

Bayani adalah sebuah model metodologi berpikir berdasarkan teks. Metode ini menurut Al-Jabiri lahir sejak sebelum Islam datang. Teks sucilah yang mempunyai otoritas penuh untuk memberikan arah dan arti kebenaran, sedangkan rasio hanya berfungsi sebagai pengawal bagi teramankannya otoritas teks tersebut. *Irfani* adalah model metodologi berpikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan.

Burhani adalah model metodologi berpikir yang tidak didasarkan atas teks maupun pengalaman, melainkan atas dasar keruntutan logika. Pada tahap tertentu, keberadaan teks suci dan pengalaman spiritual bahkan hanya dapat diterima jika sesuai dengan aturan logis. Bagi al-Jabiri epistemologi *burhani* harus menjadi epistemologi yang layak diterapkan dalam masyarakat Arab, Maroko khususnya. Hal ini adalah wajar untuk mengurangi kebiasaan romantisisme orang-orang Arab-Maroko mencari pengetahuan melalui *illuminatif*.

Skema perbandingan antara tradisi epistemologi *bayani*, *irfani* dan *burhani*⁶²

Epistemologi Bayani

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | Origin (sumber) | Nas/teks/wahyu (otoritas teks), <i>al-ijma`</i> (otoritas salaf) |
| 2 | Metode (proses atau prosedur) | <i>Ijtihadiyyah</i> dan Qiyas |
| 3 | Approach (epistemologi) | <i>Lughawiyyah</i> (Bahasa) |
| 4 | Theoretical Framework (Kerangka teori) | <ul style="list-style-type: none"> • <i>al-Asl al-far`</i>
⇒ <i>Istinbatiyyah</i> (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks) ⇒ <i>qiyas illat (fiqh)</i> ⇒ <i>qiyas dalalah (kalam)</i> • <i>al-Lafz al-ma`na</i>
⇒ <i>`am, khas, haqiqat, majaz, dll.</i> |
| 5 | Fungsi dan Peran akal | <ul style="list-style-type: none"> • Akal sebagai pengekang /pengatur hawa nafsu • justifikasi (pengukuhan kebenaran/otoritas teks) • <i>al-aql al-Dini</i> |
| 6 | Types of Argument | <ul style="list-style-type: none"> • Dialek (<i>jadaliyyah</i>), defensif, polemic dan dogmatic • Pengaruh pola logika Stoia |

		(bukan logika Aristotle)	Validitas Keilmuan	<i>reciprocity</i>
7	Tolak ukur validitas Keilmuan	Keserupaan atau kedekatan antara teks (<i>nash</i>) dan realitas.		<ul style="list-style-type: none"> ▪ empati ▪ simpati ▪ <i>Understanding others.</i>
8	Perinsip-Perinsip Dasar	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>al-infisal</i> (discontinue) = atomistic ▪ <i>Tajwiz</i> (keserbabolehan) = tidak ada hukum kausalitas ▪ <i>Muqarrabah: qiyas</i> 	8 Perinsip-Perinsip Dasar	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>al-ma`rifah</i> ▪ <i>al-aittihad/al-fana</i> ▪ <i>al-hulul</i>
9	Kelompok Ilmu-Ilmu Pendukung	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Fiqih</i> ▪ <i>Kalam Nahwu;</i> 	9 Kelompok Ilmu-Ilmu Pendukung	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>al-mutawwifah</i> ▪ <i>ashab al-irfan/ma`rifah</i> ▪ <i>`arifun.</i>
10	Hubungan Subjek dan Objek	Subjektif	10 Hubungan Subjek dan Objek	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Intersubjektif ▪ <i>wihdatu al-wujud; ittihad al-`arif wa ma`rifah (lintas ruang dan waktu)</i>

Epistemologi Irfani

1	Origin (sumber)	<i>Experience: (al-ra`yu al-mubasyarah, al-ilm al-huduri)</i>
2	Metode (proses atau prosedur)	<i>Zauqiyyah (al-tajribah al-batiniyyah) dan Riyadah; al-mujahadah, al-kasyfiyyah; penghayatan batain/tasawuf</i>
3	Approach (epistemologi)	<i>Psiko Gnosis; intuitif, zauq (al-qalb)</i>
4	Theoretical Framework (Kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Zahir-Batin ▪ Nubuwah-wilayah
5	Fungsi dan Peran akal	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Partispatif; bila wasitah; bila hijab</i>
6	Types of Argument	<ul style="list-style-type: none"> • spirituality (Esoterik)
7	Tolak ukur	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>universal</i>

Epistemologi Burhani

1	Origin (sumber)	Realitas/ <i>al-waqi`</i> (alam, sosial, humanitas) dan <i>al-ilm al-husuli</i>
2	Metode (proses atau prosedur)	Abstraksi (<i>al-maujudah al-bari`ah min al-madah</i>) dan <i>al-muhakkamah al-aqliyah</i>
3	Approach (epistemologi)	<i>Filosofis-Scientifik</i>
4	Theoretical Framework (Kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>al-tasawwurat - al-tasdiq; al-had - al-burhan</i> • premis-premis logika (<i>mantiq</i>). Silogisme (2 premis + konklusi) $A = B$ $B + C$ $A = C$ ▪ <i>Kulli - Juz`I; Jauhar - `Arad</i>

- | | | |
|----|-------------------------------|---|
| 5 | Fungsi dan Peran akal | <ul style="list-style-type: none"> • Heuristik – analitik – kritis • <i>Idraku al-sabab wa al-musabbab</i> • <i>al-aql al-kauni</i> |
| 6 | Types of Argument | <ul style="list-style-type: none"> • Demonstratif (ekploratif, verifikataif, dan eksplanatif), pengaruh pola piker logika Aristotle dan logika keilmuan apada umumnya. |
| 7 | Tolak ukur Validitas Keilmuan | <ul style="list-style-type: none"> • Korespodensi (hubungan antara akal dan alam) • Koherensi (konsistensi Logic) • Pragmatik |
| 8 | Perinsip-Perinsip Dasar | <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Idraku al-sabab; perinsip kausalitas</i> ▪ <i>al-hatmiyyah; kepastian</i> |
| 9 | Kelompok Ilmu-Ilmu Pendukung | <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Falasifah</i> ▪ <i>Ilmuan</i> (alam, sosial, humanitas) |
| 10 | Hubungan Subjek dan Objek | Objektif dan objektif rasionalisme (terpisah antara subjek dan objek) |

endnote

¹ Zulkarnain, "Pemikiran Islam Kontemporer: Muhammad Abed Al Jabiri", lihat <http://apisuma.com/2008/07/pemikiran-Islam-kemporer-muhammad-abid-al-jabiri-tentang-turats-dan-hubungan-arab-dan-barat//og>. Diakses pada tanggal 21 Mei 2014.

² Muhammad Abed Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri, (Yogyakarta: Belukar, Cet. I, 2004), hlm. 91.

³Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-Turas wa al-Hadatsa Diratsah wa al-Munnaqasah* (Beirut: Markaz Tsaqafah al-Arabi, 1991), hlm. 8. Dalam Edisi bahasa Indonesia, lihat Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm.16.

⁴Ahmad Baso (Pengantar Penerjemah), dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2000), hlm.xxi

⁵Muhammad Abed Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri, (Yogyakarta: Belukar, Cet. I, 2004), hlm. 261.

⁶Istiqlal adalah suatu partai yang memimpin perjuangan dan persatuan Maroko, ketika dijajah oleh Prancis dan Spanyol.

⁷Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. M. Nur Ichwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xix.

⁸Al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah*, hlm.307. Penjelasan ini juga dijelaskan oleh Ahmad Baso (Pengantar Penerjemah) dalam *Post-Tradisionalisme Islam*, hlm.xvii.

⁹*Ibid.*, hlm. 307-308.

¹⁰Ahmad Baso (Pengantar Penerjemah) dalam *Post-Tradisionalisme Islam*, hlm.19-21.

¹¹Ahmad Khudori Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam" dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jogjakarta: Jendela, 2003), hlm. 232.

¹²Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab*, hlm. xxvii.

¹³Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, (Yogayakarta: LKiS Pelangi Aksara, cet. I, 2008), hlm. 38.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Bunyah al'Aql al-Arabi* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 38.

¹⁶Nash dalam *ushul fiqh* seperti yang dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf bahwa *nash* berarti al-Quran dan al-Hadits. Lihat Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Madar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), hlm. 22.

¹⁷Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam", hlm. 233.

¹⁸Nuruddin, *Ulum Al-Hadits I*, terj. Endang Sutari dan Mujiyo, (Bandung: Remaja Rosda Krya, cet.II, 1995). hlm. 64-67.

¹⁹Al-Jabiri, *Bunyah al'Aql al-Arabi*, hlm.56.

²⁰*Ibid*, hlm.42.

²¹Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistimologi Islam", hlm. 236.

²² Al-Jabiri, *Bunyah al`Aql al-Arabi*, hlm.530.

²³Abdul Wahab Khalaf bahwa *nash* berarti al-Quran dan al-Hadits. Lihat Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Madar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), hlm. 60.

²⁴ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 146.

²⁵ *Ibid*, hlm. 147-149.

²⁶ Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistimologi Islam", hlm. 237.

²⁷ *ibid*, hlm. 238.

²⁸ Burhan (Pengantar Penerjemah), dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. xix. Pada masa Syafii (767-820 M) yang dianggap sebagai peletak dasar yurisprudensi Islam, *bayani* berarti nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan *ushûl* (pokok) dan yang berkembang hingga ke cabang (*furû`*). Sedangkan dari segi metodologi, Syafi`i membagi *bayan* ini dalam lima bagian dan tingkatan. *Pertama*, *bayan* yang tidak butuh penjelasan lanjut, berkenaan dengan sesuatu yang telah dijelaskan Tuhan dalam al-Qur`an sebagai ketentuan bagi makhluk-Nya. *Kedua*, *bayan* yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan *sunnah*, *Ketiga*, *bayan* yang keseluruhannya masih global sehingga butuh penjelasan *sunnah*. *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 maupun *sunnah*. Dari lima derajat *bayan* tersebut al-Syafii kemudian menyatakan bahwa yang pokok (*ushûl*) ada tiga, yakni *al-Qur`an*, *sunnah* dan *qiyas*, kemudian ditambah *ijma*.

Sedangkan Al-Jahizh (w. 868 M) yang datang berikutnya mengkritik konsep *bayan* Syafii diatas. Menurutnya, apa yang dilakukan Syafii baru pada tahap bagaimana memahami teks, belum pada tahap bagaimana memberikan pemahaman pada pendengar atas pemahaman yang diperoleh. Padahal, menurutnya, inilah yang terpenting dari proses *bayani*. Karena itu, sesuai dengan asumsinya bahwa *bayan* adalah syarat-syarat untuk memproduksi wacana (*syurûl intâj al-khithâb*) dan bukan sekedar aturan-aturan penafsiran wacana (*qawânin tafsîr al-khithâbi*), Jahizh menetapkan syarat bagi *bayani*. (1) syarat kefasihan ucapan, (2) seleksi huruf dan lafat, sehingga apa yang disampaikan bisa menjadi tepat guna, (3) adanya keterbukaan makna, yakni bahwa makna harus bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjabar, yakni lafat, isyarat, tulisan, keyakinan dan

nisbah, (4) adanya kesesuaian antara kata dan makna, (5) adanya kekuatan kalimat untuk memaksa lawan mengakui kebenaran yang disampaikan dan mengakui kelemahan serta kesalahan konsepnya sendiri.

²⁹ Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I, 2006), hlm. 203-204.

³⁰ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 251. Pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan yang mulia yang terhujam kelubuk hati melalui cara *kasyf* (penyingkapan mata batin) atau ilham.

³¹ Nirwan Syafrin, "Pemikiran M. Abed Al-Jabiri", lihat <http://istaviz.co.cc/?p=32>. Diakses pada tanggal 6 Juni 2009.

³² Amin Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 212.

³³ Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami wa al-Tarikhuh*, disunting oleh Afifi, (Kairo, Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1974), iii.

³⁴ Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Bumi Aksara, (Jakarta, Bumi Aksara, 1998), 8-9.

³⁵ Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami*, hlm. viii

³⁶ Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, hlm. 372-373.

³⁷ Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Bumi Aksara, (Jakarta, Bumi Aksara, 1998), 8-9.

³⁸ Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islami*, hlm. xvi.

³⁹ Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, hlm. 61.

⁴⁰ Soleh, , "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistimologi Islam", hlm. 241.

⁴¹ *Ibid*, hlm. 243.

⁴² *Ibid*.

⁴³ Nirwan Syafrin, "Pemikiran M. Abed Al-Jabiri", lihat <http://istaviz.co.cc/?p=32>. Diakses pada tanggal 6 Juni 2009.

⁴⁴ Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistimologi Islam", hlm. 241

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 248.

⁴⁶ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm.281.

⁴⁷ Burhan (Pengantar Penerjemah), dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. xxii.

⁴⁸ Amin Abdullah, "Al-Ta`wil Al-`Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jami`ah*, Vol. 39., No. 2, 2001, hlm. 372.

⁴⁹ Ahmad Subqi, "Paradigma filsafat Islam", lihat <http://www.alumnimanawipari.com/news/2008-11-01-37>. Diakses pada tanggal 21 Mei 2009

⁵⁰ Dikutif dari penjelasan Alim Roswanto pada perkuliahan mahasiswa PPS UIN Sunan Kalijaga Konsentrasi Studi Agama dan Resolusi Konflik (SARK), mata kuliah Filsafat Ilmu dan topik-topik epistemologis, pada hari Senin, tanggal 8 Juni 2009.

⁵¹ Dikutif Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, hlm. 66.

⁵² *Ibid*, hlm. 67.

⁵³ Nirwan Syafrin, "Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri", lihat <http://istaviz.co.cc/?p=32>. Diakses pada tanggal 6 Juni 2009.

⁵⁴ Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam", hlm. 251

⁵⁵ *Ibid*. hlm. 251.

⁵⁶ Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2006), hlm. 213.

⁵⁷ *Ibid*.

⁵⁸ Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2006), hlm. 219-225.

⁵⁹ Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. M. Nur Ichwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xix.

⁶⁰ Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. M. Nur Ichwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 287.

⁶¹ *Ibid*.

⁶² Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2006), hlm. 215-218.