

Kritik Nalar Al-Jabiri ; Bayani, Irfani dan Burhani dalam Membangun Islamic Studies Integrasi-Interkoneksi

Muhammadun ^{1✉}

Institut Agama Islam Bunga Bangsa Cirebon¹

Email : muhammadun@gmail.com¹

Received: 2020-08-12; Accepted: 2020-09-10; Published: 2020-09-21

ABSTRACT

The formulation of reasoning in religion, as well as the reformulation of its rationalism, must be based on doctrinal principles, clearly have a specific purpose and purpose, namely aimed at shari'ah makers (Allah and His Messenger) to humans which ultimately lead to human values. wisdom (al-fadilah). The point is that according to al-Jabiri, the idea of "maqasid ash-shari'ah" in the religious sciences is comparable to the idea of "the laws of causality in nature" in the discipline of philosophy. Thus, this rearrangement provides a re-foundation of the relationship between babies. and burhani which is based on the rational-empirical paradigm, meaning that the reality of religion and the reality of philosophy is studied in a rational-critical and empirical spirit, with the aim that the experts can preserve the contents of both (religion and philosophy) and reconstruct them again. This is a new direction in the horizon of the knowledge system in the Arab-Islamic world.

Keywords: reasoning, integration, interconnection

ABSTRAK

Perumusan penalaran dalam agama, serta reformulasi rasionalismenya, harus berdasar pada prinsip-prinsip doktrinal, secara jelas mempunyai tujuan dan maksud tertentu, yakni ditujukan oleh pembuat syari'ah (Allah dan Rasul-Nya) kepada manusia yang pada akhirnya membawa manusia kepada nilai-nilai kebijakan (al-fadilah). Intinya menurut al-Jabiri bahwa gagasan "maqasid asy-syari'ah" dalam disiplin ilmu-ilmu agama sebanding dengan gagasan "hukum-hukum kausalitas di alam ini" dalam disiplin filsafat. Dengan demikian, penataan ulang ini memberikan landasan ulang terhadap hubungan antara bayani dan burhani yang didasarkan pada pradigma rasional-empiris, artinya realitas agama dan realitas filsafat dikaji dengan semangat rasional-kritis dan empiris, hal ini bertujuan agar para pakar dapat menjaga kandungan keduanya (agama dan

134 | Kritik Nalar Al-Jabiri ; Bayani, Irfani dan Burhani dalam Membangun Islamic Studies Integrasi-Interkoneksi (133-164)

Available at : <https://iaibbc.e-journal.id/xx/article/view/15>

filsafat) dan merekonstruksinya kembali. Inilah arah baru dalam cakrawala sistem pengetahuan di dunia Arab-Islam.

Kata kunci : nalar, integrasi, interkoneksi

Copyright © 2019 Eduprof : Islamic Education Journal

Journal Email : eduprof.bbc@gmail.com / jurnaleduprof.bungabangsacirebon.ac.id

PENDAHULUAN

Dalam tataran epistemologis keilmuan, perkembangan pemikiran Islam menurut al-Jābiri meliputi tradisi *bayani*, *irfani* dan *burhani*¹. Mulai dari tradisi *bayani* berkembang paling awal dan tipikal dengan kultur kearaban sebelum dunia Islam mengalami kontak budaya secara massif-akulturatif. Tradisi *bayani* telah mencirikan rasionalitas keagamaan Arab dan menghasilkan produk intelektual ilmu kebahasaan dan keagamaan. Pada masa *tadwin*, asy-Syafi'i dinilai sebagai salah satu tokoh utama formulasi tradisi *bayani*. Kontribusi terpenting asy-Syafi'i dalam proses formulasi epistemologi *bayani* adalah gagasan usul fikihnya yang telah menempatkan as-sunnah pada posisi kedua dan berfungsi tasyri', memperluas cakupan pengertian as-sunnah melalui pengidentikan as-sunnah dengan kandungan hadis yang berasal dari Nabi serta mengikat erat ruang gerak ijtihad dengan *nass*².

Menurut nalar bayani, kedudukan teks sedemikian sentral sehingga aktivitas intelektual senantiasa berada dalam lingkaran teks dan berorientasi pada reproduksi teks. Nalar bayani bertumpu pada "sistem wacana" yang konsen terhadap tata hubungan wacana verbal (kalam), bukan dengan "sistem nalar" yang berkaitan dengan tata hubungan fenomena empiris logis, sehingga bahasa Arab menjadi penentu epistemologis nalar Arab Islam³.

Dalam perjalanan sejarah dunia Islam yang telah mengalami kontak akulturatif dengan budaya Barat dan mengalami kristalisasi khazanah „*ulūm al-awāil* (ilmu-ilmu awal), terkhusus dari tradisi Persia, maka nalar gnostik pun mulai berkembang dalam diskursus intelektual Islam sehingga melahirkan epistemologi *irfani*. Nalar ini pada dasarnya bertumpu pada klaim atas kemungkinan terjadinya penyatuan spiritual dengan daya-daya rohaniah samawi dan menganggap rasio sebagai tembok penghalang antara jiwa manusia dengan Tuhan, artinya bukan rasio yang mampu menerima pengetahuan dari Tuhan, melainkan melalui hati yang telah mengalami kondisi *kasyf/syatahat*. Pribadi yang bersih yang telah mencapai *maqam walayah* dan *nubuwwah* dianggap dengan pasti memiliki pengetahuan hakiki sehingga terjaga dari kesalahan. Kategorisasi pengetahuan semacam ini dinilai berada pada tingkat paling tinggi dan prasyarat pemerolehannya sangat bergantung pada *mujahadah* dan *riyadah* jiwa. Pengetahuan yang bersifat spiritual-sufistik ini menyedot perhatian,

¹ Muhammad „Abid al-Jabiri, *Bunyah al-„Aql al-„Arabi: Dirāasah Tahliliyah Naqdiyah li al-Nuzūm al-Ma“rifah fi as-Saqafah al-„Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-„Arabiyah, 1990), 14

² *Ibid*; Lihat juga asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1989), 22, 33, 91-93, dan 478-479.

³ Nasr Hamid AbuZaid, *Mafhum an-Nass: Dirasat fi „Ulum al-Qur“an*, cet. V (Beirut: al-Markaz as- Saqafial-„Arabi, 2000), 9.

terutama bagi para eksponen epistemologi *irfani* yang tidak dalam wilayah keagamaan semata tetapi juga dalam wilayah kealaman⁴.

Merambahnya arus pemikiran Yunani (*hellenistik*) yang berlangsung secara perlahan tapi pasti ke dalam tradisi pemikiran Arab Islam diindikasikan berkaitan dengan kebijakan khalifahal-Makmun yang sedang mengembangkan keilmuan baru sebagai *counter* terhadap gerakan lawan politiknya yang dinilai mengancam hegemoni kuasanya. Dampak yang muncul sebab masuknya pemikiran Yunani adalah introduksi nalar universal, yang menjadi landasan utama epistemologi *burhani*. Nalar epistemologi ini bertumpu sepenuhnya pada tingkat kemampuan intelektual dan eksperimen manusia, indera dan daya rasional untuk pemerolehan pengetahuan tentang alam semesta, bahkan sampai pada solidasi perspektif realitas yang sistematis, valid dan postulatif⁵.

Fenomena ini sealur dengan pemikiran AbuSulaiman yang menyimpulkan bahwa epistemologi ilmu usul fikih klasik adalah tekstualisme dan mengabaikan empirisme. Dominasi pada kajian teks *ansich* mengabaikan pengetahuan rasional yang berkaitan dengan hukum dan struktur sosial. Sehingga pada akhirnya pendekatan yang dipergunakan selalu deduktif atau sangat minim induktif⁶. Tesis ini diamini oleh Mohammed Arkoun dengan menyimpulkan bahwa yang terjadi pada pemikiran Arab klasik adalah kecenderungan ekstualisme⁷.

Begitu pula seorang George Makdisi dengan menggunakan teori tradisional-rasionalisnya menyimpulkan bahwa ada dua karakteristik epistemologi ilmu usul/fikih klasik, *tradisionalistik* dan *rasionalistik*. Karakter pertama disebut tradisional karena berpegang pada keunggulan kepercayaan pada wahyu sedangkan karakteristik yang kedua berpegang pada keunggulan akal manusia⁸.

Berikut ini akan diulas lebih lanjut tentang topik tiga kritik nalar dalam ranah epistemologi ilmu menurut al-Jabiri dari yang sudah disinggung di atas sebagai gambaran kerangka teori yang akan digunakan untuk membaca studi ke

⁴ Mahmud Arif, "*Epistemologi Pendidikan Islam: Kajian atas Nalar Masa Keemasan Islam dan Implikasinya di Indonesia*" Disertasi tidak diterbitkan (Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2006).

⁵ Abd Hamid Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993), 87-88.

⁶ Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 71.

⁷ Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 71.

⁸ George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), 44.

Islaman yang berbasis integrasi- interkoneksi.

PEMBAHASAN

1. Sistem Pengetahuan Bayani dan Karakteristiknya

Sebagai hipotesis, al-Jabiri mengemukakan pendapat bahwa peradaban Arab Islam adalah peradaban fikih sementara peradaban Yunani adalah peradaban filsafat dan peradaban Eropa modern adalah peradaban ilmu dan teknologi. Hal ini dapat dibuktikan bahwa fikih merupakan bagian terbesar dari kehidupan umat manusia, umat Islam khususnya dan dimanapun berada. Pengaruh peradaban fikih ini begitu kuat terhadap nalar, terhadap cara berpikir dan memproduksi pemikiran⁹. Begitulah kira-kira signifikansi fikih dalam kebudayaan Arab Islam.

Pencetus dasar-dasar epistemologi yang menghegemonik tersebut adalah asy-Syafi'i. Pemikir muslim ini telah melakukan penetapan batasan-batasan usul dan melaiikan *ra'yu* dalam menetapkan tatanan segala hal. Melalui buku ar-Risalah yang ditulisnya, asy-Syafi'i merumuskan logika qiyas sebagai basis epistemologi bayani¹⁰.

Asy-Syafi'i secara tegas menjelaskan bahwa bayan secara umum bertujuan untuk memberi ketepatan, pembatasan, khususnya yang terkait dengan makna atau arti yang terkandung di dalamnya. Maka sangat jelas dalam konsteks demikian, bayan harus bertolak dari usul dan *furu'* dan tentu saja hubungan antara usul dan *furu'* ditentukan oleh kuatnya pengetahuan bahasa Arab. Jika terjadi ketidakjelasan hubungan ini bisa dipastikan semata-mata disebabkan oleh orang yang tidak memahami bahasa Arab¹¹.

Kerangka berpikir qiyas dipergunakan untuk mencari kejelasan hukum dari contoh-contoh serupa yang terdapat dalam Al quran atau hadis Nabi. Asy-Syafi'i lalu mengemukakan langkah-langkah qiyas harus didasarkan pada dua hal: *pertama*, jika Allah dan Rasul-Nya telah mengharamkan atau menghalalkan sesuatu tersurat, karena alasan tertentu kemudian muncul persoalan atau kasus yang tidak didapatkan dalam Al quran atau hadis, maka bisa diberikan hukum haram atau halal berdasarkan fakta bahwa hal itu mempunyai esensi yang sama dengan yang telah ditetapkan status hukumnya dalam Al quran dan hadis tadi. *Kedua*, jika terdapat dua kasus yang hampir-hampir sama, maka analogi harus didasarkan atas kemiripan yang paling

⁹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-., Aql al-., Arabi* (1), *Takwin al-., Aql al-., Arabi* (Beirut: Markas Dirasah

al-Wihdah al-., Arabiyyah, 1991), 96

¹⁰ *Ibid*, hlm. 102

¹¹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-., Aql al-., Arabi* , hlm. 103.

lengkap, terutama dari sudut lahiriyahnya¹².

Pola pikir yang dibangun dalam episteme *bayani* berupa asal dan cabang, serta logika *qiyas* juga berpengaruh pada pemikiran AbuHasan al-Asy'ari sebagai imam para mutakallim. Menurut Ibn Khaldun, Asy'ari mengambil posisi tengah-tengah dengan berbagai cara, dia menolak *antromorphisme (tashbih)*, kemudian menetapkan empat sifat Allah yakni *ma'nawiyah*, dan pendengaran (*sam,,un*), penglihatan serta „kalam“ Allah¹³. Penetapan itu dilakukan dengan perpaduan antara *naql* dan „*aql*, yaitu pembuktian berdasar Al quran-sunnah dan logika *qiyas*¹⁴.

Berikut ini akan penulis paparkan secara lebih mendalam mengenai bangunan (sistem pengetahuan) *bayani*. Secara khusus, buku al-Jabiri yang membahas mengenai sistem pengetahuan ditulis dalam buku *Naqd al-„Aql al- Arabi (2) Bunyah al-„Aql al-„Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nizam al- Ma'rifah fi Tsaqafah al-„Arabi*¹⁵.

Istilah *bayani* dalam bahasa Arab diartikan jelas, penjelasan (eksplanasi). Secara terminologi, dapat diartikan dan menyingkap dan menjelaskan sesuatu, yaitu menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafaz yang paling baik. Bisa juga disebut sebagai upaya mengeluarkan suatu ungkapan dari keraguan menjadi jelas. Sebagai sebuah sistem pengetahuan, bayani muncul pada awal masa kodifikasi yang dicirikan dengan budaya lisan dan riwayat menuju budaya tulis dan nalar atau dari proses ketidaksadaran menuju kesadaran, atau dari tidak terencana (tidak sistematis, budaya pra ilmiah) menuju budaya ilmiah dan pengetahuan¹⁶.

Al-Jabiri meringkas term *bayani* dalam kerangka rujukan bahasa yang asli yang berfungsi sebagai pemisah dan pemisahan, kejelasan dan penjelasan. Jika *bayan* diartikan atas dasar pembedaan antara metode dan pemikiran dalam sistem pengetahuan *bayan*, maka *bayani* sebagai „metode“ berfungsi untuk memisahkan dan pemisahan, dan *bayan* dalam konteks „pemikiran“ berfungsi untuk kejelasan dan penjelasan, begitu kurang lebih al-Jabiri mengartikan istilah *bayan* jika ditinjau pada level metode dan pemikiran¹⁷. Dalam perspektif sejarah kritis, kemunculan *bayan* terbagi

¹² Penyanandaran pada al-Qur'an dan hadis ini dilakukan sebab keduanya merupakan sumber kebenaran dan petunjuk pokok yang terpercaya. *Ibid*, hlm. 23.

¹³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmad Thoha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 602-603.

¹⁴ *Ibid*,...hlm. 602.

¹⁵ Al-Jabiri mengulasnya secara mendalam khususnya di halaman 13-37. *Ibid*.

¹⁶ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„Aql al-„Arabi (2), Bunyah al-„Aql al-„Arabi, Dirasah Tahliliyyah li Nuzum ats-Tsaqafi al-„Arabi*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafial-„Arabiyyah, 1990) hlm. 14.

¹⁷ *Ibid*,... hlm. 20.

menjadi dua kondisi; *pertama*, „kaidah atau dasar- dasar dalam menafsirkan titah (*khitab*)“, kata interpretasi atau penafsiran dikembalikan pada masa Nabi, dan para sahabat menafsirkan makna-makna dan ibarah-ibarah yang ada dalam Al quran, atau paling tidak pada masa *al-Khulafa' ar-Rashidin* di saat khalayak bertanya kepada sahabat tentang persoalan yang

sulit dipecahkan. *Kedua*, syarat-syarat produksi titah/khitab, tema yang berhubungan dengan retorika¹⁸.

Langkah metodologis asy-Syafi'i tersebut dikritik oleh al-Jahid. Menurutny apa yang dilakukan oleh asy-Syafi'i tersebut baru padatingkat memahami teks, belum berorientasi pada pemberian pemahaman kepada pendengar atau pembaca. Padahal menurut al-Jahid, yang disebut *bayani* itu adalah upaya membuat pendengar faham terhadap penjelasan yang diinterpretasikan atau bahkan faham dalam usaha untuk memenangkan suatu perdebatan. Karena itu al-Jahid kemudian memaknai *bayan* dengan menetapkan syarat-syarat pengambilan kesimpulan untuk mendapatkan makna yang tepat: 1) *bayan* dengan mensyaratkan kefasihan ucapan sebagai penentu makna; 2) *bayan* dengan seleksi huruf dan lafal; 3) *bayan* dengan makna terbuka. Dalam hal ini makna bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjelas, yaitu *lafaz*, *isyarah*, tulisan, keyakinan, dan keadaan *nisbah*; 4) *bayan* dengan syarat keindahan (*balaghah*)¹⁹. Gagasan al-Jahid ini lalu diperkuat oleh Ibn Wahb menyebutkan ada empat tingkat dalam *bayan*, yaitu 1) penjelasan sesuatu dengan menunjukkan bentuk materi pernyataannya (*bayan bi al-i'tibar*); 2) penjelasan sesuatu dengan pemahaman dalam batin (*bayan bi al-qalb*); 3) penjelasan sesuatu dengan redaksi lisan (*bayan bi al-ibarah*); 4) penjelasan sesuatu dengan redaksi tulis (*bayan bi al-kitab*)²⁰. Pemahaman bayanyang dikemukakan oleh al-Jahid dan Ibn Wahb tersebut dikelompokkan al-Jabiri ke dalam kelompok kedua, yakni „syarat-syarat memperoleh titah.

Penjelasan berikut ini akan menggambarkan secara general dan melihat beberapa karakter yang ada di dalamnya.

a. Lafaz dan makna

Keterkaitan lafaz dan makna mencakup dua aspek, yaitu aspek teoritis (*nazar*) dan aspek praktis (*tatbiqi*). Pada dataran teoritis berkisar pembahasan masalah bahasa sedangkan dalam tataran praktisnya berkaitan dengan penafsiran terhadap titah (*khitab*). Pada aspek teoritis muncul tiga

¹⁸ Fenomena pemikiran ini muncul bersama dengan munculnya aliran politik dan perbedaan teologi setelah peristiwa „tahkim“ sebagai sarana penyebarluasan, memperoleh kemenangan, bertahan dan permusuhan . *Ibid*.

¹⁹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„Aql al-„Arabi* , 26-30.

²⁰ *Ibid*,..34-37.

permasalahan, yaitu 1) berkenaan dengan asal-usul bahasa, apakah lafaz dan makna itu didasarkan pada *istilahi* atau *tauqifi*. Untuk *istilahi* adalah bahasa yang terbentuk dari kesepakatan masyarakat setempat, dalam arti bahasa merupakan bentukan manusia, sementara *tauqifi* adalah bahasa merupakan wahyu yang bersal dari Allah (kalam Allah), 2) persoalan boleh atau tidaknya menetapkan *qiyas* ke dalam bahasa. Kemudian yang ke-3) permasalahan sekitar *asma" asy-syar"iyyah* ; seperti shalat, puasa, zakat dan seterusnya²¹.

Problematisasi aspek teoritis yang pertama ini berkisar pada asal-usul bahasa, di mana asal-usul bahasa tersebut terdiri dari makna dan lafaz, apakah lafaz dan makna itu didasarkan pada *istilahi* atau pada *tauqifi*²². Meski demikian, lanjut al-Jabiri, pemikiran Mu"tazilah dan Asy"ariyyah mengetahui antara hubungan lafaz dan makna sebetulnya tetap berdiri di atas prinsip keterpisahan²³.

Persoalan kedua mengenai *qiyas* dan bahasa, sebagaimana yang telah diketahui bahwa logika *qiyas* disandarkan atas rasionalitas teks (pembahasan tentang sifat hubungan atau „*illah*), telah memperkaya para ahli hukum saat *qiyas* menjadi dasar pijakan dalam penalarannya, kemudian ahli hukum menetapkan bahasa itu penting dalam *qiyas*²⁴.

Persoalan teoritis yang ketiga yakni mengenai *asma" as-syar"iyyah*, ini sangat berkaitan dengan dasar-dasar bahasa (*usul al-lughah*). Perdebatan disekitar ini sebetulnya kembali kepada pembedaan atas tiga macam nama- nama yang terjadi di antara Mu"tazilah, Khawarij dan sebagian ahli hukum; pertama, nama-nama bahasa (*al-asma" al-lughawiyah*) menunjukkan sesuatu yang pertama kali ditetapkan seperti kata; *rajulun*, *hijru* dan seterusnya. Kedua, nama-nama bersifat keagamaan (*al-asma" ad-diniyyah*), yang memuat makna keagamaan, seperti kata, al- iman, al-khauf dan seterusnya, ketiga, nama-nama syar"iyyah (*al-asma" asy-syar"iyyah*), kata "*as-salah*", secara bahasa, menunjukkan arti doa, sementara secara syar"i merupakan sekumpulan dari perbuatan dan ucapan yang diketahui²⁵.

Sementara pada aspek praktis, persoalan lafaz dan makna lebih banyak dikembangkan oleh ulama" usul fikih, makna dapat ditarik berdasarkan perspektif-perspektif yang berbeda. Berikut ini adalah rincian pemaknaan

²¹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„, Aql al-„, Arabi* (2), *Bunyah* 556.

²² *Ibid*, 43.

²³ Para pemikir aliran Mu"tazilah sepakat bahwa lafaz dan makna itu berdasarkan *istilahi*, dengan alasan bahwa sebuah penggambaran dikembalikan pada pijakan dan dasar-dasar mereka dalam ilmu fikih dan kalam dalam memperoleh keniscayaan. *Ibid*,... hlm.44.

²⁴ *Ibid*, 57.

²⁵ *Ibid*, 47.

yang dipakai sebagai alat untuk menganalisis *nass* berdasarkan perspektif yang dimaksud²⁶. Perspektif Kedudukan, meliputi: *khass* (khusus), *amm* (umum) dan *musytarak* (sinonim).

- a. Perspektif penggunaan (*isti`mal*), meliputi: 1) Hakikat; meliputi: *sarihah* dan *maknawiyah*, 2) *Majaz*, meliputi: *sarih* dan *kinayah*.
- b. Perspektif tingkat kejelasan, meliputi: 1) Muhkam, Mufassar, 2) Nass, 3) Zahir, 4) Khafi, 5) Musykil, 6) Mujmal dan 7) Mutasyabih.
- c. Perspektif Metode *Dalalah*-nya:
 - 1) Menurut Hanafiah, meliputi: a) Dalalah al-„ibarah, b) Dalalah al- Isyarah, c) Dalalah al-iqtida“.
 - 2) Menurut asy-Syafi`iyah, meliputi: a) Dalalah al-Manzum, b) Dalalah al-Mafhum, meliputi: a) Mafhum Muwafaqah, dan b) Mafhum Mukhalafah yang meliputi: as-Sifah, al-Hasr, asy-Syart, al- Ghayah, al-„Adad.

Absurditas itu akan terlihat jela bila diperhatikan adanya persyaratan-persyaratan khusus yang tidak memungkinkan membuka peluang pada penafsiran baru di luar kerangka pengetahuan bahasa Arab dengan segala aturannya. Persyaratan-persyaratan yang dimaksud adalah karena alasan berikut ini: *Pertama*, keharusan mengetahui makna sebelum sebuah lafaz diekspresikan, memahami bahasa Al quran (Arab) dengan segala seluk beluknya, termasuk di dalamnya makna kiasan. *Kedua*, harus diketahui pula tujuan pembicara (*qasdu al-mutakallim*). Hal ini kemudian menjadi sangat problematik karena menyangkut *ta`wilayat* Al quran, yang bukan sekedar kemauan mutakallim belaka. Tetapi menurut mereka aspek ini dapat diperoleh melalui metode *qiyas al-ghaib* „*ala asy-syahid*²⁷.

Dalam persoalan yang menyangkut „petunjuk“ atas hubungan antara lafaz dan makna, terdapat tiga hal yang dapat ditarik kesimpulan sementara. *Pertama*, sebenarnya lafaz adakalanya menunjukkan makna dengan sendirinya, makna yang dikehendaki, akal tidak mempunyai peran dalam hal ini kecuali memahami makna yang didasarkan pada informasi titah/khitab. *Kedua*, adakalanya lafaz menunjukkan makna yang dikehendaki darinya berupa makna lain, sehingga akal dalam hal ini hanya berperan untuk menarik kesimpulan makna tersebut berdasarkan informasi dari titah. *Ketiga*, adakalanya lafaz hanya mempengaruhi makna yang

²⁶ Kajian perspektif ini menjadi sarana pokok bagi bangunan hukum Islam yang telah dihasilkan oleh para fukaha. *Ibid*,... hlm. 58-62.

²⁷ Dalam proses metode analogi inilah kemudian muncul syarat yang ketiga, yaitu adanya dalil atau *qarinah* sehingga yang abstrak dan yang konkrit dapat dianalogikan. *Ibid*,... 70.

ditunjukkan akal dengan sendirinya yang berkenaan dengan anugerah dari Allah²⁸.

Akan tetapi, seluruh tingkatan hal di atas tidaklah independen dengan dirinya sendiri karena tidak membutuhkan titah/khitab syar'ī, sebaliknya hal itu diperoleh dari ketergantungan dari titah itu sendiri. Tingkat independensinya mempunyai dua tingkat: yakni independensinya disandarkan pada tingkat nol jika titah/khitab itu berupa *mutasyabihat*²⁹.

Hubungan lafaz dan makna pada dataran praktis yang banyak dikembangkan pada ahli usul fikih ini terbagi ke dalam beberapa bagian tersebut di atas, seluruh pembagian tersebut mempunyai dua sudut pandang. *Pertama*, terkadang disebut "sesuatu yang tidak butuh pada *bayani*", kadang disebut „*muhkam*“, kadang disebut *dalalah „ibarah*“, atau *dalalah manzum*“ dan kadang pula disebut „sesuatu yang tidak butuh argumen dengan sendirinya“. *Kedua*, adalah "sesuatu yang butuh pada bayani, kadang disebut „*mutasyabih*“, atau „*dalalah mafhum*“, yang kemudian disebut "sesuatu independen sendirinya". Perspektif pertama menggambarkan lafaz atau sistem titah sementara perspektif kedua menggambarkan makna atau konsep titah³⁰.

Jika ditelaah lebih jauh, sebenarnya hubungan antara lafaz dan makna di dalam oleh para ahli bayani adalah aspek teoritis. Hasil penetapan pola hubungan ini adalah pemisahan antara bahasa dan pemikiran. Implikasi hal demikian adalah membatasi hubungan antara sistem khitab dan system pemikiran, yakni, konsentrasi/perhatian hubungan antara bahasa dan pemikiran kembali pada tenggelamnya perhatian terhadap aktifitas dirinya sendiri yang terlepas dari lafaz dan bahasa. Para ahli bayan tidak di sibukkan dengan pertanyaan : bagaimana berpikir? Justru timbul sebuah pertanyaan yang menguasai mereka setiap tumbuhnya pemikiran mereka adalah: bagaimana *bayan*?, bagaimana menginterpretasikan titah/khitab yang jelas, dan apa syarat-syarat titah?³¹

b. *Usul dan Furu*“

Kajian mengenai khabar dan ijma“ serta kaitannya dengan otoritas

²⁸ Pada tingkat pertama, akal berfungsi untuk memahami dan mengerti, sementara tingkat yang kedua, akal berfungsi untuk menjelaskan dan *istinbat* lalu pada tingkat ketiga, akal berfungsi untuk menta“wilkan dan menyimpulkan. *Ibid*,...hlm. 74.

²⁹ *Ibid*,...hlm. 70.

³⁰ Misi yang mendasar bagi ahli hukum dan kalam adalah menverifikasi hubungan di antara dua sudut pandang, yakni meletakkan kaidah-kaidah untuk menafsirkan titah *bayani* dan menghasilkan makna *Ibid*,... 74.

³¹ Adapun aktifitas pemikirannya ataupun hubungan antara pemikiran dan bahasa tidak termasuk dalam wilayah mereka. *Ibid*,.104.

tradisional menimbulkan persoalan sekilas hubungan antara usul dan furu³², khususnya dalam prespektif asy-Syafi³³ dan persoalan bagaimana usul menghasilkan furu³⁴. Problematika yang berkaitan dengan usul, khususnya masalah empat dasar pokok fikih, perspektif asy-Syafi³⁵, di sana muncul ilmu yang berkaitan secara khusus dengan keberadaan sunnah. Pembahasan itu telah melahirkan disiplin ilmu tentang transmisi as-sunnah atau yang disebut ilmu hadis.

Problem epistemologi yang berkenaan dengan keberadaan khobar ini penekanannya bukan pada masalah salah atau benar dari substansi sebuah khobar sebagaimana penggunaan logika dalam pengetahuan burhani, akan tetapi lebih menekankan aspek sah atau tidaknya proses transmisi tersebut terjadi³².

Selanjutnya, usul menghasilkan furu³³ dalam pengetahuan bayani. menurut al-Jabiri ada tiga metode yang digunakan dalam menghasilkan furu. Pertama, metode berfikir yang bertolak dari usul, yang disebut istinbath, yaitu sebuah pola berfikir deduktif yang berpangkal dari teks. Istinbat, arti asalnya adalah mengeluarkan, yaitu mengeluarkan pengetahuan dari "asl", maka asl disini berkedudukan sebagai sumber pengetahuan. Bertitik tolak dari inilah kemudian muncul istilah ijtihad, sebuah aktifitas pengerahan akal guna mengeluarkan hukum syar³⁴ dari dalilnya³³.

Kedua, metode berfikir yang menghasilkan produk pemikiran sebagaimana usul, dalam perspektif bayani disebut qiyas. Qiyas ini ada dua model, yaitu qiyas yang berlaku dikalangan fukaha dan qiyas yang berlaku dikalangan mutakallimin. Qiyas yang pertama disebut *qiyas „illat* atau *qiyas far* „*ala al- asl*, seperti keharaman meminum wiski diqiyaskan pada keharaman meminum khamr atas dasar kesamaan „illat. Qiyas semacam ini disebut *qiyas dalalah*, atau lebih spesifik dinamakan *istidlal bi al-syahid* „*ala al-ghaib*. Berbeda dengan fukaha yang memaknai syahid sebagai hukum yang melekat pada usul dan gaib sebagai furu³⁵nya, kalangan mutakallimin memaknai syahid sebagai manusia dengan sifat-sifatnya dan gaib dengan makna Allah. Berdasarkan pengertian ini maka memahami tentang Allah (Gaib), misalnya, dapat diperoleh melalui pemahaman terhadap manusia dan alam³⁴.

³² Kewenangan atau otoritas yang berhak menentukan adalah otoritas tradisional. Berangkat dari titik inilah awal kemunculan bermacam-macam kualitas hadis, seperti *mutawatir, ahad; sahih; hasan;*

gharib; maqtu”; *daiif, syazz.Ibid*,... 116.

³³ *Ibid*,... 113-114.

³⁴ Di kalangan mutakallimin qiyas digunakan metode berfikir yang terdiri dari dua premis kemudian dari keduanya diambil suatu kesimpulan.*Ibid*,... 114.

Ketiga, metode berfikir dengan arahan sebagaimana yang digunakan oleh usul yang didasarkan pada adanya kaedah-kaedah tertentu (*qawa'id at-tawjih*). Misalnya ada kaidah "barang siapa berpegang pada *asl* maka ia telah terlepas dari tuntutan penunjukan dalil". Begitu pula dalam ilmu fikih terdapat kaidah; "pada asalnya segala sesuatu itu boleh" dan seterusnya³⁵.

Sementara itu, problematika dalam *ijma*, merupakan kesepakatan para mujtahid saja, yakni orang-orang yang dianggap mampu mengeluarkan ketetapan hukum dari dalil-dalilnya. Mereka adalah orang-orang yang hidupnya pada masa lampau. Oleh karena itu, jika *ijma*" ini juga dipakai sebagai sandaran hukum, maka berarti sumber pengetahuan itu ada dalam otoritas tradisional³⁶.

Sementara itu, *qiyas* juga memiliki kedudukan yang sangat sentral dalam sistem pengetahuan bayani, metode ini yang menguasai dan mewarnai dalam perkembangan alam pikiran berbagai disiplin ilmu-ilmu, seperti: nahwu, fikih, kalam dan balagh. *Qiyas* merupakan upaya penetapan keputusan dengan cara menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam *nass* (teks) dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya dalam *nass* disebabkan kesatuan „*illat* (alasan atau motivasi hukum) antara keduanya. Batasan tersebut berpangkal dari asumsi dasar yang kemudian bergerak menjadi sebuah prinsip, bahwa segala peristiwa yang menimpa penganut agama Allah niscaya dalam kitab Allah terdapat dalil sebagaimana jalan petunjuk. Asumsi ini kemudian sangat kental mewarnai kerangka bangun berfikir sistem pengetahuan bayani, bahwa apapun yang terjadi dalam pengalaman hidup manusia di dunia ini, baik yang lampau, kini, maupun yang akan datang, tidak satupun yang terlepas dari rangkaian firman Tuhan yang ada dalam *nass*^{37, 38}.

Secara detail, tipologi *qiyas* dalam disiplin ilmu fikih tersebut dapat diringkas sebagai berikut:

- a. Jika ditinjau dengan mempertimbangkan tingkat kelayakan setiap dari unsur dan *furu* dalam menetapkan hukum. 1) *Qiyas Jali*, yakni *qiyas* yang di dalamnya *furu*" lebih utama dibanding *usul* dalam menetapkan hukum. 2) *Qiyas* dalam makna *nass* adalah *qiyas* yang antara *furu*" dan *usul* mempunyai kelayakan tingkat yang sama. 3) *Qiyas Khafi*, yakni *qiyas* yang mana *furu*" lebih utama dibanding *usul* dalam menetapkan hukum dan tidak ada kesamaan baginya.

³⁵ Dalam masalah ini setiap disiplin ilmu yang berada di bawah nalar bayani memiliki kaidah- kaidah tersendiri, baik dalam nahwu, fikih maupun kalam. *Ibid*, 115-116.

³⁶ Hal ini sebagaimana yang terjadi dalam sistem transmisi khabar atau ilmu hadis. *Ibid*, 130.

³⁷ Muhammad Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, 20.

- b. Jika ditinjau dengan mempertimbangkan „illah dalam menetapkan hukum. 1) *Qiyas „illah*, adalah menghasilkan hukum *usul* dan *furu*“ setelah menemukan „illah hukum dalam *usul* dan memverifikasikan keberadaannya dalam *furu*“. 2) *Qiyas dalalah*, adalah menghasilkan hukum *usul* dalam *furu*“, tidak berdasarkan pada „illah hukum.

Dalam disiplingramatika bahasa arabjuga terjadi hal yang serupa, yaitu penyatuan antara *ma“lul* dengan „illat, yang sifatnya hanya meneruskan atau menerapkan hukum asal pada hukum cabang. Hal demikian menunjukkan bahwa keilmiahan ilmu nahwu bukan bukan sesuatu yang baru dan diciptakan, melainkan hanya meniru dan mengekor semata pada metode ilmu fikih³⁸.

Menurut Taman Hasan terdapan tiga prinsip atau elemen utama pembentuk nahwu, yaitu: *as-sima*“, *istishab*, dan *qiyas*. *As-Sima* secara harfiah berarti mendengar atau mendengarkan (informasi), dalam konteks nahwu berarti sebuah penelitian atas peristiwa bahasa yang dilakukan oleh para ahli dengan cara mencari informasi dari sumber aslinya untuk memastikan keotentikan dan baru kemudian dijadikan landasan teoritik. *Istishab* adalah uapaya mempertahankan kaedah kebahasaan yang dirumuskan atau ditetapkan para ahli nahwu berdasarkan *as-sima*“ dalam bentuk aslinya, sedangkan *qiyas* adalah menganalogikan suatu hal (kaedah bahasa) yang belum ada ketentuannya kepada bahasa yang telah ada kaedahnya³⁹, atau menurut Ibrahim Anis, *qiyas* dalam nahwu adalah: “Menjadikan bahasa yang dianggap benar (fasih) sebagai ukuran atau analogi dan model pembentukan suatu kalimat tertentu”. Jadi *qiyas* adalah membentuk pola bahasa mengikuti pola bahasa yang telah ada ada sebelumnya, baik dari segi struktur kalimat maupun ketentuan *i“rabbnya*⁴⁰.

Dalam konteks ini al-Jabiri menunjuk al-Anbari sebagai ilmuwan nahwu yang banyak mempergunakan logika *qiyas* dalam membangun prinsip-prinsip epistemologi ilmu nahwu. Menurut al-Anbari, *qiyas* adalah mempersakan kata yang tidak mempunyai kaedah kepada kata yang mempunyai kaidah jika berada dalam maknanya⁴¹. Seperti *rafa“nya fa“il*

³⁸ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„, Aql al-„, Arabi* (2), *Bunyah*, 137-142.

³⁹ Tamam Hasan, *Al-Fikr al-Lughawi al-Jadid* (Kairo: Dar al-Qahirah, 20013), hlm. 5.

⁴⁰ Meskipun demikian, di antara tiga prinsip nahwu tersebut, *qiyas*-lah yang dianggap paling dominan dalam membentuk kaedah-kaedah ilmu nahwu. *Ibid*, hlm. 5.

⁴¹ Muhammad „lid, *Usul „an-Nahwu al-„, Arabi : fi Nazri an-Nuhat wa ar-Ra“yu*

dan *nasabnya maf'ul* ketika semua kata tersebut mempunyai kaidah, lalu keika suatu kata itu tidak mempunyai kaidah maka sebetulnya sudah tercakup di dalam kata yang sudah mempunyai kaidah, demikian juga kata yang di-qiyas dalam pembuatan *i'rab*⁴². Al-Anbari lalu membagi qiyas nahwu menjadi tiga: Pertama, qiyas, *illah* adalah apabila *far'u* disamakan dengan dengan *asl* sebab adanya *illah* yang menghubungkannya, seperti kata kerja yang *fa'ilnya* tidak disebut, dengan sendirinya mengandung *fa'il* disebabkan oleh *illah isnad*⁴³. Kedua, *qiyas syibh* ketika dipersamakan *far'u* dan *asl*, karena adanya persamaan yang menghubungkan keduanya, buka karena persamaan *illah*, seperti *i'rabnya* (perubahan) *fi'il mudari'* yang bersifat khusus yang sebelumnya bersifat umum, sebagaimana kata benda (*ism*) yang bersifat khusus setelah sebelumnya bersifat umum, maka *i'rab fi'il* tersebut seperti *i'rab* kata benda (*ism*)⁴⁴. Ketiga *Qiyas ta'arud*, Ibn Anbari memindah definisi qiyas ketiga ini secara harfiah dar ilmu fikih, menurutnya *qiyas ta'arud* adalah mencoba menemukan persamaan hukum namun tidak ada kesesuaian (*munasabah*) dalam *illah*⁴⁵.

Hal ini juga terjadi dalam disiplin ilmu kalam, apa yang disebut *istidlal bi asy-syahid* *ala al-gha'ib* sesungguhnya bukan menemukan pengetahuan yang baru, tetapi hanya menukil hukum asal yang disebut *asy-syahid* kepada cabang yang disebut *al-gha'ib*⁴⁶.

Para mutakallimin tidak mau menggunakan istilah qiyas, kaum teolog ini lebih menyukai istilah *istidlal*, karena qiyas dinilai mengandung pengertian *tasybih*, sehingga apabila *al-ghaib* itu Allah dan *asy-syahid* itu manusia dan sifat-sifatnya, maka makna qiyas *al-gha'ib ala al-syahid* menyamakan atau menyerupakan Allah dengan manusia (*tasybih Allah bi al-Insan*). Oleh karena itulah kalangan mutakallimin menamakan metodenya bukan qiyas melainkan *istidlal*, yang berarti penalaran terhadap pengetahuan yang gaib yang didasarkan kepada perintah-perintah dan iman yang mereka sebut *i'tibar*.

ibnu Mada Wudu al-, Ilmi al-Lughah al-Hadis (Kairo: Alam al-Kutub, 1989), hlm.68.

⁴² M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-, Aql al-, Arabi* (2), *Bunyah*hlm. 151.

⁴³ Al-Anbari lalu membagi qiyas nahwu menjadi tiga: pertama, *qiyas illah* adalah apabila *far'u*

disamakan dengan *asl* sebab adanya *illah* yang menghubungkan, seperti kata kerja yang *fa'ilnya* tidak disebut, dengan sendirinya mengandung *fa'il* disebabkan oleh *illah isnad*

⁴⁴ *Ibid*, hlm.152.

⁴⁵ *Ibid*,....hlm. 153.

⁴⁶ Hanya saja penerapan pada ilmu kalam ini memiliki kedudukan yang lebih tinggi tingkatannya dari sekedar persangkaan, sekalipun tidak sampai kepada tingkat kepastian *Ibid*,....hlm. 142.

Menurut al-Jabiri ada empat tipe konstruksi *istidlal bi asy-syahid* „*ala al-gha*“*ib*. Pertama, *istidlal bi asy-syahid* „*ala al-gha*“*ib* karena persekutuan dalam penunjuk, atau dalam kategori ilmu fikih disebut qiyas dalalah, seperti hal yang menunjukkan akan kekuasaan Allah. *Asy-syahid* (pengetahuan manusia) sebetulnya menunjukkan kemampuan manusia mengetahui sesuatu, maka hukumnya adalah bahwa yang gaib (Allah) itu kuasa, karena adanya aktivitas-aktivitas tersebut⁴⁷. Kedua, *istidlal bi asy-syahid* „*ala al-gha*“*ib* karena bersekutunya keduanya dalam „illah, yang dalam kategori ilmu fikih disebut qiyas „illah. Seperti; “Allah tidak mungkin melakukan hal yang jelek karena pengetahuannya tentang kejelekan dan tidak membutuhkannya”⁴⁸. Ketiga, *istidlal bi asy-syahid* „*ala al-gha*“*ib* karena persekutuan keduanya di dalam alur „illah. Keempat, *istidlal bi asy-syahid* „*ala al-gha*“*ib* karena keberadaan hukum dalam *ghaib* itu lebih unggul dibandingkan dalam *asy-syahid*⁴⁹.

Sementara itu, problematika *ta*“*lil* juga merupakan problematika yang meliputi ketiga disiplin ilmu. Persoalan *ta*“*lil* dalam nahwu itu “di impor” dari fikih dan kalam, meski para ahli nahwu sejak awal telah mempraktikkan qiyas dan *ta*“*wil*⁵⁰. Ada tiga hal yang perlu dikemukakan sehubungan dengan bagaimana para pemikir penganut epistemologi bayani membangun logika qiyas. *Pertama*, qiyas dalam arti bahasanya adalah penetapan suatu atas dasar kesamaan dan kesejajaran dalam sesuatu yang lain. Hal ini, pada umumnya, dilakukan dalam kerangka untuk menjelaskan sesuatu. Dalam disiplin logika, qiyas ini disebut logika silogisme yang diusung oleh Aristoteles. Meskipun demikian, keduanya memiliki perbedaan yang sangat signifikan. Silogisme mengarah kepada penyimpulan terhadap dua premis yang mendahului, yaitu premis mayor dan premis minor, sedangkan qiyas hanyalah penyandingan suatu persoalan

⁴⁷ Singkatnya, sesuatu atau esensi yang menjadi petunjuk dalam *asy-syahid* (aktivitas) itu

menunjukkan adanya *gaib*. *Ibid*,...hlm. 156.

⁴⁸ *Ibid*,...hlm. 143-144.

⁴⁹ Dalam konteks ilmu kalam, hal ini dapat ditemui dalam konsep “*aslah*” mu“*tazilah*, seperti; “jika melakukan hal baik itu wajib bagi manusia menurut prasangka, maka wajib bagi Allah itu lebih utama karena Allah lebih mengetahui dari pada yang lain mengenai segala sesuatu yang lebih baik.

Ibid,...hlm. 157.

⁵⁰ Menurut al-Jabiri, yang dimaksud persoalan *ta*“*lil* dalam ketiga disiplin ilmu tersebut adalah berkumpulnya persoalan-persoalan teoritis yang menimbulkan *ta*“*lil* dan memutuskan penambahan atas apa yang diasumsikan sebagai *furu*” dengan apa yang diasumsikan sebagai *usul*. *Ibid*, hlm. 170.

kepada perkara yang lain karena aspek kesamaan dan keserupaan⁵¹. *Kedua*, sebagaimana definisi qiyas tersebut diatas maka qiyas sebenarnya tidak memproduksi pengetahuan baru, tetapi sebuah upaya untuk menyingkapkan sesuatu berdasar hukum dari sesuatu yang telah ada⁵².

Ketiga, mengenai langkah-langkah dalam metode qiyas, atau proses dari asal ke cabang, sesungguhnya didasari oleh sesuatu yang satu, yaitu adanya asumsi yang muncul dan dilakukan oleh seorang penganalog (*qa''i*) dalam suatu permasalahan, atau dalam perspektif fukaha asumsi mujtahid. Peraduga/asumsi yang dimaksud adalah bahwasannya dalam *furu''* itu terdapat sifat dan karakter tertentu sesuai dan sama dengan yang terdapat dalam *usul*, dalam *furu''* pula ditemukan „*illah*, maka penentuan hukum *furu''* itu ditarik kedalam hukum *usul*⁵³.

Sebetulnya kesatuan problematika dalam tema ini (persoalan lafaz dan makna) dan pada wilayah metodologi (persoalan *ta''lil*) serta dengan menyandarkan pada kesatuan otoritas rujukan pada wilayah pendasaran dan pengasalan *usul* (otoritas tradisional), ini merupakan kesatuan. Sebetulnya hal itu juga menunjukkan aktivitas sistem pengetahuan bayani yang mendasari praktek teoritis ketiga disiplin ilmu ini⁵⁴.

c. Substansi dan Aksidensi

Substansi dan aksidensi adalah salah satunya persoalan dari ketiga persoalan di atas yang keberadaannya dipengaruhi oleh faktor luar. Hal ini dapat dilihat dari pengaruh filsafat Yunani. Dalam sejarah ilmu pengetahuan Islam yang pertama kali menggunakan istilah substansi dan aksidensi ini adalah Abu al-Khuzail al-„Allaf (W 235 H).

Perbincangan mengenai substansi-aksidensi ini terutama sekali terjadi pada perkumpulan para ulama kalam, ketika memperbincangkan masalah ilmu Allah yang dikatakan meliputi segala sesuatu. Kemudian timbul pertanyaan, apakah yang dimaksud dengan “sesuatu” itu? Bertolak dari sinilah kemudian muncul masalah substansi⁵⁵.

Secara mendasar, substansi adalah “sesuatu yang mendasari atau

⁵¹ *Ibid*,....hlm. 137-138.

⁵² Hukum yang dalam kategori ilmu fikih dinamakan hukum syara'' (*al-hukum asy-syar''i*), dalam ilmu kalam disebut *asy-syahid*, dan dalam nahwu dan bahasa disebut *al-muwada''ah* *Ibid*,....hlm. 138.

⁵³ Jelaslah bahwa hasil dari qiyas ini bersifat *zanni* bukan *qath''i* atau sesuatu yang pasti.

Ibid,....hlm. 139.

⁵⁴ *Ibid*,....hlm. 157.

⁵⁵ Substansi adalah sesuatu yang tidak terbagi lagi, dalam istilah Arab disebut *az-zarh*, sementara aksidensi diterjemahkan sebagai sesuatu yang datang dan pergi, atau segala yang tidak bias berdiri sendiri. *Ibid*, hlm. 179-180.

mengandung kualitas-kualitas serta sifat-sifat kebetulan yang menempel pada benda". Sementara aksidensi adalah sesuatu yang menjadi sifat benda tersebut, yakni menyifatinya; contoh, kertas memiliki kualitas-kualitas tertentu, namun kertas tertentu tidak nampak sebagai kualitas-kualitas. Jika bentuk kertas dirubah maka kertas tetaplah kertas sebab yang dinamakan kertas bukanlah bangunnya, warnanya atau kualitas lain yang bersifat empiris yang dapat diindra. Kertas adalah substansinya, bangunannya, warnanya ataupun segala kualitas yang dapat diindra disebut aksidensi⁵⁶.

Selanjutnya muncul persoalan, dalam kontekas substansi-aksidensi ini. Pertama hubungan antara akal dan wujud serta posisi keduanya, apakah akal itu merupakan substansi atau aksidensi, begitu juga tentang wujud? Kedua, bagaimana hubungan antara subjek dan objek pengetahuan?⁵⁷

Berbeda dengan filsafat yang memandang akal sebagai substansi, pengetahuan bayani menyebut akal (akal difahami sebagai aktifitas hati) sebagai aksidensi yang tidak bisa berdiri sendiri. Kemudian, bagaimana hubungannya dengan wujud? Menjawab pertanyaan ini harus dimulai dari jawaban tentang apa yang mungkin dipikirkan oleh akal. Hal yang mungkin dicapai oleh akal ada dua hal: "yang ada" dan "yang tidak ada". Berangkat dari sini dapat dipahami bahwa oleh karena wujud merupakan akibat dari kerja akal, maka wujud juga merupakan aksidensi.

Kesimpulannya, kontruksi nalar bayani hanya terpaku pada teks atau dasar-dasar yang telah ditetapkan sebagai landasan baku atau tetap, yaitu berupa Al quran, sunnah, Ijma" dan Qiyas. Meskipun Al quran menjadi pandangan dunianya, akan tetapi proses penalaran bayani didasarkan atas alam pikiran bahasa Arab badui, dan bukan pada Al quran itu sendiri. Pendasaran nalar pada pola-pola berbahasa yang berlaku pada masa Arab jahiliyyah untuk merumuskan pola bahasa dan pemikiran dimasa kini danakan datang tentu kan menghasilkan sesutu yang tidak jauh dari karakter dasar budaya yan menjadi rujukan penalarannya.

2. Sistem pengetahuan irfani dan ciri-cirinya

Pada tingkat epistemologis, perbincangan mengenai episteme „irfani mencakup dua pembahasan utama; yakni *pertama, zahir/batin*, yang

⁵⁶ Louis O Kattsoff, *Critique of Pure Reason*, Translated by J.M.D Meikle Jhon , Buffalo (New York: Prometheus Book, 1996), hlm. 52-53.

⁵⁷ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-., Aql al-., Arabi* (2), *Bunyah*hlm. 207.

mencakup hakikat antara *ta'wil* dan *syatahat* serta mengenai bangunan metodologi „Irfani, yakni *qiyas* „*irfani*. Kedua, *nubuwwah* dan *wilayah*, yang mencakup „*irfani syi'ian* masa yang terus berproses/bulat serta „*irfani sufi* dan masa keruntuhan. Berikut ini penulis hanya akan lebih mengkonsentrasikan diri pada pasangan pertama, yakni *zahir/batin*. Pilihan ini lebih disebabkan karena pada pasangan pertama terletak basis epistemologi ilmu “Irfani dan bangunan metodologinya.

a. Zahir/Batin, Haqiqat di antara Ta'wil dan Syatahat

Sebagaimana dalam epistemologi bayani terdapat konsep lafaz dan makna, dalam epistemologi „Irfani terdapat juga konsep *zahir/batin*. Sistem pengetahuan „irfani dalam budaya Arab mempunyai konsep lahir dan batin sebagai *world view* terhadap dunia dan cara memperlakukannya. „Irfani dalam tradisi pemikiran Arab dapat dipahami mejadikan teks bayani (Al quran dan hadis) sebagai pelindung dan penyiar yang memberikan banyak inspirasi dalam proses „irfaniyyah. Kalangan „irfaniyyah berusaha menjadikan lahir teks itu sendiri sebagai *batin*⁵⁸.

Dalam tradisi pemikiran „irfani ditemukan beberap terminologi awal yang mendasar, seperti; *zahir, batin, tanzil, ta'wil, qalb* dan seterusnya. Semua itu dapat dijumpai dalam teks-teks keagamaan Islam, meski tanpa ada batasan yang jelas makna-maknanya. Ayat-ayat yang menjadi sandaran pasangan zahir, dan batin sebagai hal tersebut menunjukkan saling berhadapan dan bertentangan satu sama lain, ini dpat ditemui pada surat Luqman; 20, al- An'am: 120 dan lebih jelas lagi pada surat al-Hadid: 3. Semua itu diambil oleh para sufi untuk menguatkan dasar-dasar pemikiran mereka⁵⁹.

Secara garis besar, pembahasan pasangan zahir dan batin dalam proses penta'wilan teks-teks agama terbagi menjadi tiga menjadi tiga tingkatan; pertama, politik-praktis, kedua, ideologi-mazhab dan ketiga, keagamaan-metafisik. Pada tingkat pertama, penta'wilan diarahkan pada perseorangan, sebagai contoh penta'wilan kaum Syi'ii atas teks; *Marajal bah}raini yaltaqiyani, bainahuma barrzakhun la yabgh}iyani fabi ayyi ala „irabbikuma tukazziban yakhruju minhuma al-lu"lu"u wa al-marjan*⁶⁰:

Dengan asumsi sebagaimana *al-lu"lu"u wa al-marjan* itu keluar dari “bahraini”, yakni Hasan dan Husain lahir dari „Ali dan Fatimah dengan

⁵⁸ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„Aql al-„Arabi* (1), *Takwin* hlm. 270.

⁵⁹ *Ibid*,.... hlm. 272.

⁶⁰ Kata “*bahraini*” di ta'wilkan pada „Ali bin Abi Talib dan Fatimah binti Nabi, lalu kata “*al- barzakh*” ditakwilkan pada Nabi sebagai jembatan yang menghubungkan antara „Ali dan Fatimah,

sementara kata “*lu"lu"u wa al-marjan*” di ta'wilkan pada Hasan dan Husain. Q.S. ar-Rahman; 19-22.

perantara nabi Muhammad. Jelaslah bahwa bidikan politik atas ta'wil yang terjadi disini, yakni bahwa kepemimpinan pasca Nabi adalah „Ali dan keturunannya yang berasal dari Fatimah⁶¹. Hal ini juga terjadi ketika Ja'far Sadiq menafsirkan surat An-Nur: 35 sebagai berikut:

“*Allahu nur as-samawati wa al-ard masalu nurihi kamisyakatin. Fatimah binti Nabi, fi ha misbah al-misbahu fi az-zujajah Hasan Husain, az-zujajatu ka annaha kaukabun durriyun.* Fatimah seperti bintang diantara kaum wanita *Yukadu min syajaratin mubarakatin zaitunatin*: dari Nabi Ibrahim, *La Syarqiyyatin wa la garbiyyah*: bukan Nasrani maupun Yahudi, *yakadu zaituha yadl'u wa lau lam tamsashu nar.* Hampir ilmu itu dikeluarkan darinya. *Nur „ala nur*, yaitu pemimpin berasal darinya dan setelahnya. *Yahdi al-allahu li nurihi man yasya*”, Allah memasukan dalam cahaya kekuasaan mereka. Pada tingkat kedua, yakni pada tingkat ideologi-mazhab. Pergeseran penta'wilan terjadi ke arah ideologi dan mazhab, ini terjadi di kalangan *syi'ah isna „asyarah*, dan *isma'ili*. Hal ini tercermin dari bangunan filsafat mereka yang menyalin dari tipe ta'wil yang pertama⁶². Sementara pada tingkat ketiga, penta'wilan berubah menjadi penggambaran yang bersifat metafisik.

Kelompok yang melakukan tipe ta'wil demikian oleh Ikhwan Safa', misalnya ketika mereka menta'wilkan surat an-Nur: 35 “*Allahu nur as-samawati wa al-ard masalu nurihi*: yakni akal universal, jiwa universal yang keluar darinya, yang bersinar dengan cahaya akal universal sebagaimana terangnya lentera karena cahaya lampu bersinar dalam nur Allah. *Fi ha misbah al-misbahu fi zujajah. Az-zujajah* adalah gambaran pertama menyinari akal-universal atas jiwa universal gambaran melalui bintang yang bermacam-macam, *Yukadu min syajaratin mubarakatin zaitunah la syarqiyyah wa la gharbiyyah*; hampir jiwa universal memberi kehidupan dan perubahan bagi seluruh keberadaan seperti limpahan cahaya lampu-lampu: *la syarqiyyah wa la gharbiyyah*, tetapi penciptaan dengan perintah yang tidak tersusun dan terbuat, *yakadu zaitunahu yudi'u wa lau lam tamsashu nar, nur „ala nur*, hampir jiwa universal yang punya kemulyaan⁶³.

Sigkatnya, hakikat „irfani, baik dalam tatanan ta'wil atau pun *syatahat*, bukanlah yang universal tetapi yang partikular dan temporal yang semua pandangannya tergantung dari diri manusia sendiri, dalam hal ini pada tasawuf dan *syi'ah* juga golongan lainnya: yang hasilnya bagi mereka

⁶¹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„Aql al-„Arabi* (1), *Takwin* hlm. 271.

⁶² *Ibid*, hlm. 271.

⁶³ Jelaslah bahwa pada tingkat ketiga ini terjadi penta'wilan yang bersifat metafisika dalam alam ketuhanan. *Ibid*,.... hlm. 273.

merupakan hakekat, yakni hakekat temporal dan partikular. Hakikat yang sebenarnya adalah suatu getaran batin, ketika dihadapkan dengan teks atau peristiwa tertentu. Dalam pandangan lain, kalau seandainya hakikat yang memengaruhi bukanlah tersebut di atas, sesungguhnya hubungan antara peristiwa yang memengaruhinya bukanlah sebagai hubungan daruri (penalaran refleks), tetapi boleh jadi sebagai peristiwa keserba boleh, pengaruh sifat arbiter. Karakter arbiter ini yang di munculkan oleh zahir dan hakikat yang dikeluarkannya oleh batin⁶⁴.

b. *Qiyas „Irfani: Bangunan Metodologis „Irfani*

Aktivitas pemikiran para „irfaniyyun dalam menta“wil teks Al quran, baik melalui jalan “isyarah” ataupun “penjelasan” menggunakan analogi di antara makna-makna dan memperlihatkan yang tidak dapat dijangkau di antara mereka yang membentuk bangunan mazhab mereka. mereka menjelaskan makna zahir yang ada dalam teks Al quran, analogi kadarnya (“keserupaan disebutkan dengan yang serupa”), tetapi terdapat kesesuaian antara dua pemisalan. Begitu kira-kira yang digambarkan Ibn Silah⁶⁵.

“Qiyas „irfani” sepadan dengan qiyas bayani dan qiyas burhani, yang sebelumnya disebut dengan “i“tibar „irfani“. Berikut ini adalah konsep dasar analogi kaum sufi⁶⁶.

Penerapan konsep dasar qiyas ini dapat dilihat pada kelompok syi“ah ketika menta“wilkan surah ar-Rahman: 35 *maraja al-bahraini yaltaqiyani, bainahuma barzahun la yabghiyani, yahruju minhuma al-lu“lu wa al-marjan*”. Kata “*Bahraini*” berarti: Hasan dan Husain. Menurut al-Jabiri, sebetulnya mereka membangun analogi atas dua bangunan: Pertama, memuat unsur-unsur: Ali, Fatimah, Muhammad, Hasan dan Husain serta hubungan kekerabatan mereka, bangunan ini disebut “*asl*”. Kedua, komponen- komponennya adalah bahraini, barzah, lu“lu, marjan dan bubungan yang mengikatnya, yang disebut “*far“u*”. Secara jelas hubungan analogi di atas sebagai berikut :⁶⁷

Muhammad dinisbatkan kepada Ali dan Fatimah sepadan (serupa) dengan *barzah* yang dinisbatkan kepada *bahra ini* dan begitu seterusnya. Keserupaannya adalah (bangunan *far“u*)

⁶⁴ Dalam istilah al-Jabiri, paralelitas hubungan struktur „irfani dipandang sebagai hubungan antara zahir dan batin, seperti dalam bayani (hubungan keserbamungkinan). *Ibid*,... hlm. 285.

⁶⁵ *Ibid*, hlm. 305.

⁶⁶ Artinya: “alif” dinisbatkan kepada “ba” sepadan dengan “jim” yang dinisbatkan pada “dal” sepadan dengan “ha” yang dinisbatkan dengan “wau” dan begitu seterusnya. Konsep dasar qiyas ini

tergambar dalam ta“wil seperti yang penulis jelaskan di atas. *Ibid*,... hlm. 305.

⁶⁷ *Ibid*,... hlm. 306.

yang serupa dengan (bangunan *asl*)⁶⁸. Sebagaimana *barzah* itu menghubungkan antara dua bahraini maka begitu juga Muhammad menghubungkan dan menguatkan, di mana terdapat hubungan antara Ali anak pamannya dan Fatimah anak Nabi. Berdasar atas keserupaan tersebut maka terdapat hubungan antara Ali dan Fatimah, Hasan dan Husain sebagai kedua anaknya, menyerupai hubungan antara *bahraini* dan *al-lu''lu wa al-marjan*. Oleh karena itu, sekiranya *al-lu''lu wa al-marjan* keluar bahraini sepadan dengan Hasan dan Husain yang “keluar” dari tulang rusuk Ali dan Fatimah⁶⁹.

Sementara analogi yang dilakukan oleh „irfaniyyun lain seperti tertera dalam ta''wil batini dan tafsir sufi, sebagai contoh tafsir Qusyari mengenai ayat haji. (*wa atimmu al-hajja wa al-„umrata lillah...*)⁷⁰ dia berkata, “*Innama al-hajju* dalam pengertian bayani (syar''i) adalah melaksanakan haji diperuntukkan bagi orang awam, sementara makna kedua haji diperuntukkan bagi orang khusus, dan begiu juga ayat selanjutnya ditawilkan menurut „bangun pikir” mereka. Berdasarkan sedikit keterangan di atas bagi al-Jabiri, al-Qusyari menetapkan analogi antara manasik haji dan “manasik” tasawuf. Jelaslah analogi yang dipakai adalah: dan sebagaimana sebetulnya... maka hal itu.... Ini merupakan alat analogi yang dipakai pada tipe ini⁷¹. Kesimpulan, qiyas „irfani adalah qiyas tanpa kesepakatan, tanpa batasan, dan juga tanpa kontrol rasional. Ketergelinciran melalui persamaan dengan sifatnya menyerupai hubungan antara dua bangunan (*usul-furu''*) yang dibangun atas dasar kecocokan keduanya, sebagaimana gambaran yang menjadikan salah satu di antara keduanya menjadi cermin bagi yang lain⁷².

Dalam pandangan Amin Abdullah, guna menghindari kekakuan dan rigiditas dalam berpikir keagamaan yang menggunakan teks sebagai sumber utamanya, epistemologi pemikiran keagamaan Islam, sesungguhnya telah mempunyai dan menyediakan mekanisme kontrol perimbangan pemikiran dari dalam (*internal control*) lewat epistemologi „irfani⁷³. Bangunan epistemologi „irfani bersumber pada intuisi dan bukannya teks, status dan keabsahan „irfani selalu dipertanyakan baik

⁶⁸ *Ibid*,.... hlm. 307.

⁶⁹ Inilah salah satu analogi yang dipraktekkan oleh „irfani Syi''i”. *Ibid*,.... hlm. 305.

⁷⁰ Q.S. Al-Baqarah: 196.

⁷¹ *Ibid*,.... hlm. 307.

⁷² Pemisalan cermin ini banyak dipakai oleh para „irfaniyyun sebagai sarana penggambaran.

Ibid, hlm. 315.

⁷³ M.Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan.....*, hlm. 378.

oleh tradisi berpikir bayani atau burhani. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen maupun Islam atau dalam istilah teknis ilmu kalam disebut *qabla al-bi"sa*. Epistemologi bayani mempertanyakan keabsahan karena dianggap terlalu jauh dari koridor dan pedoman-pedoman yang diberikan teks. Epistemologi burhani mempertanyakan keabsahan karena dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis yang berdasarkan logika dan prinsip-prinsip ilmiah. Apalagi dalam tradisi sejarah pemikiran Islam, apa yang disebut intuisi, *ilham*, *qalb*, *dhamir*, psikognosis telah terlanjur dikembangkan atau diinstitutionalisasi menjadi apa yang disebut-sebut sebagai "tarekat" dengan wirid" dan *syatahat-syatahat* yang mengiringinya⁷⁴.

Agak sulit mengembalikan citra positif epistemologi „irfani dalam pangkuan gugus epistemologi Islam yang lebih komprehensif-utuh-integrated karena kecelakaan sejarah dalam hal kedekatannya dengan perkumpulan tarekat. Padahal tarekat itu sendiri tidak lain dan tidak bukan adalah institutional atau *organizational expression* dari tradisi gnosis (tasawwuf) dalam budaya Islam. Fazlur Rahman sampai-sampai pernah menyebutnya sebagai "*religion within religion*". Dalam pandangan Amin Abdullah, untuk mengembalikan intuisi (*damir*) pada pengertian epistemologi bukan intuisi atau organisasi sosial-keagamaan diperlukan keberanian untuk melakukan *passing over* dengan meminjam khazanah tradisi pemikiran eksistensial di barat. Memang diperlukan keberanian untuk merekonstruksi dan mereformulasi pemikiran Islam dalam wilayah tasawwuf-

„irfani era kontemporer, seiring munculnya tuntutan-tuntutan untuk lebih melihat dan mencernati kembali dimensi spiritualis dalam Islam⁷⁵.

Dalam tradisi pemikiran kalam, istilah "*qabla al-bi"sa*" atau sebelum turunnya wahyu kenabian sangat tipikal dan menjadi topik yang menarik dalam pemikiran ke-Islaman sejak dari dahulu hingga sekarang⁷⁶.

Berbagai pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, *fitri*, *hanafiyah*, *samhah* dan hampir-hampir tidak bisa dinalar oleh logika dan tak terkatakan oleh bahasa inilah yang disebut sebagai *al-ilm al-huduri* (*direct experience*) oleh tradisi *isyraqi* di Timur atau preverbal,

⁷⁴ Fazlurrahman, *Islam* (The University of Chicago Press, 2001), hlm.132-133.

⁷⁵ Falsafah baratpun pernah mempertanyakan dominasi dan keangkuhan rasionalitas dalam sejarah pemikiran mereka. M.Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan.....*, hlm. 378-379.

⁷⁶ *Ibid*, hlm. 379.

prerecleftive consciousness atau *prelogical knowledge* oleh eksistensialis di Barat. Semua pengalaman otentik tersebut dapat “dirasakan” secara langsung oleh seluruh umat manusia apapun warna kulit, ras, budaya dan agama yang dipeluknya, tanpa harus mengatakannya terlebih dahulu lewat pengungkapan “bahasa” maupun “logika”⁷⁷.

Sekat-sekat formalitas lahiriyah yang diciptakan oleh tradisi epistemolog bayani maupun burhani baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik, kulit, golongan, kultur, tradisi yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antar umat manusia. Hal ini diketepikan oleh tradisi berpikir orisinil „irfani. Spiritualitas-esoterik yang bersifat lintas agama, bahasa dan kultur dan bukannya eksternalitas-eksoterik yang lebih menekankan identitas lahiriyah agama, bahasa, ras, kulit dan kultur yang ingin dikedepankan oleh corak nalar epistemologi „irfani⁷⁸.

Dengan demikian, dapat disimpulkan rangkuman yang dapat ditarik dari pembahasan mengenai episteme „irfani. Bahwa pada tingkat metode, para

„irfaniyyun memperoleh pengetahuan bukan dengan jalan pengalaman empiris maupun rasio. Akan tetapi pengetahuan dicapai dengan jalan “kasyf”. Mereka berkeyakinan bahwa pengetahuan dihasilkan dengan cara langsung (*mubasyarah*), tanpa perantara, tanpa petunjuk dengan sesuatu, tetapi pengetahuan itu hadir dalam hatinya ketika hijab itu tersingkap diantaranya dan hakikat yang tinggi, semua itu ditempuh dengan jalan *mujahadah* maupun *riyadah*⁷⁹.

3. Sistem pengetahuan burhanidan ciri-cirinya

Menurut al-Farabi, ada lima aktivitas akal; membuat ungkapan-ungkapan argument (*burhaniyyah*), pernyataan dilektis (*al-aqawil al-jadaliyah*), pernyataan sophis (*al-aqawil as-sufsutaiyyah*), pernyataan retorik (*al-aqawil al-khitabiyyah*) dan ungkapan syair (*al-aqawil asy-syi'riyyah*)⁸⁰.

Bertitik tolak dari sini logika mempunyai delapan bagian yakni; *Pertama*, kategori-kategori, yang berhubungan dengan kaidah-kaidah yang mengatur konsep-konsep dan penggunaan istilah-istilah tunggal yang sesuai dengan

⁷⁷ Sementara validitas kebenaran epistemologi „irfani hanya dapat dirasakan dan dihyati secara langsung (*ar-ru'yah al-mubasyirah ; direct experience*), intuisi, *az-zauq* atau psikognosis. *Ibid*, hlm. 379-380.

⁷⁸ Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial-keagamaan adalah bersifat *intersubjektif*. *Ibid*,.... hlm. 380.

⁷⁹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-„Aql al-„Arabi* (1), *Takwin* hlm. 374.

⁸⁰ M. Abid al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab* (1) *Formasi*....., hlm. 404.

kaidah itu. *Kedua*, Peri Hermeneiais, yang berkenaan dengan pernyataan-pernyataan atau proposisi-proposisi yang sederhana yang terdiri dari dua istilah atau lebih. *Ketiga*, Analytica Prioria, yang berkenaan dengan kaidah-kaidah silogisme yang digunakan dalam lima jenis argumen, yaitu demonstratif, diakretik, sofistika, retorik dan puitik. *Keempat*, analytica posterioria, yang berhubungan dengan kaidah-kaidah pembuktian demonstratif dan sifat dasar pengetahuan ilmiah. *Kelima*, Topica, yang berkenaan dengan pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban dialektik. *Keenam*, Sophistica, atau “kebijaksanaan palsu”. *Ketujuh*, Rhetorica, yang berkenaan dengan jenis-jenis persuasi dan dampaknya atas pendengar dalam berpidato. *Kedelapan*, Poetica, yang berkenaan dengan kaidah-kaidah puisi dan bermacam-macam jenis pertanyaan puitis serta keunggulan kompetitif⁸¹. Tujuan utama dari perumusan logika ini adalah bagaimana bisa berpegang pada burhani. Sistematika logika yang dibangun oleh al-Farabi di atas menunjukkan bahwa terdapat perbedaan yang tegas antara penalaran yang bersifat burhani dan non burhani.

Perbedaan antara yang burhani dan non burhani merupakan bentuk usaha al-Farabi dalam melawan „ketersinggkiran akal“ atau episteme „irfani“. Sementara itu, mengenai hubungan antara agama dan filsafat, bayani dengan burhani, al-Farabi melampauinya dengan alasan bahwa apa yang ada dalam bayani merupakan lambang-lambang imajiner dari apa yang ada dalam filsafat⁸².

Kesimpulannya, pada tingkat proses pembentukan pengetahuan burhani (*masyriq*) memuat kepentingan yang bersifat ideologis, sebuah kepentingan yang ingin mengalahkan satu bangunan pengetahuan dan memenangkan yang lain. Muatan ideologis dari proyek pengetahuan ini pada akhirnya membenarkan tesis Michael Foucault tentang relasi kuasa dan pengetahuan⁸³. Hanya saja, kuasa dalam konteks ini lebih diartikan kuasa dalam arti kepemilikan dan kenyataannya kuasa mampu memproduksi dan melahirkan pengetahuan baru dalam tradisi pemikiran Islam.

⁸¹ M.M. Syarif, *History of Islamic* hlm. 455.

⁸² M. Abid al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab (1) Formasi.....*, hlm. 408

⁸³ Menurut Foucault, kebenaran tidak pernah berada di luar kekuasaan atau tidak mempunyai kekuasaan. Kebenaran hanyalah sebuah produksi dari kebijakan bermacam bentuk ketegangan.

Kebenaran menginduksi efek-efek kekuasaan secara teratur. Setiap masyarakat mempunyai rezim kebenarannya sendiri „politik umum kebenaran“ yaitu : tipe-tipe wacana yang diterima dan difungsikan sebagai sesuatu yang benar. Michael Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (Suffolk: Harvester Press, 1980), hlm. 131

Setelah melacak proses pembentukan nalar burhani (*masyriq*), al-Jabiri kemudian mengarahkan analisisnya pada bangunan/sistem pengetahuan burhani? Istilah burhani diambil dari kata atau bahasa Arab yang artinya argumentasi yang jelas dan terpilih (*clear and distinct*), meminjam istilah Descartes, identik dengan kata demonstration dalam bahasa Eropa dan *demonstration* dalam bahasa latinnya, yang keduanya berarti menunjukkan (*isya<rah*), keterangan (*wasf*), penjelasan (*bayan*) dan pengungkapan (*izhar*). Adapun dalam hal ini, orang Prancis membedakan antara term *demontrer* dan *morter*. Pertama menunjukkan pada sesuatu atau perintah yang jelas dan logis (akal), sedangkan yang kedua merujuk pada perbuatan yang mengandung isyarat yang bersifat inderawi. Burhan dalam istilah logika atau *mantiq*, dalam arti spesifik berarti aktivitas berpikir dalam rangka menetapkan kebenaran suatu proposisi melalui metode penyimpulan dengan cara mengaitkan proposisi tersebut dengan proposisi *opriori*. Sementara dalam pengertian yang lebih general, burhani dapat diartikan sebagai segala aktivitas berpikir untuk suatu proposisi⁸⁴.

Pengetahuan burhani baik sebagai metode maupun sebagai pandangan dunia, lahir dalam alam pikir Yunani tepatnya dikembangkan oleh Aristoteles, yang kemudian dibahas secara sistematis dalam karyanya *Organon*, meskipun terminologi yang digunakan berbeda. Aristoteles menyebutnya dengan metode analitis (*tahlili*), yakni metode yang menguraikan pengetahuan sampai ditemukan dasar dan asal-usulnya. Lalu muridnya sekaligus komentator utamanya yang bernama Alexander Aphrodisi memaknai istilah logika atau *mantiq*, dan ketika masuk ke dunia Arab-Islam berganti nama menjadi burhani. Selanjutnya, pola pikir Aristoteles ini (384-322 SM) pertama kali dikenal oleh dunia Arab-Islam di abad pertengahan melalui proyek penerjemahan karya-karya Yunani yang ada pada masa kekuasaan khalifah al-Ma'mun (811-322 M)⁸⁵.

Banyaknya karya-karya Yunani terutama karya Aristoteles yang diterjemahkan ini telah memudahkan penetrasi sistem nalar burhani di dunia Arab Islam, selain dibutuhkan untuk mempertahankan kaidah dari serangan tradisi-tradisi lain dari luar maupun dari *inter fiqrah* Islam sendiri, juga muncul kesadaran akan kekurangan nalar bayani dalam mengakomodir problem-problem yang semakin beragam⁸⁶.

⁸⁴ *Ibid*, hlm. 383.

⁸⁵ Peristiwa ini oleh al-Jabiri dianggap ini sebagai tonggak sejarah pertemuan pemikiran rasional Yunani dengan pemikiran khas bayani Arab. *Ibid*,.... hlm. 233-236.

⁸⁶ Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan*

Akan tetapi yang dimaksud burhani oleh al-Jabiri disini bukanlah seperti pengertian di atas. Ia lebih menggunakan sebagai predikat untuk menyebut terhadap sistem pengetahuan dengan metode yang khas dan menentukan adanya pandangan dunia tersendiri. Jadi, sistem pengetahuan burhani adalah mempostulasikan metodologi dan rasionalisasi dengan menjungjung tinggi kekuatan natural manusia yang berupa indera, pengalaman dan akal dalam upaya mencapai pengetahuan dan kebenaran tersebut⁸⁷.

Sistem pengetahuan burhani dapat dibagi menjadi dua hal pokok; (1) antara makna dan kata, menuju metodologi qiyas burhani. (2) Wajib dan mungkin serta jiwa dan tempat kembali. Berikut ini penulis hanya akan membahas yang pertama, yakni yang berhubungan dengan bangunan metodologi burhani.

a. Makna dan Kata

Perbincangan antara makna dan kata membawa implikasi yang luas dalam wilayah epistemologi. Secara geneologis, inti yang dipermasalahkan adalah mana yang lebih dahulu muncul antara makna dan kata. Polemik ini sebenarnya telah muncul dan mengkristal pada masa al-Farabi, di mana terjadi perebutan dua pemikir antara Abu Sa'ad asy-Syirafi dan Abu Bisr Matta, pada tahun 931 M. Asy-Syirafi yang ahli gramatika mengatakan bahwa lafaz atau kata muncul lebih dahulu dari makna, sedangkan Matta yang ahli logika berpendapat bahwa maknalah yang muncul lebih dahulu.⁸⁹

Bagi *burhaniyun* yang menggunakan filsafat sebagai kerangka berfikir, melihat bahwa pada hakikatnya yang universal akan menempatkan makna pada posisi otoritas, sedangkan bahasa yang bersifat partikular hanya sebagai penegasan atau ekspresinya. Hal ini sesuai dengan yang dijelaskan oleh al-Farabi bahwa makna datang lebih dahulu dari pada kata, sebab makna datang dari sebuah pengkonsepsian intelektual yang berada dalam tataran pemikiran atau rasio yang kemudian diaktualisasikan dalam kata-kata. Al-Farabi memberikan pengandaian bahwa seandainya konsepsi intelektual itu letaknya dalam kata-kata itu sendiri, maka yang lahir selanjutnya bukanlah makna- makna dan pemikiran baru, tetapi kata-kata

Jalan Baru, terj.

Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1996), hlm. 82.

⁸⁷ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-, Aql al-, Arabi* (1), *Takwin*hlm. 383-384.

yang baru.⁹⁰ Hasan Hanafi juga sepakat dengan tesis ini. Ia mengatakan bahwa bahasa menjelaskan pikiran selanjutnya pikiran memberikan makna dan dari sinilah baru terbangun suatu proposisi⁸⁸.

Secara struktural, proses tersebut adalah sebuah proses eksperimentasi, yakni: *pertama*, pengamatan terhadap realitas, baik realitas alam maupun sosial. *Kedua*, terjadi proses abstraksi atau terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam pikiran, *ketiga*, adalah ekspresi, yaitu pengungkapan realitas yang dimaksud dalam kata-kata⁸⁹.

b. Silogisme Demotratif atau Qiyas Burhani

Silogisme demotratif atau *qiyas burhani*, berasal daribahasa Yunani yaitu *sullogismos* yang terbentuk dari kata *sullegein*; artinya mengumpulkan, yang menunjukkan pada kelompok, penghitung dan penarikan kesimpulan. Kata tersebut jika diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi qiyas atau proposisi (*qadiyyah*) yang disebut premis, kemudian dirumuskan hubungannya dengan bantuan *terminus medius* atau term tengah untuk menuju kepada sebuah konklusi yang meyakinkan^{90, 93}.

Jika silogisme demonstratif atau *qiyas burhani*, adalah silogisme yang premis-premisnya terbentuk dari konsep-konsep yang benar, meyakinkan, sesuai dengan realitas empiris yang bukan *nass* atau teks dan diterima oleh akal⁹¹.

Pertama, tahap pengertian (*ma"qulat*), merupakan proses awal yang letaknya berada dalam pikiran, di sinilah sebenarnya terjadi pengabstraksian, yakni merupakan aktivitas berpikir atas realitas yang berasal dari pengalaman, pengindraan dan penalaran untuk mendapatkan suatu gambaran. Sebagaimana Aristoteles, pengertian ini selalu merujuk pada sepuluh kategori, yaitu suatu substansi yang menopang berdirinya sembilan yang meliputi kuantitas, kualitas, akal, pasifitas, relasi, tempat, waktu, sikap dan keadaan.

Kedua, tahap pernyataan (*,ibarah*) adalah upaya mengekspresikan pengertian tersebut dalam kalimat, yang disebut dengan proposisi (*qadiyyah*). Dalam proposisi ini haruslah memuat unsur objek (*maudu"*) dan predikat (*mahmul*) serta adanya relasi antara keduanya, yang hanya mempunyai satu pengertian dan mengandung kebenaran, yakni adanya

⁸⁸ Oliver Leamen, *A brief Introduction to Islamic Philosophy* terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), hlm.12-13.

⁸⁹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-, Aql al-, Arabi* (1), *Takwin* hlm. 1990: 435.

⁹⁰ Hassan Hanafi, *Dirasah Islamiyyah* (Kairo: Anglo al-Misriyyah, 1981), hlm. 321.

⁹¹ M. Abid al-Jabiri, *Naqd al-, Aql al-, Arabi* (1), *Takwin*hlm. 430.

kesesuaian dengan realitas dan tiadanya keragu-raguan dan prasangka.

Ketiga, tahap penalaran. Pada tahap ini dilakukan dengan merangkai silogisme. Sebuah silogisme harus terdiri dari dua proposisi yang kemudian disebut premis mayor untuk premis yang pertama dan premis untuk premis yang kedua, yang keduanya saling berhubungan dan darinya ditarik kesimpulan logis.

Al-Jabiri mengikuti Aristoteles dalam hal ini dengan menegaskan bahwa setiap burhani pasti silogisme tetapi tidak semua silogisme itu burhani. Silogisme yang burhani (*silogisme demonstratif* atau *qiyas burhani*) selalu bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan, bukan untuk tujuan tertentu, seperti yang dilakukan oleh kaum-kaum *sophis*. Adapun syarat-syarat silogisme yang burhani harus:

- a. Mengetahui sebab yang menjadi alasan dari premis.
- b. Menunjukkan konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan. Kedua hal ini termasuk syarat silogisme secara umum.
- c. Kesimpulan yang diambil bersifat pasti dan benar yang tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian yang lain. Dan syarat ketiga inilah yang membedakan antara silogisme umum dengan silogisme burhani⁹². Dalam pengamatan al-Jabiri jika burhani yang dibangun Aristoteles murni

bersifat filosofis-ilmiah, artinya murni untuk pengetahuan, tidak ada harapan dan tendensi tertentu yang dibahwahnya, maka nalar burhani berbeda ketika memasuki wilayah Arab-Islam, nalar burhani mengalami penggeseran- penggeseran makna dan penerapan⁹³. Sehingga problematika yang dilahirkannya terikat dengan masalah hubungan antara Tuhan dengan alam dan manusia, tentang wujud jiwa dan lain-lain. Hal ini tercermin dari yang dilakukannya oleh al-Kindi dan al-Farabi, sebagaimana penulis paparkan di atas, yakni mengenai proses pembentukan nalar burhani.

Tidak hanya itu, pergeseran semangat burhani tampak jelas sekali ketika masa Ibnu Sina. Ia berupaya memberikan landasan yang kuat bagi problematika kalam dan tasawuf dengan burhani. Ibnu Sina mengadopsi pemikiran Aristoteles tentang *al-muh}arrik al-awwal* yang pada awal 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 karakter jiwa

⁹² *Ibid*,.... hlm. 385.

⁹³ Langkah-langkah metodis dari logika silogisme ini harus melewati tiga tahapan, yaitu tahap pengertian (*ma"qulat*), tahapan pernyataan (*ibarah*) dan tahap penalaran (*tahliliyyah*). *Ibid*,.... hlm. 433.

manusia dan hubungannya untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat, disini ia mengaitkannya dengan konsep-konsep *maqamat*, *ahwal* dalam tasawuf⁹⁴.

Di satu sisi, apa yang dilakukan oleh Ibnu Sina tidak jauh berbeda dengan metode yang dipakai oleh para mutakallimin, sementara di sisi lain, konsep emanasi Ibnu Sina, yang berkecenderungan mistis merupakan titik awal kemunduran rasio atau kemunduran akal di dunia Islam^{95 98}.

Demikian pula burhani ketika berada di tangan al-Gazali. Meskipun al-Gazali lebih bersifat eklektik, namun tak jarang dia terjatuh pada penggunaan silogisme yang bukan untuk melahirkan pengetahuan baru, tetapi hanya sebagai alat untuk melegitimasi atas masalah yang sudah ada nassnya⁹⁶.

Berdasarkan uraian dan contoh di atas sesungguhnya nalar burhani yang pernah jaya dalam masa kebesaran Islam merupakan turunan dari Aristoteles⁹⁷. Akan tetapi, dalam perkembangannya mengalami distorsi karena nalar burhani dalam peradaban Arab-Islam lebih cenderung untuk mengabdikan pada nalar bayani dan „irfani. Hal ini terjadi dikarenakan : *pertama*, nalar burhani mengabdikan kepada bayani yang berarti memenangkan bayani, yakni rasionalitas agama dan dikalahkan nalar bayani, sehingga disingkirkan. *Kedua*, nalar burhani mengabdikan kepada „irfani berarti menjadi titik awal keterpurukan nalar burhani dan kemudian terjadi kemenangan telak oleh bangunan episteme „irfani di tangan Ibn Sina, al-Gazali, Ibn Arabi dan seterusnya^{98 101}.

KESIMPULAN

Konstruksi nalar bayani hanya terpaku pada teks atau dasar-dasar yang telah

⁹⁴ *Ibid*, hlm . 385-394.

⁹⁵ Nalar burhani yang menyatu dalam tradisi Arab-Islam secara historis dan politis dilatarbelakangi oleh tendensi-tendensi tertentu, di antaranya upaya mengharmonisasi *reason* dan *revelation*, filsafat dan agama serta untuk memperkuat argument-argumen dalam ajaran dan keimanan, *Ibid*,.... hlm . 477.

⁹⁶ *Ibid*, hlm . 467-476.

⁹⁷ Menurut Ibn Rusyd apa yang dilakukan oleh Ibn Sina inilah yang nantinya menjadikan al- Ghazali mengkritik pendapat filsuf dalam buku “*Tahafut al-Falasifah*”. *Ibid*,.... hlm. 480.

⁹⁸ *Naqd al-„Aql al-„Arabi* (2), *Bunyah al-„Aql al-„Arabi*, *Dirasah Tahliliyyah li Nuzum as-Saqafi al-„Arabi*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-„Arabiyyah, 1993), hlm. 440.

ditetapkan sebagai landasan baku atau tetap, yaitu berupa Al quran, sunnah, Ijma^h dan Qiyas. Meskipun Al quran menjadi pandangan dunianya, akan tetapi proses penalaran bayani didasarkan atas alam pikiran bahasa Arab badui, dan bukan pada Al quran itu sendiri. Pendasaran nalar pada pola-pola berbahasa yang berlaku pada masa Arab jahiliyyah untuk merumuskan pola bahasa dan pemikiran dimasa kini dan akan datang tentu kan menghasilkan sesuatu yang tidak jauh dari karakter dasar budaya yan menjadi rujukan penalarannya.

Bahwa pada tingkat metode, para „irfaniyyun memperoleh pengetahuan bukan dengan jalan pengalaman empiris maupun rasio. Akan tetapi pengetahuan dicapai dengan jalan “kasyf”. Mereka berkeyakinan bahwa pengetahuan dihasilkan dengan cara langsung (*mubasyarah*), tanpa perantara, tanpa petunjuk dengan sesuatu, tetapi pengetahuan itu hadir dalam hatinya ketika hijab itu tersingkap diantaranya dan hakikat yang tinggi, semua itu ditempuh dengan jalan *mujahadah* maupun *riyadah*.

Dalam ranah burhani, rumusan penalaran dalam agama serta reformulasi rasionalismenya, harus berdasar pada prinsip-prinsip doktrinal secara jelas mempunyai tujuan dan maksud tertentu, yakni ditunjukkan oleh pembuat syari^h (Allah dan Rasul-Nya) kepada manusia yang pada akhirnya membawa manusia kepada nilai-nilai kebijakan (*al-fadilah*). Intinya menurut al-Jabiri bahwa gagasan “maqasid asy-syari^h” dalam disiplin ilmu-ilmu agama sebanding dengan gagasan “hukum-hukum kausalitas di alam ini” dalam disiplin filsafat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Al-Jabiri, M. Abid. *Arabic-Islamic Philoshopy*. Terj. M. Nur Ikhwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- *Naqd al-„, Aql al-„, Arabi* (1), *Takwin al-„, Aql al-„, Arabi*. Beirut: Markas Dirasah al-Wihdah al-„, Arabiyyah, 1991.
- *Bunyah al-„, Aql al-„, Arabi: Dirāasah Tahliliyah Naqdiyah li al-Nuzūm al-Ma^hrifah fi as-Saqafah al-„, Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirasah al- Wahdah al-„, Arabiyah, 1990.
- *Naqd al-„, Aql al-„, Arabi* (2), *Bunyah al-„, Aql al-„, Arabi, Dirasah Tahliliyyah li Nuzum as-Saqafi al-„, Arabi*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-„, Arabiyyah, 1990.
- *Naqd al-„, Aql al-„, Arabi* (1), *Takwin al-„, Aql al-„, Arabi*.

- Beirut: Markas Dirasah al-Wihdah al-, Arabiyyah, 1991.
..... *Kritik Nalar Arab (1) Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Arif, Mahmud. "*Epistemologi Pendidikan Islam: Kajian atas Nalar Masa Keemasan Islam dan Implikasinya di Indonesia*" Disertasi tidak diterbitkan Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islam dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1996), hlm. 82.
..... *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, Beirut : Dar al-Fikr, 1989.
- Baso, Ahmad. *al-Jabiri, Eropa dan Kita, Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia*, cet. II . Jakarta: Pustaka Afid Jakarta, 2017.
- Esack, Farid. *Al quran, Liberalisme, Pluralisme ; Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan, 2001.
- Fazlurrahman, *Islam* . The University of Chicago Press, 2001.
- Foucault, Michael. *Power/Knowledge*, Selected Interviews and Other Writings 1972 – 1977 , Suffolk: Harvester Press, 1980.
- Hanafi, Hassan. *Baidan an Mantiq al-Firqah an-Najiyah*, dalam judul Faishal (ed), *Hiwar al-Masyriq wa al-Magrib: Hassan Hanafi- M. Abid al-Jabiri* . Kairo: Madbauli, 1990.
..... *Dirasah Islamiyyah*, Kairo: Anglo al-Misriyyah, 1981.
..... *Al-Fikr al-Lughawi al-Jadid* , Kairo: Dar al-Qahirah, 20013.
- Kattsoff, Louis O. *Critique of Pure Reason*, Translated by J.M.D Meikle Jhon , Buffalo . New York: Prometheus Book, 1996.
- „lid, Muhammad. *Usul an-Nahwu al-, Arabi : fi Nazri an-Nuhat wa ar-Ra"yu ibnu Mada Wudu al-, Ilmi al-Lughah al-Hadis*, Kairo: Alam al-Kutub, 1989.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah*, terj. Ahmad Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Leamen, Oliver. *A brief Introduction to Islamic Philosophy* terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali Press, 1989.
- Makdis, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Hampshire: Variorum, 1991.
- Najib, Agus M. *Nalar Burhani dalam Hukum Islam; Sebuah Penelusuran Awal dalam jurnal Hermenia*, vol. 2 No.2, Juli-Desember. Yogyakarta: PPS UIN Sunankalijaga Press, 2003.
- Qulyubi, Syihabbudin. *Dirasah Al quran bi Tariqati Stalistika, Jurnal al-Jami"ah Jurnal of Islamic Studies*, vol. 63, no. 1 Yogyakarta, UIN sunan

Kalijaga, 1999.

Sulaiman, Abd Hamid Abu. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993.

Syahrur, Muhammad. *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press 2004.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Maflum an-Nass: Dirasat fi „Ulum Al quran*, cet. V Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-,Arabi, 2000.