

## Tradisi dan Struktur Fundamental Epistemologi Nalar Arab dalam Pandangan Mohammad Abid al-Jabiry Oleh Wahidul Anam, M.Ag \*

### Abstract

One of the typologies of contemporary Arabic thought about tradition and modernization is reformist model. The mind of this typical is reformation by using the new translations, which are more livable and fix on condition. Mohammad Abid al- Jabiry is one of the doers from this typology. He has different mind in giving point for fundamentalist, liberalist and Marxist.

According to him, tradition is something attending and beside us, it is coming from your previous time or one previous time, although it happens a long time ago or closer before us. The Islamic liveliness should be opposite from this tradition. The national will not stand on others tradition, but it should stand on their own tradition. Standing on own tradition is not a tradition which doing all of thing inside, but that tradition is human culture product, as science product, which is developing. Because of it, al- Jabiry creates a new project called “al-Naqd al-‘Aqly al-‘Araby” {Kritik Nalar Arab} which consist of *al-‘Aql (Nalar) al-Bayany*, *al-‘Aql ‘Irfany*, *al-‘Aql al-Burhany* and *al-‘Aql al-Siyasy*. Finally, al-Jabiry offers the method how to read tradition, this method is called *al-Qira’ah al- Mu’ashirah*, and it consists of *Fasl al-Maqrū’ ‘an al-Qari’* and *Wasl al-Qari’ al Maqrū’*.

Kata Kunci : Tradisi, Nalar, Qira’ah.

### Pendahuluan

Sejarah pemikiran adalah sejarah para pemikir, sejarah kaum elit yang dengan kependainnya mampu mengabtrasikan fenomena sosial dan gejala lainnya kedalam bahasa intelektual dan ilmiah.<sup>1</sup> Diantara pemikir elit arab yang terkenal adalah Mohammah ‘Abid al-Jabiry, seorang filosof arab kontemporer yang dikenal sebagai pakar Hermetisme dan filsafat Islam. Dia termasuk kelompok elit cendekiawan yang mengamati dengan seksama tradisi filsafat dalam legasi klasik, hingga dapat menyarikan

---

\* Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri Jurusan Tarbiyah

<sup>1</sup> A. Luthfi Assaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I, 1998., 58.

pemikiran dan menyelami secara hidup legasi klasik itu dengan pemikirannya hingga sampai filsafat.<sup>2</sup> Kontribusi pemikirannya yang telah memperkaya khazanah pemikiran Islam kontemporer telah berhasil menggugah semangat kita sebagai bukti bahwa “masih ada yang bisa diperbuat dan masih banyak yang belum dilakukan oleh mereka.”<sup>3</sup>

Sejauh menyangkut pandangan para pemikir arab kontemporer tentang tradisi dan modernitas, secara umum ada tiga tipologi yang mewarnai wacana pemikiran arab kontemporer, pertama adalah *tipologi transformatik*, tipologi ini mewakili para pemikir arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat arab muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Kedua adalah *tipologi ideal totalistik*, yang berpandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Mereka menolak unsur-unsur Barat karena Islam sudah cukup mencakup aspek tatanan sosial, politik dan ekonomi. Ketiga adalah *tipologi reformistik*, proyek yang hendak digarap kelompok ini adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman.<sup>4</sup> Mohammad Abid al-Jabiry adalah salah satu tokoh dari tipologi ketiga ini.

### **Perjalanan Intelektual Mohammad Abid al-Jabiry**

Mohammad Abid al-Jabiry lahir tahun 1936 di Figuig, bagian tenggara Maroko. Dia tumbuh dalam sebuah keluarga, pendukung Partai Istiqlal (partai yang memimpin perjuangan kemerdekaan dan persatuan Maroko, ketika di bawah penjajahan Prancis dan Spanyol). Mulanya dia dikirim ke sekolah agama, lalu ke sekolah swasta nasionalis (madrasah Hurrah Wataniyyah), yang didirikan oleh Gerakan Kemerdekaan. Pada 1951-1963 dia menghabiskan waktu dua tahun di sekolah lanjutan negeri (setingkat SMA) di Casablanca. Setelah Maroko merdeka, al-Jabiry mendapatkan gelar Diploma dari Sekolah Tinggi Arab dalam bidang pengetahuan (science)<sup>5</sup>.

Pada 1964 al Jabiry mengajar Filsafat di tingkat sarjana muda, dan aktif dalam bidang evaluasi serta perencanaan pendidikan. Pada 1966 bersama Mustafa al-Omari dan Ahmad al-Sattati, dia menerbitkan dua

---

<sup>2</sup> Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab : Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiry”, dalam *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung : Mizan, 2001), 299.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> A. Luthfi Assaukanie, *Tipologi*, 63 – 65.

<sup>5</sup> Lihat Pengantar karya Mohammed ‘Abed al-Jabiry, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Terj. Moch Nur Ichwan (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), xvi – xix. *Empirisma*, Vol. 16 No. 1, Januari 2007.

text book, yang didesain untuk tahun terakhir bagi para sarjana muda. Salah satunya tentang pemikiran Islam, dan lainnya tentang Filsafat. Buku terakhir mempunyai dampak yang besar, bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an dan awal 1970-an.

Setelah menyelesaikan ujian negaranya pada 1967-dengan tesis yang tidak diterbitkan, berjudul *Falsafah at-Tarikh 'inda Ibn Khaldun* (Filsafat Sejarah Ibn Khaldun), di bawah bimbingan M. 'Aziz Lahbabi-dia mulai mengajar Filsafat pada Universitas Mohammed V di Rabat. Pada 1970 dia menyelesaikan studi Ph.D. (Doctorat d'Etat)-nya dengan disertasi tentang pemikiran Ibn Khaldun, di bawah bimbingan Najib Baladi'. Selama dekade 1970-an, al-Jabiri mulai menerbitkan artikel berkala, tentang pemikiran Islam, yang segera menarik perhatian banyak kalangan intelektual dan akademisi dunia Arab, termasuk tatkala dia pertama kali berkunjung ke Levant.

Pada 1976, dia juga mempublikasikan dua jilid buku tentang epistemologi (satu tentang Matematika dan rasionalisme modern, dan yang lain tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah). Namun, sebagian besar energinya masih tercurah pada kerja politik, dan pada 1975 dia menjadi anggota biro politik USFP, sekaligus sebagai salah satu pendirinya. Namun, pada awal dekade 1980an-tepatnya pada 1981-dia merasa harus mencurahkan energinya pada karya intelektual dan bidang keilmuan, dengan meninggalkan posisinya di biro politik partai tersebut -tanpa adanya aktivitas lain- untuk berkonsentrasi menulis.

Pada 1980, dia mengumpulkan dan menerbitkan sejumlah artikel, yang dia tulis sebelumnya, dan telah dipresentasikan dalam pelbagai konferensi tentang filsuf Islam. Judul volume dari buku ini adalah *Nahnu wa al-Turath*, yang dapat diterjemahkan secara bebas sebagai "Kita dan Tradisi". Dua tahun kemudian dia mempublikasikan sebuah buku tentang pemikiran Arab kontemporer, *al-Khitab al-Arabi al-Mu'asir: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah* (Wacana Arab Kontemporer: Studi Kritis dan Analitis). Buku ini diikuti dengan tiga volume magnum opus yang berjudul *Naqd al-Aql al-Araby* (Kritik Nalar Arab) yang dipublikasikan pada 1984, 1986, dan 1990.<sup>6</sup>

### **Diskursus Tradisi**

Dalam bukunya yang berjudul *Arab-Islamic Philosophy*, al-Jabiry menjelaskan beberapa kelemahan diskursus pemikiran saat ini, menurut al-Jabiry pembacaan kaum fundamentalis terhadap tradisi dengan

---

<sup>6</sup> Lihat juga Mohammed 'Abed al-Jabiry, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2000), 245.

menghadirkan tradisi masa lalu sebagai sebuah sikap dan pendirian dalam konteks kekinian adalah perangkat serta mekanisme untuk menegaskan dan merehabilitasi identitas seseorang. Kesadaran arab lebih memberi perhatian terhadap berbagai tantangan dunia Barat dalam segala bentuknya. Gerakan fundamentalis mengusung bendera otentisitas (*al-ashalah*), keterjalinan pada tradisi sebagai mekanisme untuk mempertahankan identitas individu tertentu, berdasarkan nilai-nilai Islam sendiri, yakni “Islam yang murni”, dan bukan Islam sebagaimana yang dipraktikkan kaum muslim saat ini.<sup>7</sup>

Kelompok diatas menurut al-Jabiry ada dua, yang pertama adalah mereka yang memang hanya hidup dan berpikir dalam kerangka tradisi itu, yakni para ulama konservatif, dan yang kedua adalah mereka yang justru tidak memiliki pengetahuan yang memadai terhadap tradisi karena mereka sebenarnya dididik dalam tradisi lain, yakni tradisi Barat, namun begitu bersemangat mengatakan bahwa tradisi yang ada sudah memadai. Bagi al-Jabiry jika kelompok yang pertama bersikap demikian dapat dimakluminya, maka sikap kelompok kedua baginya terasa menggelikan.<sup>8</sup>

Berbeda dengan kaum fundamentalis, persepsi tradisi kaum liberal bersumber dari pemahaman masa kini dimana ia hidup, yakni liberalisme Barat. Dengan demikian pembacaan liberal adalah *Europian style* dalam pengertian bahwa pembacaan tersebut mengadopsi kerangka rujukan Eropa, sembari melihat tradisi kita berdasarkan pemahaman Eropa. Menurut al-Jabiry, kelompok inilah yang mengekspos wacana orientalis yang memiliki pengaruh sangat besar terhadap para akademisi arab. Pembacaan kaum oreintalis hanya ingin memahami, tak lebih daripada itu. Menurut kaum liberal masa depan dalam tradisi masa lalu telah dihasilkan oleh bentuk asimilasi budaya masa lalu asing (sebagian besar budaya Yunani) kedalam budaya Arab masa lalu. Dengan demikian secara analogis masa depan budaya arab masa akan datang haruslah diarahkan pada pola asimilasi kebudayaan Arab kedalam konteks kebudayaan Eropa sekarang dan masa lalu. Tesis inilah yang menurut al-Jabiry, akan membawa dunia arab pada bentuk keterasingan identitas yang sangat berbahaya.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> al-Jabiry, *Kritik Kontemporer*, 14.

<sup>8</sup> Mohammed ‘Abed al-Jabiry, *al-Turath Tariquna al-Wahid il al-‘Asriy* dalam Mohammed ‘Abed al-Jabiry dan Hasan Hanafi, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib* (Beirut al-Mua’asasah li Dirasah wa al-Nasyr, 1990), 73. lihat juga pengantar Mohammed ‘Abed al-Jabiry, *Agama, Negara dan Penerapan Syari’ah*, Terj. Mujiburahman (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001), vii.

<sup>9</sup> *Ibid*, 18.

Menurut al-Jabiry, kelompok ini menganggap bahwa tradisi sama sekali tidak memadai dalam kehidupan modern saat ini, karena itu ia harus dibuang jauh-jauh. Kelompok ini adalah mereka yang berpikiran sekuler dan liberal ala Barat sehingga menganggap kebangkitan tidak akan bisa dicapai kecuali mengikuti pola-pola Barat.<sup>10</sup>

Menurut al-Jabiry, pemikiran kiri Arab modern masih berkuat dalam lingkaran ini dan terus berupaya mencari “metode” yang tepat. Hal ini terjadi karena mereka tidak mengikuti metode dialektis tersebut sebagai metode penerapan, dalam arti bahwa dengan metode penerapan tersebut seharusnya warisan budaya Arab Islam menjadi refleksi bagi perjuangan kelas dan pada saat yang lain menjadi sebuah arena perdebatan serta dialog antara gagasan materialisme dengan idealisme. Menyadari tidak berdaya menunaikan fungsi serta tuntunan tugas yang diharapkan, pemikiran kiri mulai khawatir dan terganggu sembari menyalahkan situasi atas tidak hadirnya narasi sejarah Arab sejati.<sup>11</sup>

### **Tradisi Dalam Pandangan al-Jabiry**

Persoalan kebangkitan Islam merupakan salah satu tema pokok al-Jabiry, yaitu bagaimana menyikapi turath (tradisi) dan membongkar bangunan tradisi Islam yang telah diwariskan dari generasi ke generasi dengan memahami tradisi dengan baik dan bagaimana solusi yang muncul setelah mempelajarinya. Menurut al-Jabiry tradisi adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain ataukah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh maupun yang dekat.<sup>12</sup>

Ada dua hal yang penting untuk diperhatikan dari definisi ini. Pertama, bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian kita, yang tetap hadir dalam kesadaran atau ketidaksadaran kita, kehadirannya tidak sekadar dianggap sisa-sisa masa lalu melainkan sebagai masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berpikir kaum Muslim. Maka tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku karya para pemikir yang tersusun di rak-rak perpustakaan, melainkan realitas sosial kekinian kaum Muslim itu sendiri. Kedua, tradisi yang mencakup tradisi kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Yang kedua ini disebut al-Jabiry sebagai al-turath al-insaniy.

---

<sup>10</sup> al-Jabiry, *Post Tradisionalisme Islam*, 192 - 193

<sup>11</sup> *Ibid*, 19.

<sup>12</sup> Mohammed ‘Abed al-Jabiry, *al-Turath wa al-Hadathah : Dirasah wa Munaqasat* (Beirut : Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabiyya, 1991), 45.

Namun, al-Jabiry kemudian menegaskan bahwa, tradisi yang hidup itu sebenarnya berakar kuat pada pemikiran-pemikiran Islam yang dikembangkan para ulama sejak masa tadwin (kodifikasi ilmu-ilmu keislaman) abad kedua Hijriyah hingga masa sebelum ke munduran sekitar abad kedelapan Hijriyah. Maka tidak heran kalau kemudian al-Jabiry memfokuskan perhatiannya pada tradisi Islam yang tertulis untuk di bongkar dan dipahami secara obyektif.

Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya tentang diskursus tradisi, bahwa umat Islam paling tidak telah terkotak dalam dua kelompok dalam mensikapi tradisi. Kedua sikap diatas memang menunjukkan sikap yang saling bertolak belakang. Namun, yang umum terjadi adalah sikap yang ambigu; di satu pihak kaum Muslim menyadari bahwa tradisi mereka tengah terancam oleh tradisi modern Barat, dan dilain pihak ada keinginan untuk mempertahankan identitas diri yang berakar pada tradisi tersebut namun tanpa mengetahui bagaimana hal ini harus dilakukan. Keadaan yang membingungkan ini kemudian menimbulkan dua kutub ekstrim tadi: yang satu ingin melepaskan diri sama sekali darinya dan yang lain ingin berlindung didalam benteng-bentengnya. Kedua sikap ini jelas bukan tindakan yang tepat, karena pada yang pertama akan terjadi penyangkalan terhadap identitas diri sendiri dan pada yang kedua terjadi suatu upaya untuk hidup di masa kini dengan model masa lalu, atau tepatnya, upaya melompat ke masa lalu yang diartikan melompat ke masa depan. Karena itu al-Jabiry mengatakan momen kita saat ini adalah momen kebangkitan. Kebangkitan tidaklah bertolak dari ruang kosong, namun harus berpijak pada tradisi. Bangsa-bangsa lain tidak akan tegak berdiri menyambut sebuah kebangkitan dengan berpijak pada tradisi orang lain, tapi mereka harus berpijak pada tradisinya sendiri. Namun tentu bukan dalam kerangka tradisi dimana kita melebur di dalamnya dengan segenap gerak dan gelombangnya, tapi lebih diperlakukan sebagai produk kebudayaan manusia, sebagai produk ilmiah yang senantiasa berkembang. Dan disini kita belajar berpijak pada tradisi kita sendiri secara sadar, kritis dan rasional.<sup>13</sup>

Jadi al-Jabiry mencoba mencarikan jalan keluar dari kedua sikap ekstrim diatas dengan tawaran agar kita berusaha bersikap kritis dan rasional. Untuk tujuan itu ia membuat proyek yang ia sebut "*kritik nalar Arab*".<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Lihat juga al-Jabiry, *Post Tradisionalisme Islam*, 194 - 196

<sup>14</sup> Kritik Nalar Arab ini telah berhasil diwujudkan al-Jabiry dalam bentuk tiga buah buku yang dikenal dengan *Trilogi Kritik Nalar Arab*, (1) *Takwin al-'Aqliy al-'Arabiyy* (Beirut : Markaz Dirasah al-Wihdah, 1991), *Bunyat al-'Aqliy al-'Arabiyy : Dirasah Empirisma*, Vol. 16 No. 1, Januari 2007.

## Nalar Arab

Mengawali tulisannya dalam *Takwin al-'Aqly al-'Araby*, al-Jabiry menjelaskan nalar arab. Menurut al-Jabiry yang dimaksud nalar arab adalah pemikiran sebagai perangkat untuk menelurkan produk-produk teoritis yang dibentuk oleh suatu kebudayaan yang memiliki kekhasan sendiri; kebudayaan yang memuat sejarah peradaban arab, mencerminkan realitas dan ambisi-ambisi masa depan serta mencerminkan dan mengekspresikan rintangan yang menghambat kemajuan dan sebab-sebab kemunduran saat ini.<sup>15</sup> Dari apa yang diungkapkan diatas, yang dimaksud dengan nalar arab adalah nalar arab dalam kapasitasnya sebagai instrumen pemikiran dan pemahaman berupa produk teoritis yang karakteristik-karakteristiknya dibentuk oleh peradaban tertentu, dalam hal ini adalah peradaban Arab.<sup>16</sup>

Alasan al-Jabiry mengemukakan ide nalar arab, karena dia mengasumsikan adanya nalar lain, yaitu nalar Yunani dan nalar Eropa. Mengapa hanya ada tiga nalar ini? Menurut al-Jabiry karena fakta-fakta historis yang ada saat ini mengharuskan diakuinya bahwa hanya Arab, Yunani dan Eropa yang mempraktekkan pemikiran teoritis rasional dalam bentuk yang memungkinkan dibangunnya pengetahuan ilmiah atau filosofis yang berbeda dari mitos, khurafat dan terbebas dari pandangan Animisme yang memosisikan dunia natural sebagai dunia yang hidup, memiliki jiwa dan bisa mempengaruhi manusia dan kemungkinan-kemungkinan yang berkenaan dengan pengetahuan.<sup>17</sup>

Al-Jabiry membuat perbedaan antara ketiga nalar tersebut, menurutnya, ada dua faktor yang menyertai kemajuan peradaban Yunani dan Eropa. Kedua peradaban itu menentukan orientasi struktur akalinya, yaitu pandangan tentang adanya hubungan langsung antara akal dengan alam disatu pihak dan kepercayaan akan kemampuan akal dalam menginterpretasi fenomena alam dan menyingkap rahasia-rahasianya dipihak lain. Faktor pertama yang menentukan cara memandang orang Yunani Eropa terhadap eksistensi, sedangkan cara kedua menentukan cara memandang mereka terhadap ilmu pengetahuan. Adapun secara empiris, secara bersama-sama keduanya membentuk satu unsur pamanen

---

*Tahliliyah li nudznum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyah* (Beirut : Markaz Dirasah al-Wihdah, 1992), *al-'Aql al-Siyasiy al-'Arabiyy* (Beirut : Markaz Dirasah al-Wihdah, 1992)

<sup>15</sup> Mohammed 'Abed al-Jabiry, *Takwin*, 29

<sup>16</sup> *Ibid*, 13

<sup>17</sup> *Ibid*, 36.

struktural yang pilar-pilarnya adalah berpusatnya hubungan dalam sistem akal tersebut disekitar satu poros yakni akal dan alam.<sup>18</sup>

Menurut al-Jabiry ada kutub ketiga yang hilang dalam nalar Yunani dan nalar Eropa, yaitu Tuhan. Dalam nalar Arab gagasan tentang Tuhan memainkan peran indikatif dalam akal manusia untuk menyingkap sistem alam dan rahasia-rahasianya. Didalam nalar Arab, karena terbentuk dalam kebudayaan Arab Islam, alam memainkan peran sebagai petunjuk bagi akal manusia untuk menyingkapkan Tuhan dan menjelaskan hakekat-Nya, akal diharapkan merenungkan alam agar sampai pada penciptanya : Allah.<sup>19</sup>

### **Tiga Epistemologi Nalar Arab**

Secara epistemologis, dalam tradisi pemikiran Islam, sebagaimana dilacak al-Jabiri terpetakan dalam tiga tipologi, yaitu nalar *bayany*, nalar *irfany* dan nalar *burhany*.<sup>20</sup> Ketiga nalar ini berkembang dalam tradisi pemikiran Islam dengan karakter, metode, dan prinsip yang berbeda-beda dan khas. Uraian berikut akan melihat bagaimana ketiganya bergerak di dalam tradisi pemikiran Islam dan bahkan telah mencengkeram di berbagai disiplin keilmuan Islam.

#### **1. Nalar Retorika (*Bayany*)**

Sebagai sebuah aktifitas keilmuan, *al-bayan* berarti penampakan dan menampakkan (*al-zhuhur wa al-ihzhar*) serta aktifitas memahami dan memahamkan (*al-fahmu dan al-ifham*). Dengan demikian kata ini sulit dicari padanannya dalam bahasa lain. Penggunaan retorika hanyalah upaya pengalihan bahasa dengan menggunakan padanan terdekat. Sebagai sebuah lapangan keilmuan, retorika dalam kapasitasnya sebagai hasil sebuah pandangan budaya secara ontologis merupakan ilmu pengetahuan yang diadopsi oleh ilmu-ilmu arab orisinal : ilmu-ilmu bahasa dan ilmu-ilmu agama. Kemudian sebagai epistemologis, retorika adalah kumpulan prinsip dasar, ketentuan dan kekuatan yang menentukan orientasi orang yang mencari pengetahuan dalam medan kognitif-retoris tanpa disadarinya dan tanpa bisa mengambil pilihan lain.

Dalam mencari dan memperoleh pengetahuan, nalar *bayany* ini menjadikan teks (*nash*) sebagai pusat, dengan tujuan membangun

---

<sup>18</sup> *Ibid*, 50.

<sup>19</sup> *Ibid*, 53.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 333-4.

konsepsi tentang alam semesta untuk memperkuat akidah agama.<sup>21</sup> Ini berarti bahwa segala potensi akal manusia harus dikerahkan sebagai upaya pembenaran terhadap rujukan utamanya, yaitu teks.<sup>22</sup> Usaha ini, secara metodologis, disebut *ijtihad* yang dalam disiplin *ushul fiqh* mewujud dalam bentuk *qiyas* (analogi) dan *istinbath* (penetapan kesimpulan), dan dalam tradisi kalam analogi ini sering disebut dengan *istidlal* (tuntutan mengemukakan alasan).<sup>23</sup>

Dalam tradisi ahli fikih, *qiyas* tersebut dikenal dengan istilah *qiyas 'illat* atau *qiyas far' 'ala ashli*, atau dengan sebutan lain *qiyas bi al-ghaib 'ala syahid*, menganalogkan teks (ghaib) dengan realitas (nyata). Contohnya, keharaman meminum Wiski diqiyaskan pada keharaman meminum *khamr* atas dasar kesamaan *'illat*. Sedangkan *qiyas* di kalangan *mutakallimun* merupakan metode berpikir yang terdiri dari dua premis kemudian dari keduanya diambil suatu kesimpulan. *Qiyas* semacam ini disebut *qiyas dalalah*, atau lebih spesifik dinamakan *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib*. Ahli Fikih memaknai *syahid* dengan hukum yang melekat pada *ushul* dan *ghaib* sebagai *furu'*nya, sedangkan ahli kalam memaknai *syahid* sebagai manusia dengan sifat-sifatnya dan *ghaib* adalah Allah.

Oleh karena itu, *ijtihad* dalam nalar *bayani* ini, tidak lebih sebagai upaya memahami teks keagamaan yang “memaksa” realitas ke dalam otoritasnya. *Qiyas*, yang dianggap sebagai upaya pencarian hukum dengan menggunakan kemampuan akal, ternyata tidak dalam pengertian penggunaan akal pada umumnya. Tetapi, sebatas mencari kesesuaian alasan atau motivasi hukum terhadap dua hal yang berbeda ke dalam dalil yang telah ada. Dengan demikian, *qiyas* mewajibkan adanya *nash* (teks) dan kesesuaian. Oleh karena itu, *ijtihad* dan *qiyas* merupakan mekanisme berpikir yang hanya menyatukan sesuatu dengan hal lain, bukan membangun alam pemikiran baru.<sup>24</sup>

Dalam tradisi kalam, sekalipun banyak mempergunakan logika, hal itu juga tak lebih sebagai alat untuk mempertahankan akidah, bukan untuk menghasilkan pengetahuan baru. Maka, premis-premis silogisme (yang diberlakukan dalam proses *istidlal*) yang diajukan, tidak lain adalah premis-premis yang memperkuat akidah

---

<sup>21</sup> Mohammed 'Abed al-Jabiry, *Takwin*, 384.

<sup>22</sup> Bandingkan dengan epistemologi yang disebut dengan “Knowledge by Transmission” oleh Sari Nyrsaebah dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy, II* (London, New York: Routledge, 1996), 826-7.

<sup>23</sup> Mohammed 'Abed al-Jabiry, *Takwin*, 130-131.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 105.

tersebut. Misalnya, premis-premis ilmiah Aristoteles yang disandarkan pada ilmu kealaman, di tangan ahli kalam diganti dengan premis-premis yang kembali kepada indera, *khavar mutawwatir*, kemungkinan adanya mu'jizat, dan sebagainya. Persoalan ilmu kealaman yang membahas tentang pengertian dan alasan dalam ilmu kalam menjadi bagian dari pembahasan tentang *tashawwur* yang obyeknya adalah *dalalah al-lafzh*. Dari sini, pengertian menjadi lebih banyak berkaitan dengan penjelasan tentang *dalalah al-lafzh* dari pada berkaitan dengan esensi sesuatu. Dengan demikian, bangunan logika Aristoteles yang terdiri dari kategori-kategori, ketika memasuki wilayah nalar *bayany* berubah hanya sekadar menjadi alat bantu. Dengan demikian, peranan akal pun tidak lebih sebagai "pengabdian setia" pada teks.

## 2. Nalar Gnostik (*'lrfany*)

Dalam menerjemahkan kata *'irfan*, kita berhadapan dengan dua padanan yang serupa tapi tak sama. Yang pertama adalah "Gnose/gnosis" yang berarti "pengetahuan intuitif tentang hakikat spiritual yang diperoleh tanpa proses belajar". Sedangkan yang kedua adalah "Gnostik" yang dikhususkan kepada pengetahuan tentang Allah yang dinisbahkan kepada "Gnostiksisme"; sebuah aliran kebatinan yang muncul diabad ke 2 M. Kelihatannya pengertian yang kedualah yang dikehendaki oleh al-Jabiry.<sup>25</sup>

Sebagai aktivitas kognitif, Gnostik berarti sesuatu yang dikatakan oleh para pemeluknya sebagai *al-kasyf* (unveiling, decouverte) dan *al-'ayan* (intuisi). Sebagai lapangan kognitif, Gnostik adalah sinkretisme dari legenda, kepercayaan dan mitos berbaju agama yang dijadikan legitimasi pembenaran dari apa yang diyakini oleh pemeluknya sebagai pengertian esoteris yang tersembunyi di balik wujud eksoteris dari teks agama. Adapun dari perspektif epistemologinya, Gnostik merupakan prinsip dasar, konsep dan prosedur yang membangun dunia berpikir Gnostik dalam peradaban Arab, dengan dua porosnya. Yang pertama adalah penggalian bahasa, dengan menggunakan pasangan epistemologis makna eksoteris/esoteris yang sejajar dengan pasangan kata/makna dalam tren Akal Retoris. Hanya saja dia melihat pasangan ini secara terbalik artinya menjadikan makna sebagai asal dan kata sebagai cabang, dan yang kedua, mengabdikan dan menggali manfaat dari politik secara

---

<sup>25</sup> *Ibid*, 254.

bersamaan, baik secara terang-terangn maupun secara implisit, dengan menggunakan pasangan epistemologis kewalian/kenabian yang paralel dengan pasangan epistemologis principium/cabang dan pasangan substantia/accident dalam tren Akal Retoris.

Sebagai episteme, *irfani* ini merupakan wahana khas para sufi, kaum batiniyah dan *masyriqiyyin*. Oleh Al-Jabiri, mereka ini disebut sebagai *ashhab al-ma'rifah*.<sup>26</sup> Dalam nalar *irfani*, kalbu dipakai untuk memperoleh pengetahuan. Kalbu di sini bukan dalam pengertian fisik, tetapi lebih bersifat ruhaniah. Al-Ghâzalî menggambarkan kalbu ini seperti cermin, sementara ilmu adalah pantulan realitas yang terdapat di dalamnya. Jika cermin tidak bening, maka realitas ilmu tidak akan bisa ditangkap dengan jelas dan tepat. Yang membuat kalbu tidak bening adalah hawa nafsu, sementara untuk membuatnya menjadi bening, diperlukan ketaatan kepada Allah dan keberpalingan dari tuntutan hawa nafsu.<sup>27</sup>

Pengetahuan melalui kalbu ini merupakan pengetahuan yang dilimpahkan Tuhan (*isyraq*) atau pengetahuan karena disingkapkannya rahasia-rahasia oleh Tuhan terhadapnya (*kasyaf*). Maka, syarat utama agar pengetahuan *irfani* bisa diperoleh adalah bagaimana Tuhan berkenan melimpahkan pengetahuan atau menyingkapkan rahasia-rahasia-Nya, di samping kalbu mampu menerima semua itu.

Untuk memenuhi syarat tersebut, para sufi biasanya menempuhnya dengan menjalankan laku kehidupan asketis: menghindarkan diri dari dunia dan membebaskan kalbu dari pesona dunia serta mengabdikan diri kepada Allah dengan sepenuh hati. Dari sudut pandang ilmiah, episteme *irfani* ini mempunyai dua aspek: praktis dan teoritis. Aspek praktis, merupakan bagian yang melukiskan hubungan manusia dengan dunia dan Allah. Bagian ini menentukan pola hubungan antara keduanya. *Kedua*, aspek teoretis yang disebut *sayr wa suluk* (perjalanan spiritual), yang menjelaskan dari mana seseorang yang mencapai tujuan kemanusiaan, mesti mengawali perjalanannya, dalam urutan bagaimana ia mesti menempuh berbagai tahap dan kedudukan (*maqam*) serta keadaan (*hal*) apa yang diharapkan?<sup>28</sup>

Metode yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan dalam nalar *irfany* ini adalah *kasyf* (penyingkapan), yaitu pengetahuan

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>27</sup> Abu al-Wafa al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pustaka, 1985), 171.

<sup>28</sup> Lebih lanjut lihat *Ibid.*, 20.

diperoleh secara penalaran langsung tanpa menggunakan rasio, ketika telah tersingkap *hijab* antara Tuhan dan manusia, suatu potensi keistimewaan manusia di balik rasio, melalui *riyadhah* dan tanpa aturan tertulis.<sup>29</sup> Rahasia-rahasia yang disingkap oleh akal tidak ada batasnya, karena setiap rahasia yang terungkap masih ada rahasia lain yang belum terungkap. Komunikasi dengan menggunakan komunikasi rahasia ini secara absolut hanya bisa diketahui oleh kalangan *irfaniyyun*.

Bila dalam nalar *bayani* terdapat konsep lafadz dan makna, maka dalam nalar *irfani* terdapat konsep *dhahir* dan *bathin*. Kalangan *'irfan* berusaha menjadikan lahir teks itu sendiri sebagai batin.<sup>30</sup> Teks agama menurut mereka mengandung yang lahir dan yang batin, sebagai konsep pasangan dan bukan pertentangan, meskipun keduanya berlawanan. Al-Jabiri, dengan mengutip al-Muhasibi menjelaskan, bahwa yang lahir adalah bacaannya (*tilawah*) dan yang batin adalah *ta'wil*-nya.<sup>31</sup> *Ta'wil* dalam hal ini diartikan sebagai transformasi ungkapan lahir ke batin dengan berpedoman pada isyarat (petunjuk batin). Bila dalam *ta'wil* nalar *bayani* memerlukan susunan *bayan* seperti *wajah syabah* (*'illat*) atau pun adanya pertalian antara lafadz dan makna (*qarinah lafdziyyat 'an ma'nawiyyat*), maka *ta'wil* dalam nalar *irfani* tidak memerlukan persyaratan dan perantaraan.<sup>32</sup> *Ta'wil irfani* terkesan berusaha agar teks berbunyi sesuai dengan ide dan pemikiran yang telah ada di kalangan *irfaniyyun* (penghayat langsung).

Kalangan *irfaniyyun* juga melakukan metode *qiyas*. Namun, *qiyas* dalam nalar *irfani* bukan analogi silogisme, dan tanpa tunduk pada hukum tertentu. Ia berangkat dari keserupaan dalam hubungan antara dua struktur kemudian ditarik menjadi satu kesamaan dengan satu pola yang dapat menyatukan keduanya yang dapat mencerminkan kepada yang lain.<sup>33</sup> Contohnya yang dilakukan oleh kalangan Syi'ah dalam Al-Qur'an surah *al-Rahman*: 19-22, yang artinya: “*Dia memberikan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan*”. Dua lautan oleh mereka dimaknai

---

<sup>29</sup> Mohammed 'Abed al-Jabiry, *Bunyah*, 374.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 261.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 314-315.

dengan Ali dan Fatimah; barzakh (batas) adalah Muhammad; mutiara dan marjan adalah Hasan dan Husain.<sup>34</sup>

Dalam *qiyas* di atas, ada dua konstruksi: konstruksi pertama sebagai asal yang unsurnya adalah Ali, Fatimah, Muhammad, Hasan dan Husain serta hubungan kedekatannya. Konstruksi kedua sebagai cadangan (*furu'*) yang unsurnya adalah dua lautan, batas, mutiara dan marjan serta hubungan yang mengikatnya.

Al-Qusyairi menakwilkan ayat yang sama sebagai berikut: Allah menjadikan dua lautan hati, yaitu lautan *khauf* dan lautan *raja'*. Mutiara dan marjan adalah kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi. Tampak bahwa kedua *qiyas* tersebut berusaha menyesuaikan antara kondisi dan pikiran yang telah ada dengan teks agama. Dzahir teks dijadikan sebagai cabang, sedang kondisi dan pikiran mereka dijadikan sebagai asal. *Qiyas irfani* ini jelas tidak memperhatikan aturan rasional.<sup>35</sup>

### 3. Nalar Demonstrasi (Burhany)

Sebagai akitifitas kognitif, demonstrasi adalah inferensi rasional yaitu penggalan premis-premis yang menghasilkan konklusi yang bernilai. Sebagai lapangan kognitif, demonstrasi ini adalah dunia pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasikan dari gerakan transliterasi buku asing, khususnya karya Aristoteles kedalam bahasa arab. Karena penerjemahan buku-buku itu dilatari oleh kehendak politik untuk mendukung Akal Retoris melawan serbuan tren Akal Gnostis, maka tidak heran kalau dalam praktiknya latar belakang ini mempunyai pengaruh yang dominan. Dan terjadilah hubungan yang sangat erat antara keduanya dalam dataran metodologi (tata bahasa arab/logika) dan juga dalam dataran pemikiran (teologi/filsafat).

Setiap nalar burhani bermula dari proses abstraksi yang bersifat akali terhadap realitas, sehingga muncul makna, dan makna butuh aktualisasi atas apa yang dimaksud bisa dipahami dan dimengerti, sehingga di sini ditempatkan kata-kata (sebagai alat komunikasi dan sarana berpikir di samping sebagai simbol pernyataan makna). Secara struktural, proses yang dimaksud di atas adalah satu proses eksperimentasi, yakni: (1) pengamatan terhadap realitas, (2) proses abstraksi atau terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 315.

pikiran, dan (3) ekspresi, yaitu pengungkapan realitas yang dimaksud dalam kata-kata.<sup>36</sup>

Dalam nalar burhani, silogisme demonstratif atau qiyas burhani menjadi sangat signifikan. Silogisme adalah mengumpulkan dua proposisi yang kemudian disebut premis, kemudian dirumuskan hubungannya dengan bantuan terminus medius atau term tengah untuk menuju kepada sebuah konklusi yang meyakinkan.<sup>37</sup> Sedangkan Ibn Rusyd mendefinisikan demonstrasi dengan ketentuan dari satu argumen yang konsisten, tidak diragukan lagi kebenarannya yang diperoleh dari premis yang pasti, sehingga kesimpulan yang akan diperoleh juga pasti, sementara bentuk dari argumen harus diliputi oleh fakta akali.<sup>38</sup>

Mengenai validitasi, dalam perspektif tiga teori kebenaran,<sup>39</sup> kebenaran yang dihasilkan oleh nalar burhani tampak lekat dengan teori kebenaran koherensi atau konsistensi. Dalam nalar burhani menuntut penalaran yang sistematis, logis, saling berhubungan dan konsisten antara premis-premisnya, juga secara benar koheren dengan pengalaman yang ada, begitu pula tesis kebenaran konsistensi atau koherensi. Kebenaran tidak akan terbentuk atas hubungan antara putusan dengan sesuatu yang lain, tetapi atas hubungan antara putusan-putusan itu sendiri.<sup>40</sup> Dengan kata lain bahwa kebenaran ditegakkan atas dasar hubungan antara putusan baru dengan putusan lain yang telah ada dan diakui kebenaran dan kepastiannya, sehingga kebenaran identik dengan konsistensi, kecocokan dan salinghubung secara sistematis.

Burhani ala Aristoteles tersebut murni bersifat filosofis-ilmiah (murni pengetahuan untuk pengetahuan, tidak ada harapan dan

---

<sup>36</sup> Muhammad `Abid Al-Jabiry, *Bunyah*, 420.

<sup>37</sup> *Ibid*, 385.

<sup>38</sup> Madjid Fahry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York and London: Columbia University Press, t.th.), 154. Dalam bahasa aslinya, *demonstration is defined as argument consisting of indubitable premise resulting in indubitable conclusion. The absolute form of demonstration is the argument from the reason of the fact.*

<sup>39</sup> Tiga kebenaran yang dimaksud adalah teori kebenaran korespondensi, bahwa yang benar harus ada persesuaiannya dengan indera, teori kebenaran pragmatis yang cenderung berpegang pada manfaat-manfaat praktis, dan teori kebenaran konsistensi yang berpegang pada adanya konsistensi dan koherensi antar pernyataan dan realitas. Kattsoff bahkan menambah satu teori kebenaran lagi, yaitu paham-paham empiris. Lihat dalam Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), 180-187.

<sup>40</sup> A.C. Ewig, *The Fundamentals Questions of Philosophy*, (New York: 1962), 61.

tendensi tertentu yang dibawanya).<sup>41</sup> Namun, ketika memasuki wilayah Arab-Islam, nalar burhani mengalami pergeseran makna dan aplikasi, ia lebih sekadar metodologi dengan mengeluarkannya sebagai pandangan dunia, kecuali pada masa Ibnu Rusyd,<sup>42</sup> yang tidak hanya menerapkan nalar burhani sebagai metode pikir, tetapi juga dalam membentuk pandangan dunianya.<sup>43</sup>

Nalar burhani yang menyatu dalam tradisi Arab-Islam secara historis dan politis dilatarbelakangi oleh tendensi-tendensi tertentu, di antaranya adalah upaya mengharmonisasi akal dan wahyu, filsafat dan agama, dan untuk memperkuat argumen-argumen dalam ajaran dan keimanan, sehingga problematika yang dilahirkannya terikat dengan masalah hubungan antara Tuhan dengan alam dan manusia, tentang wujud, jiwa dan lain-lain. Pergeseran ini tampak jelas sekali ketika masa Ibn Sina. Ia berupaya memberikan landasan yang kuat bagi problematika kalam dan tasawuf dengan landasan burhani. Ibn Sina mengadopsi pemikiran Aristoteles tentang al-muharrrik al-awwal yang pada mulanya untuk memahami hukum alam dan hukum kausalitas, memahami awal mula gerak alam sebagai dasar ilmu-ilmu kealaman untuk memperkuat akidah atau ketika ia menjelaskan tentang tabiat jiwa manusia dan hubungannya untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Di sini ia mengaitkannya dengan konsep-konsep maqamat, ahwal dalam tasawuf.<sup>44</sup>

Bertolak dari pola pikir Ibn Sina tersebut, maka penggunaan nalar burhani tampak baru menyentuh tataran lahiriahnya dan ini menjadi tidak beda jauh dengan metode yang digunakan oleh kalangan Kalam. Di sini, nalar burhani yang digunakan tidak tampak sebagai pandangan dunia. Oleh Ibnu Rusyd, apa yang dilakukan Ibn Sina inilah yang nantinya menjadikan al-Ghazaly mengkritik pendapat filosof dalam Tahafut al-Falasifah-nya.<sup>45</sup>

Demikian pula burhani ditangan al-Ghazaly. Al-Ghazâlî lebih bersifat eklektik, namun tak jarang ia terjatuh pada penggunaan silogisme bukan untuk melahirkan pengetahuan baru, tetapi hanya sebagai instrumen untuk melegitimasi atas masalah yang sudah ada dalam teks kitab suci.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Muhammad `Abid Al-Jabiry, *Bunyah*, 477.

<sup>42</sup> Muhammad `Abid Al-Jabiry, *Takwin*, 343.

<sup>43</sup> Ibrahim Madzkour, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin (Jakarta: Bina Aksara, 1995), h. 119-120.

<sup>44</sup> Muhammad `Abid Al-Jabiry, *Bunyah*, 447-476.

<sup>45</sup> *Ibid*, 480.

<sup>46</sup> Muhammad `Abid Al-Jabiry, *Takwin*, 440.

## Penutup

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa kebangkitan Islam akan berdiri dengan tegak dan kokoh bila umat Islam berpijak pada tradisinya sendiri. Tentu yang dimaksud berpijak disini adalah bukan dalam kerangka tradisi dimana kita melebur didalamnya, tetapi tradisi disini lebih diperlakukan sebagai produk kebudayaan manusia, sebagai produk yang senantiasa berkembang, maka berpijak pada tradisi ini harus dilakukan secara sadar, kritis dan rasional. Dalam kerangka yang demikianlah, al-Jabiry membuat proyek “Kritik Nalar Arab” yang tertuang dalam ketiga bukunya. Dari ketiga nalar yang ia uraikan, nampak bahwa ilmu-ilmu burhani belum mendapatkan perhatian yang serius dibandingkan perhatian umat Islam terhadap nalar Bayany dan nalar Irfany. Demi kemajuan umat Islam, tentu diharapkan umat Islam dapat merajut sedemikian rupa ketiga nalar itu secara seimbang dalam menghadapi modernitas yang berkembang sangat cepat, terlebih untuk memberikan kesempatan kepada Nalar Burhany secara lebih luas.

Dalam nalar politik, umat Islam diharapkan mampu meniru dan bertitik tolak pada prototipe dakwah pada masa Nabi Muhammad SAW. Untuk umat Islam harus mampu mengubah masyarakat klan menjadi masyarakat madani yang multipartai, mengubah sistem ekonomi *al-ghanimah* yang mengonsumsi dengan sistem ekonomi produksi dan mengubah ideologi fanatis dengan ide yang berarti membebaskan diri dari kekuasaan akal sektarian dan akal dogmatis, baik dogmatisme skripturalis maupun dogmatisme sekular, dan sebagai gantinya berinteraksi dengan akal yang berijtihad dan kritis. Pada akhirnya, al-Jabiry menawarkan metode bagaimana cara membaca tradisi. Metode itu ia sebut *al-Qira'ah al-Mu'ashirah* yang mencakup *Fasl al-Maqrū' 'an al-Qari'* dan *Wasl al-Qari' bi al-Maqrū'*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Assaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer". *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. Vol I. 1998.
- Ewig, A.C. *The Fundamentals Questions of Philosophy*. New York: 1962.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Madzkour, Ibrahim. *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin. Jakarta: Bina Aksara, 1995.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Fahry, Madjid. *A History of Islamic Philosophy*, New York and London: Columbia University Press, t.th.
- Al-Jabiry, Mohammed 'Abed. *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*. Terj. Mujiburahman. Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001.
- . *al-'Aql al-Siyasiy al-'Arabiyy*. Beirut : Markaz Dirasah al-Wihdah, 1992.
- . *al-Turath Tariquna al-Wahih il al-'Asriy* dalam Mohammed 'Abed al-Jabiry dan Hasan Hanafi. *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrif*. Beirut al-Mua'asasah li Dirasah wa al-Nasyr, 1990.
- . *al-Turath wa al-Hadathah: Dirasah wa Munaqasat*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyya, 1991.
- . *Bunyat al-'Aqliy al-'Arabiyy : Dirasah Tahliliyah li nudznum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah, 1992.
- . *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj. Moch Nur Ichwan. Yogyakarta : Penerbit Islamika, 2003.
- . *Nahnu wa al-Turath, Qira'at Mu'asitah fi Turathina al-Falsasfi*. Dar al-Baida' : al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabiyy, 1986.
- . *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta : LKiS, 2000.
- . *Takwin al-'Aqliy al-'Arabiyy*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah, 1991.
- Abied Shah, Muhammad Aunul dan Sulaiman Mappiase. "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiry". dalam *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.

Nyrsaeabah, Sari. dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy II*. London, New York: Rout Ledge, 1996.