

TRILOGI EPISTIMOLOGI BAYANI, BURHANI & 'IRFANI SEBAGAI METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM

M. Burhanuddin Ubaidillah, Nur Ayu Risqina

STAI Darussalam Krempyang Nganjuk

Email : burhanudinubaidillah24@gmail.com

Abstract : Shari'ah law is man-discovered law and not man-made law. Thus it can be understood that the law is not always ready to use, but must be sought and found. Legal discovery is something inherent in every legal system, including Islamic law. The need to find laws is closely related to changes and developments in human civilization. It is often found that there are many events that are not responded to clearly in the text. In mapping epistemological thought, Muhammad 'Abid al-Jabiri in his two works *Takwin al-'Aql al-'Arabi* and *Bunyah al-Aql al-Arabi* said that the culture and tradition of Islamic thought in the golden age contained three competing epistemological structures, namely : bayani (explanation), burhani (demonstration) and irfani (gnostic). Bayani epistemology is based on religious texts using a conservative approach. Burhani epistemology uses a philosophical approach, while Irfani epistemology uses a mystical approach. Therefore, this article focuses on the Bayani (Lughawi/Linguistic), Burhani (Ta'lili and Istishlahi) & 'Irfani (Tasawufi/Kasyfi) Epistemological Trilogy as a Method for Discovering Islamic Law with its respective structural patterns along with a brief explanation and example of its application.

Keyword: Trilogy of Epistemology, Bayani, Burhani, 'Irfani, Methods of Legal Discovery.

Pendahuluan

Hukum Islam merupakan kumpulan aturan keagamaan, totalitas perintah Allah yang mengatur perilaku dalam setiap aspek kehidupan umat Islam.¹ Definisi tersebut menegaskan kedudukan hukum Islam sebagai pondasi yang ditetapkan Allah atas

¹ Josept Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1971), 1

seluruh aktifitas kaum muslim. Para ahli Usūl *fiqh* menyatakan bahwa hukum Islam adalah instruksi-wacana (*khitāb*) Allah kepada para hamba-Nya. Sebagai *khitāb*, tugas manusia adalah mengenali dan menemukannya melalui tanda-tanda yang diberikan Allah. Dengan kata lain, hukum *sharī'ah* merupakan *man-discovered law* dan bukan *man-made law*.² Coulson mengungkapkan bahwa, Tuhan yang merencanakan, namun manusia yang memformulasikannya.³

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hukum tidak selalu merupakan barang siap pakai, melainkan harus dicari dan ditemukan. Oleh karena itu, penemuan hukum menjadi hal yang inheren dalam setiap sistem hukum, termasuk hukum Islam.⁴ Di sisi lain, keharusan menemukan hukum sangat terkait dengan adanya perubahan dan perkembangan peradaban manusia. Seringkali terjadi banyak peristiwa yang tidak terespon dengan jelas dalam teks yang merupakan dialog antara Allah dan manusia. Hal ini selaras dengan para pakar ahli hukum Islam bahwa *al-nurūl mutanāhiyah wa al-waqāi' ghayr mutanāhiyah*.⁵ Dengan demikian, ijtihad yang menjadi prinsip gerak (*the principle of movement*) dalam struktur Islam harus dilakukan demi menemukan konstruksi hukum terhadap realitas yang terjadi. Hal ini mendorong para ahli hukum Islam untuk mencari dan merumuskan metode-metode penemuan hukum. Kemudian berbagai metode hasil rumusan para pakar tersebut, dijadikan pegangan dan acuan dalam mencari rumusan hukum terkait dengan kasus-kasus yang muncul di masyarakat.⁶

² Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", dalam Syamsul Anwar, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 113.

³ Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, ter. Fuad (Yogyakarta: Navila, 2001), 2.

⁴ Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazali" dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, ed. M. Amin Abdullah, dkk (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 273.

⁵ Syamsul Anwar, "Argumen A Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam" dalam Syamsul Anwar, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 45.

⁶ Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazali" dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, ed. M. Amin Abdullah, dkk (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 273.

Penangkapan pesan teks pada masa lalu mesti diakui telah menghasilkan berbagai ilmu keagamaan baik dalam bentuk ilmu fiqh, ushul fiqh maupun syariah. Namun ilmu keagamaan tersebut terkiat gamang saat harus berdialog dengan ilmu-ilmu baru yang muncul seperti antropologi, sosiologi, budaya filsafat dan lainnya. Pada sisi lain, jika ilmu keagamaan tidak mampu menjadi paradigma untuk merekonstruksi sosial dan terlepas dari konteks kesejarahan ketika teks itu hadir, ditopang ilmu keagamaan dianggap suci, tidak boleh disentuh, final dan tidak boleh didiskusikan lagi, maka pelepasan historisitas ilmu keagamaan terus terjadi hingga hari ini dan semakin parah setiap waktunya.⁷

Secara umum, epistemologi dalam Islam memiliki tiga kecenderungan, yaitu epistemologi *bayani*, *irfani*, dan *burhani*. Dalam pemetaan pemikiran epistemologi, Muhammad 'Abid al-Jabiri, seorang pemikir kontemporer Maroko menjadikan epistemologi ini sebagai kajian ilmiah. Dalam bukunya *Takwin al-'Aql al-'Arabi* dan *Bunyah al-Aql al-'Arabi*, ia mengatakan bahwa budaya dan tradisi pemikiran Islam pada masa keemasan mengandung tiga struktur epistemologi yang saling bersaing, yakni: *bayani* (eksplanasi), *burhani* (demonstrasi) dan *irfani* (gnostis). Epistemologi *bayani* bertitik tolak pada teks-teks keagamaan dengan menggunakan pendekatan konservatif. Epistemologi *burhani* menggunakan pendekatan filsafat, sedangkan epistemologi *irfani* menggunakan pendekatan mistis.⁸

Epistemologi *bayani*, *irfani* dan *burhani* yang dikemukakan oleh al-Jabiri dalam dua karyanya tersebut, mengulas struktur fundamental kefilosofan dalam tataran humanities. Epistemologi merupakan ilmu mengenai pengetahuan, mencari asal pengetahuan sekaligus cara memperoleh pengetahuan itu sendiri. Dalam kajian keislaman, maka obyek kajiannya adalah Islam sebagai agama. Dengan demikian *prior research* adalah bagaimana menemukan pengetahuan dalam Islam lewat epistemologi *bayani*, *irfani*, dan *burhani*, sehingga keilmuan Islam dalam memberikan jawaban yang bersifat humanities dalam konteks kekinian, meski epistemologi barat harus menjadi kawan dialog, tapi masih belum cukup menjadi alat menggali ilmu pengetahuan Islam yang bersifat humanities, karena epistemologi barat telah lepas dari nilai-nilai dan moral.

⁷ Muhamamd Arkoun, *Islam: Al Akhlaq wa Siyasaah*, dikutip M. Amin Abdullah, *Islamic Studis di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integrtif-interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2102), 189.

⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligi*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 157.

Atikel ini difokuskan pada Konsepsi Epistimologi, Metode Penemuan Hukum Dalam Islam, Trilogi Epistimologi *Bayani (Lughawi/Linguistik)*, *Burhani (Ta'lihi dan Istishlahi)* & *Irfani (Tasawufi/Kasyfi)* Sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dengan pola-pola strukturnya masing-masing beserta penjelasan singkat dan contoh penerapannya.

Konsepsi Epistimologi

Epistimologi adalah suatu cabang filsafat yang berhubungan dengan teori pengetahuan. Secara etimologis, Epistemologi merupakan terbentuk dari dua kata, yaitu *Episteme* yang bermakna pengetahuan dan *Logos* yang bermakna kata, pikiran, percakapan atau ilmu. Jadi epistimologi adalah kata, pikiran, percakapan tentang pengetahuan dan ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan hakikat, lingkup pengetahuan, pengandaian-pengandaian, dasar-dasarnya dan pertanggung jawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.⁹ Dengan demikian, etimologis dapat dikatakan pengetahuan tentang pengetahuan.¹⁰

Bidang epistemologis ini menempati posisi yang sangat strategis. Epistemologi membicarakan tentang cara mendapatkan pengetahuan yang benar. Cara yang benar dalam memperoleh ilmu pengetahuan sangat terkait dengan hasil yang dicapai berupa ilmu pengetahuan. Kepiawaian dalam menentukan epistimologis, sangat berpengaruh pada warna atau jenis ilmu pengetahuan yang dihasilkan.¹¹

Dalam bidang epistemologis, terdapat tiga masalah pokok. *Pertama*, mengenai sumber pengetahuan, dan metode pengetahuan. *Kedua*, mengenai watak pengetahuan. *Ketiga*, mengenai kebenaran. Dari tiga hal pokok itu, sumber dan perwatakan kebenaran pengetahuan, menegaskan segala keterbatasan manusia dengan potensinya untuk mengetahuinya. Hal tersebut disebabkan karena sumber dan watak kebenaran berada di luar jangkauan akal pikiran manusia.¹²

⁹ Jujun S. Suriasuantrim, *Filsafah Ilmu, Sebuah Pengembangan Populasi*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998), 213.

¹⁰ Jacques Veuger MSF, *Epistemologi*, (Yogyakarta: Fak. Filsafat Gajah Mada, 1970), 1

¹¹ Harry Hamerma, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, (Yogyakarta: Karisusu, 1992), 15.

¹² Suparlan Suhartono, *Fisafat Ilmu pengetahuan*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008) 40.

Metode Penemuan Hukum Dalam Islam

Metode penemuan hukum adalah sebuah proses individualisasi dan kongkretisasi peraturan-peraturan umum dengan mengaitkannya dengan peristiwa-peristiwa atau kasus-kasus tertentu. Dengan demikian, penemuan hukum bersifat klinis, tujuannya adalah untuk menjawab pertanyaan apa hukum atas suatu kasus tertentu tersebut.¹³

Penemuan hukum (*rechtsvinding*) berbeda dengan penelitian hukum (*rechtsonderzoek*). Penelitian hukum berusaha menyelidiki hubungan hukum sebagai sebuah fenomena sosial dengan fenomena sosial lainnya, baik sebagai variabel independen yang mempengaruhi masyarakat, maupun sebagai variabel dependen yang dipengaruhi oleh perubahan-perubahan masyarakat. Di samping itu, penelitian hukum juga secara normatif menyelidiki hukum untuk melakukan inventarisasi peraturan hukum, menemukan asas-asasnya (doktrin hukum), meneliti taraf sinkronisasi dan sistematisasi hukum serta menemukan hukum untuk menyelesaikan suatu perkara *in concreto*. Dengan demikian, penemuan hukum (*rechtsvinding*) menjadi salah satu bagian dari penelitian hukum (*rechtsonderzoek*).¹⁴

Metode penemuan hukum bukan hanya dikenal dalam konstelasi hukum Islam, tetapi juga dalam hukum Barat. Namun, para ahli hukum Barat lebih tertarik menggunakan istilah pembentukan hukum dari pada istilah penemuan hukum. Dalam hukum Barat, seorang hakim bertindak selaku pembentuk hukum dalam hal perundang-undangan tidak menyebutkan sesuatu ketentuan untuk menyelesaikan perkara yang terjadi. Hakim memiliki kekuatan pembentuk hukum, namun hakim tidak memegang kekuasaan legislatif. Oleh sebab itu, keputusan hakim tidak mempunyai kekuatan hukum yang berlaku seperti peraturan umum lainnya. Dengan

⁶ C.S.T Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 65.

⁶ C.S.T Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 65.

demikian, keputusan hakim hanya berlaku kepada pihak-pihak yang bersangkutan saja.¹⁵

Dalam istilah ilmu Ushul Fikih metode penemuan hukum dipakai dengan istilah *istinbath*, yaitu mengeluarkan hukum dari dalil, jalan *istinbath* ini memberikan kaidah-kaidah yang bertalian dengan pengeluaran hukum dari dalil. Imam Al-Ghazali dalam *al-Mustashfa* memasukan dalam bab III dengan judul *Thuruqul Istitsmar*. Dengan demikian metode penemuan hukum merupakan *thuruq al-istinbath* yaitu berbagai cara yang ditempuh oleh seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum dari dalilnya, baik dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa (linguistik) maupun dengan menggunakan kaidah-kaidah Ushuliyah lainnya. Ahli Ushul Fikih menetapkan ketentuan bahwa untuk mengeluarkan hukum dari dalilnya butuh pengetahuan tentang kaidah *syar'iyah* dan kaidah *lughawiyah*.¹⁶

Trilogi Epistemologi *Bayani*, *Burhani* & *Irfani* Sebagai Metode Penemuan Hukum Islam

Epistemologi *Bayani* (*Lughawi/Linguistik*)

Secara etimologi *bayani* berasal dari akar kata *bana-yubanu* yang berarti tampak, jelas dan terang.¹⁷ Jelas dan terang dalam bahasa Indonesia bermakna nyata; gamblang; tegas; tidak ragu-ragu atau bimbang¹⁸. Hal ini menunjukkan bahwa secara etimologis *bayani* adalah sesuatu yang sudah nyata, terang dan tidak mengandung keraguan atau kebimbangan. Secara terminology, *bayani* didefinisikan ulama ushul fiqh dengan *Ikhraj al-Syai'i min hayyiz al-isykal ila hayyiz al-wudhuh* (Mengeluarkan sesuatu dari tempat yang samar kepada tempat yang jelas).¹⁹

¹⁵ C.S.T Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 65.

¹⁶ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum, Teori Penemuan Hukum Baru Dengan Interpretasi Teks*, (Yogyakarta, UII Pres, 2004), 23

¹⁷ Hilal, Haitsam, *Mu'jam Mushthalah al-Ushul*, (Khairo: Dar al-Jil, 2003), 57, Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya; Pustaka Progressif, 1997), 125.

¹⁸ Ali al-Fadhil al-Qaini al-Najfi, *Ilm al-Ushul Tarikhan wa Watathawuran*, (t.tp: Maktab al-I'lam al-Islami, 1405 H), 465.

¹⁹ Haitsam Hilal, *Mu'jam Mushthalah al-Ushul*, (Khairo: Dar al-Jil, 2003), 57.

Definisi ini menunjukkan bahwa *bayani* bersifat mengeluarkan ketentuan hukum yang terdapat di dalam *nash* yang masih terlihat samar sampai tersingkap secara jelas sehingga dapat diamankan secara utuh. Oleh karenanya, metode ini berdasar pada pembacaan teks *nash* dengan pendekatan linguistik (kaidah-kaidah kebahasaan). Hal itu, menunjukkan bahwa metode *bayani* adalah metode analisis penemuan hukum dari *nash* dari sisi tunjukannya terhadap hukum pada ranah *zhanni* dengan mencari dasar-dasar interpretasi atau tafsir.²⁰

Metode *bayani* disebut juga dengan semantik, artinya metode penetapan hukum yang menggunakan pendekatan kebahasaan. Disebut pendekatan kebahasaan karena memang di dalam penemuan hukum yang terdapat dalam teks *nash* dilakukan melalui pendekatan semantik, yaitu ilmu tentang makna kata dan kalimat; pengetahuan mengenai seluk-beluk dan pergeseran arti kata; bagian struktur bahasa yang berhubungan dengan makna ungkapan atau struktur makna suatu wicara.²¹

Epistemologi *Bayani* adalah epistemologi yang mencakup disiplin-disiplin ilmu yang berpangkal dari bahasa Arab (nahwu, fiqh dan ushul fiqh, kalam dan balaghah). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *lughawiyah*. Pendekatan *bayani* adalah model metodologi berpikir yang didasarkan atas teks. Teks suci memiliki otoritas penuh menentukan arah kebenaran. Akal hanya berfungsi sebagai pengawal makna yang terkandung di dalamnya yang diketahui melalui pencermatan hubungan antara makna dan lafaz. Dalam epistemologi *bayani* akal berperan sebagai pengekan hawa nafsu, justifikatif dan pengukuh kebenaran (otoritas teks).²²

Epistemologi *bayani* telah digunakan para *fuqaha'* (pakar fiqh), *mutakallimun* (theolog) dan *usulliyun* (pakar usul al-fiqhi) untuk: *Pertama*, Memahami atau menganalisis teks guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung dalam lafaz. Pendekatan ini dipergunakan untuk mengeluarkan makna zahir dari lafaz yang zahir pula. *Kedua*, *Istinbat* hukum dari *al-nushush al-diniyah* (al-Qur'an dan Hadis). Misalnya, apakah suatu teks dimaknai sesuai konteksnya atau tekstual

²⁰ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 113.

²¹ Ali al-Fadhil al-Qaini al-Najfi, *Ilm al-Ushul Tarikhan wa Watathawuran*, (t.tp: Maktab al-'lam al-Islami, 1405 H), 1025.

²² Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 123.

(makna aslinya), atau bagaimana menganalogikan kata atau istilah yang tidak disinggung dalam teks suci.²³

Karakter aktifitas nalar proses produksi pengetahuan dalam epistemologi bayani didasarkan mekanisme kognitif yang menghubungkan antara *furu'* dengan *ushul* karena adanya persesuaian antara keduanya. Dalam istilah *nuhat* dan *fuqaha'* disebut *qiyas*, dan dalam istilah teolog disebut *istidlal bi al-syahid ala al-ghaib* (penalaran analogis antara dunia inderawi dengan dunia transenden), dan *tasybih* dalam istilah para ahli balaghah.²⁴ Menurut Imam al-Syafi'i, tiga asas epistemologi bayani adalah al-Qur'an, Sunnah dan Qiyas. Imam al-Syafi'i juga menyandarkan pada satu asas lagi, yaitu Ijma'.²⁵

Ulama Hanafiyah juga melakukan pengembangan sebagai imbalan dari yang dilakukan ulama Syafi'iyah dengan membangun teori bayani secara rinci dengan melakukan sistematisir dan mengemukakan bentuk-bentuknya yang lebih khas dan spesifik. Wahbah al-Zuhaili mengemukakan *al-bayan* ke dalam lima bentuk:²⁶

Pertama, Bayan taqrir, yaitu menguatkan makna suatu lafaz menuju kepastian yang mengandung kemungkinan majaz atau khusus. Misalnya, ungkapan *Malaikat* dalam QS. al-Hijr ayat 30: "Maka bersujudlah para Malaikat itu semuanya bersama-sama." Lafaz *Malaikat* yang ada dalam ayat di atas menunjukkan keumuman seluruh malaikat. Lafaz tersebut karena diiringi dengan lafaz *kulluhum*, berarti seluruhnya, maknanya berubah tidak hanya terbatas pada malaikat tertentu saja melainkan berlaku secara keseluruhan. Artinya, makna malaikat di atas melingkupi untuk semua yang namanya malaikat tanpa dibatasi lagi kepada malaikat tertentu.

Kedua, Bayan tafsir, yaitu memberikan penjelasan terhadap lafaz yang mengandung makna yang tersembunyi dari lafaz *musytarak*, *mujmal* dan sejenisnya. Misalnya ayat *wa aqimu al-shalat wa atu al-zakat*, lafaz shalat dan zakat yang terdapat dalam ayat tersebut bersifat *mujmal* sehingga perintah shalat dan zakat yang masih bersifat zahir belum bisa diamalkan sesuai dengan yang dikehendaki oleh

²³ Abd Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima la Nash Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993), 22.

²⁴ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 217.

²⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 23.

²⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), 199.

Syari' karena belum ada penjelasan dan rincian pelaksanaannya, diperlukan penjelasan lanjutan dari sunnah yang menjelaskan tentang rincian tatacara pelaksanaannya. Teori jenis ini dalam ijtihad banyak bertalian dengan kaidah *istinbath* dikalangan ahli ushul fiqih, bukan saja aliran Hanafiyah²⁷

Ketiga, Bayan tagyir, yaitu memberikan penjelasan terhadap perubahan makna zahir kepada yang lain seperti adanya syarat atau *istitsna* (pengecualian). Misalnya, perintah pembayaran mahar yang mesti dilakukan secara penuh, namun dapat dibayar seperdua saja sebagaimana yang ditegaskan dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 237:

وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُوا أَوْ يُعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ
النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلنَّفْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Dan jika kamu menceraikan mereka sebelum kamu sentuh (campuri), padahal kamu sudah menentukan Maharnya, maka (bayarlah) seperdua dari yang telah kamu tentukan, kecuali jika mereka (membebaskan) atau dibebaskan oleh orang yang akad nikah ada di tangannya. Pembebasan itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu lupa kebaikan di antara kamu. Sungguh, Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”

Keempat, Bayan tabdil, yaitu menasakh hukum yang telah ada, yang datang terlebih dahulu. Berbeda dengan *bayan tagyir*, *bayan tabdil* bersifat menghapus hukum yang pernah ada sebelumnya. Sedangkan *bayan tagyir* memuat penjelasan yang bersambung dengan lafaz-lafaz yang menunjukkan adanya ketentuan sesuatu hukum.

Kelima, Bayan dharurah atau dilalah *al-sukut*, yaitu *bayan* yang berwujud lafaz yang hanya berlaku saat darurat. Jenis bayan ini dibagi dalam empat bentuk. Pertama, tidak disebutkan, tetapi dihukumi dan diucapkan, seperti dalam QS. Al-Nisa'(4) ayat 11: “Jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga.” Ayat tersebut membicarakan tentang warisan untuk orang tua, dengan menyebutkan bahwa ibu mendapat sepertiga dari harta warisan, tetapi ayah tidak disebut- sebut didalamnya, maka bagian ayah adalah sisanya. *Kedua*, keadaan diam. Diam dapat dijadikan sebagai

²⁷ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 5.

indikator persetujuan seseorang dalam perbuatan hukum sebagai suatu penjelasan meskipun tidak semuanya dapat digeneralisasikan. Diamnya seorang anak gadis misalnya, ketika dimintai persetujuannya untuk dinikahkan dengan seseorang yang melamarnya, dapat dipandang menerima. *Ketiga*, keadaan diam untuk menghindari adanya mudharat. *Keempat*, tidak disebutkan, tetapi telah dikenal masyarakat. Misalnya, dalam menyebutkan jumlah.²⁸

Kelima teori yang dikemukakan ulama Hanafiyah semuanya bertumpu pada kaidah kebahasaan.²⁹ Oleh karena itu, operasionalnya terkonsentrasi pada teks al-Qur'an yang tunjukannya terhadap hukum yang masih bersifat *zhanni*, seperti lafaz *mujmal* yang memerlukan rincian (*tafsil*). Dalam hal itu, metode ini digunakan dalam analisis makna lafaz sesuai bentuk dan kecakapan maknanya, maksud pembicara dalam penyampaian lafaz serta kejelasan dan ketidakjelasan makna lafaz. Sejalan dengan itu, dalam menghadapi peristiwa hukum baru yang disebabkan derasnya perubahan sosial sedangkan ketentuan hukumnya tidak ditemukan dalam nash secara langsung, dapat pula digunakan kaidah-kaidah *istinbath* (*qawa'id istinbath*) yang meliputi: *Pertama*, penetapan sesuatu ungkapan pada suatu pengertian yang bisa meliputi pada makna *khas*, *'am*, *musytarak* dan *mu'awwal*. *Kedua*, penggunaan kata-kata yang maknanya dikembalikan pada maksud pembicaranya yang dapat meliputi makna *hakiki*, *majazi*, *sharih* dan makna sindiran (*kinayah*). *Ketiga*, jelas dan tidak jelasnya makna sesuatu ungkapan kata yang meliputi *zahir nash*, *muhkam* dan *mufasar*. Dalam hal ini tidak memerlukan *itjihad bayani*. Lain halnya dengan makna yang tersembunyi (*khafi*) juga lafaz yang *mujmal*, *musykil* (sulit) pemahamannya dan *mutasyabih* atau mengandung kejumbuhan makna. Dalam masalah-masalah tersembunyi dan *mujmal* inilah diperlukan *itjihad bayani*. *Keempat*, petunjuk lafaz pada makna yang terdapat ungkapan tersebut yang dikalangan Hanafiyah meliputi *ibarah*, *isyarah dalalah* dan *iqtida'*. Sedang dalam kalangan Syafii'iyah meliputi *mantuq*, *mafhum*, baik dalam *mafhum muwafaqah* maupun *mafhum mukhalafah*.³⁰

Salah satu contoh yang dapat dikemukakan dalam episteme ini adalah larangan nikah sesuan. Dalam QS. al-Nisa'(4) ayat 23 ditegaskan bahwa seseorang

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), 199.

²⁹ Al Yasa' Abu Bakar, *Metodologi Tarjih Muhammadiyah: Kritik dan Rekonstruksi*, disampaikan pada seminar dan Munas Tarjih Muhammadiyah ke-24 29 Januari s.d 2 Februari 2000, di Universitas Muhammadiyah Malang, 20.

³⁰ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 139.

yang sesuan dilarang melangsungkan pernikahan “*Diharamkan atas kamu.....saudara perempuan sepersuasan.*” Ayat ini oleh ulama ushul fiqh disepakati merupakan dalil larangan pernikahan bagi yang sesuan. Namun, dalam ayat itu masih bersifat umum karena belum menjelaskan tentang susuan yang dimaksud, baik cara masuknya susu kedalam rongga bayi, jumlah susuan dan termasuk mengenyangkan atau tidak. Hadis yang menjelaskan tentang hal itu juga beragam, baik periwayatannya maupun matannya sendiri. Para Ulama berbeda pendapat, apakah ayat tersebut diamalkan sesuai dengan kemutlakan ayat atau tidak. Ulama Malikiyah misalnya, mengamalkan ayat itu sesuai dengan kemutlakannya sehingga berpendapat menyusui itu, baik sedikit maupun banyak, sama saja sebagai sebab keharamannya. Berbeda dengan mayoritas ulama yang tidak mengamalkan ayat tersebut sesuai dengan kemutlakannya, melainkan mengambil hadis yang berasal dari ‘Aisyah sebagaimana diriwayatkan Imam Muslim yang menyatakan bahwa batas susuan yang menyebabkan larangan pernikahan adalah dengan lima kali. Bila kurang dari itu belum akan menyebabkan pertumbuhan.³¹

Dengan demikian, metode linguistik digunakan terkait dengan kasus-kasus yang sudah ada teks hukumnya, namun teks hukum tersebut masih kabur (tidak jelas), karena di dalamnya terdapat ayat-ayat hukum yang *mutashābih*. Pola kajian yang digunakan dalam metode interpretasi linguistik menghasilkan empat taksonomi pernyataan hukum dari teks-teks hukum. *Pertama*, dari segi tingkat kejelasannya. *Kedua*, dari segi pola-pola penunjukkan kepada hukum yang dimaksudkan. *Ketiga*, dari segi luasan maupun sempitnya cakupan pernyataan hukum. *Keempat*, dari segi bentuk-bentuk formula taklif dalam pernyataan.³²

Epistemologi *Burhani* (*Ta'lili* dan *Istishlahi*)

Epistemologi *Burhani* sering disebut juga dengan istilah *ta'lili*. Istilah *ta'lili* berasal dari kata *'ilat* yang berarti sakit, sesuatu yang menyebabkan berubahnya

³¹ Ali al-Fadhil al-Qaini al-Najfi, *Ilm al-Ushul Tarikhan wa Watathawuran*, (t.tp: Maktab al-I'lam al-Islami, 1405 H), 117.

³² Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), 33-35.

keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya.³³ Misalnya, luka atau penyakit dikatakan sebagai *ilat* karena dengan adanya penyakit tubuh manusia berubah dari sebelumnya sehat menjadi sakit. Oleh sebab itu, apabila dikatakan *I'talla fulanun*, maka itu berarti keadaannya berubah dari sehat menjadi sakit. Kata *ilat* oleh sebagian ulama ushul fiqh disinonimkan dengan kata *al-sabab*, *al-imarah*, *al-da'iy*, *al-mustad'iy*, *al-baits*, *al-hamil*, *al-manath*, *al-dalil*, *al-muqtady*, *al-mujib* dan *al-muatssir*.³⁴ Sedangkan bagi ulama ushul fiqh lainnya masing-masing istilah tersebut dipahami berbeda satu sama lain. Sedangkan secara istilah '*ilat* berarti sesuatu yang menjadi sebab adanya hukum atau yang melatarbelakanginya.³⁵

Dalam redaksi lain, '*ilat* adalah suatu keadaan atau sifat yang jelas, relatif dapat diukur dan mengandung relevansi, sehingga diduga kuat '*ilat* itulah yang menjadi alasan penetapan suatu ketentuan oleh Allah atau rasul-Nya.³⁶ Dengan demikian kriteria '*ilat* bagi suatu hukum harus memenuhi kriteria, di antaranya; sifatnya harus jelas, dapat diukur dan relevan antara *asal* dengan *furu'*. Artinya, kriteria ini harus terpenuhi secara utuh, satu saja yang kurang, tidak dapat disebut sebagai '*ilat*. Jadi, yang dimaksud dengan episteme *ta'lili* adalah mekanisme atau prosedur dalam menemukan, merumuskan dan menggali hukum melalui penalaran '*ilat*. Dengan kata lain, episteme ini menjadi upaya penggalan hukum yang berdasar pada penentuan '*illah*-'*illah* hukum yang terdapat dalam *nash*.³⁷

Hal tersebut menunjukkan bahwa dalam penggalan hukum tidak bisa hanya dilakukan dengan mengandalkan dari sisi pendekatan kebahasaan semata, melainkan harus pula melakukan pendekatan penalaran dengan cara mencari '*illat* dari hukum yang akan dihasilkan. '*Illat* yang dimaksudkan disini tentunya adalah keadaan atau

³³ Adil as-Syawaikh, *Ta'lil al-Ahkam fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Thantha: Dar al-Basyir li'ltsaqafah wa al-Ulum, 2000), 17.

³⁴ Badruddin al-Dzarkasyi, *al-Bahr al-Muhit*, (Beirut: Maktabah al-Turats al-Islamiy, 1982), juz V, 150.

³⁵ Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima la nash Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993), 49.

³⁶ Tjun Surjaman, (ed), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991), 179

³⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid al-Shari'ah menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 133

sifat yang jelas, dapat diukur, relevan antara *asl* dan *furu'* sehingga diyakini sebagai tambahan itulah yang menjadi alasan penetapan sesuatu ketentuan hukum.³⁸

Corak episteme ini dalam wacana ilmu hukum berkembang melalui dukungan fakta-fakta yang menunjukkan bahwa sebagian besar dari ketentuan hukum yang ditetapkan *Syari'* melalui *nash* selalu diiringi oleh penyebutan '*illah* hukumnya. '*Illah* hukum inilah oleh ulama dijadikan sebagai salah satu penalaran dalam penemuan hukum. Misalnya, perintah tentang melakukan *rukyyah* dalam memastikan masuknya awal bulan Ramadhan dan Syawal. Setelah diadakan penelitian, ditemukan bahwa perintah tersebut terkait dengan ilmu hisab (falak) yang belum tersedia atau belum dikuasai dengan baik. Hal ini menunjukkan bahwa yang menjadi '*illah* dari perintah *rukyyah* adalah belum tersedianya perangkat ilmu pengetahuan yang memadai untuk melakukan perhitungan bulan seperti yang sekarang, sebagaimana yang ditegaskan Nabi: "*Sesungguhnya kami adalah umat yang ummi, kami tidak bisa menulis dan tidak bisa melakukan hisab. Bulan itu adalah demikian-demikian. Maksudnya adalah kadang-kadang dua puluh sembilan hari, dan kadang-kadang tiga puluh hari.*" (HR. Bukhari dan Muslim).

Episteme ini digunakan karena tidak ada *nash* yang secara langsung menunjuk tentang hukum perbuatan tertentu seperti menghisap ganja. Ganja di dalam *nash* dipastikan ketentuan keharamannya tidak ada. Yang ada hanyalah kesamaan sifat yang melekat pada *khamar*. Penetapan hukum dengan menerapkan ketentuan hukum yang ada pada *khamar* kepada ganja menurut ulama ushul fiqh disebut menetapkan hukum dengan pendekatan *qiyas*.³⁹

Epistimologi *Burhani* berbeda dengan epistimologi *bayani* dan epistimologi *irfani* yang masih berkaitan dengan teks suci, karena epistimologi *burhani* menyandarkan diri pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Jika epistimologi *bayani* menghasilkan pengetahuan lewat analogi *furu'* kepada yang asal, maka epistimologi *Irfani* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani pada Tuhan, dan epistimologi *Burhani* menghasilkan pengetahuan melalui

³⁸ Al Yasa' Abu Bakar, *Metodologi Tarjih Muhammadiyah: Kritik dan Rekonstruksi*, disampaikan pada seminar dan Munas Tarjih Muhammadiyah ke-24 29 Januari s.d 2 Februari 2000, di Universitas Muhammadiyah Malang, 20

³⁹ Bachtia, *Jurnal TAJDID*, Vol. 18, No.1; Juli 2015, 10.

prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.⁴⁰

Epistemologi *burhani* menekankan visinya pada potensi bawaan manusia secara naluriyah, inderawi, eksperimentasi, dan konseptualisasi (*al-hiss, al-tajribah wa muhakamah 'aqliyah*). Fungsi dan peran akal dalam epistemologi *berhani* adalah sebagai alat analitik kritis. Dengan demikian, sumber pengetahuan *Burhani* adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indera.⁴¹

Epistemologi *burhani* disebut juga dengan pendekatan ilmiah dalam memahami agama atau fenomena keagamaan. Epistemologi *burhani* dapat menggunakan pendekatan sejarah, sosiologi, antropologi, psikologi, filsafat dan bahasa (hermeneutika). Dalam filsafat Islam maupun filsafat Barat istilah yang seringkali digunakan adalah rasionalisme yaitu aliran yang menyatakan bahwa akal (*reason*) merupakan dasar kepastian dan kebenaran pengetahuan seperti Rene Descartes, Baruch Spinoza dan Gotfried Leibniz.⁴²

Menurut al-Jabiri, epistemologi *burhani* merupakan cara berpikir masyarakat Arab yang bertumpu pada kekuatan natural manusia, yaitu pengalaman empirik dan penilaian akal, dalam mendapatkan pengetahuan tentang segala sesuatu. Sebuah pengetahuan bertumpu pada hubungan sebab akibat. Nalar *burhani* masuk pertama kali kedalam peradaban Arab-Islam dibawa oleh al-Kindi melalui tulisannya *al-Falsafah al-Ula*. Al-Kindi menghadiahkan tulisan ini kepada khalifah al-Makmun. Di dalam *al-falsafah al-Ula*, al-Kindi menegaskan bahwa filsafat merupakan ilmu pengetahuan manusia yang menempati posisi paling tinggi dan paling agung, karena dengannya hakekat segala sesuatu dapat diketahui. Melalui tulisan itu pula, al-Kindi menepis keraguan orang-orang yang selama ini menepis dan menolak keberadaan filsafat untuk mengetahui kebenaran. Al-Kindi telah berjasa dalam memperkenalkan nalar *burhani* ke tengah peradaban Arab-Islam.⁴³

⁴⁰ Muhammad Abed al-jabiri, *Isykaliyat al-fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut, Markaz Dirasah al-Arabiyah, 1989), 59

⁴¹ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal Fima Bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal*, edit. M. Imarah, (Mesir, Dar al-Ma'arif, tt), 56.

⁴² Ali Saifullah, *Antara Filsafat dan Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1989), 136.

⁴³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah), 18.

Epistemologi 'Irfani (Tasawufi/Kasyfi)

Secara etimologi, kata 'irfan berasal dari bahasa arab, merupakan bentuk *mashdar* dari kata 'arafa, semakna dengan *ma'rifah*, atau dalam istilah Yunani disebut *gnosis*, yaitu pengetahuan tentang sesuatu yang diperoleh melalui berfikir (*tafakkur*) dan kontemplasi (*tadabbur*). Dalam bahasa arab, *ma'rifah* berbeda dengan ilmu. Kalau *ma'rifah* dihasilkan melalui keterhubungan langsung dengan objek pengetahuan dalam artian subjek mengalami keterhubungannya dengan objek, sementara ilmu dihasilkan melalui transformasi (*naql*) ataupun rasionalitas ('*aql*). Menurut Alparslan keduanya berbeda karena lahir dari instrument batin manusia yang berbeda juga, jika '*ilm* dihasilkan dari akal ('*aql*), sedangkan *ma'rifah* dari hati (*qalb*).⁴⁴

Hati atau dalam bahasa arab disebut *qalb* digunakan sebagai sarana dalam epistemologi *Irfani*. Secara etimologi, *qalb* diderivasi dari kata *qa la ba*. Dikatakan *qalb- litaqallubihi*, yaitu karena perubahan yang terjadi padanya.⁴⁵ Dalam al-Qur'an kata *qalb* disebutkan sekitar 130 kali yang tersebar dalam 45 surat dan 112 ayat, yang mempunyai arti dan makna yang beragam sesuai dengan posisinya dalam sebuah ayat.⁴⁶

Dalam pandangan sufi, hati merupakan instrumen manusia agar dapat mencapai *ma'arifatullah* dan mengetahui rahasia-rahasianya. Selain itu, bagi mereka hati tidak hanya tempat bersemayamnya cinta (*hubb*) dan perasaan (*lathifah*), melainkan tempat mengetahui (*idrak*) dan intuisi (*dzauq*).⁴⁷ Al-Jurjani dan al-Ghazali menyebutnya sebagai *lathifah rabbaniyah ruhaniyah*.⁴⁸

⁴⁴ Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Toward definition*, (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC): Kuala Lumpur, 1996), 48-49.

⁴⁵ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, Jilid: 1, (Beirut: Dar Shadr, t.th), 680.

⁴⁶ Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li- Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1324 H), 550-551

⁴⁷ Amin An-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawwuf: Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, terj. Hasan Abrori, (Jakarta: Pustaka Azam, 2004), 62.

⁴⁸ Ali bin Muhammad bin Ali al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy, 1405 H), 229, Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz. 3, (Beirut: Dar al-Qalam: tt), 8.

Lathifah tersebut adalah hakikat manusia, dalam istilah Hakim Tirmidhi seorang sufi klasik abad ke-3 dan 4 hijriyah disebut sebagai *al-nafs al-nathiqah*, merupakan entitas metafisik terdiri dari struktur bathin, yaitu dada (*shadr*), hati (*qalb*), hati kecil (*fu'ad*) dan hati nurani (*lubb*). Struktur tersebut mempunyai keterkaitan dengan tingkatan spiritual (*ruhaniy*), jiwa (*nafs*), ilmu (*'ilm*) dan pengetahuan manusia (*ma'rifah*), dimana tingkatan pertama: *shadr*, merupakan sumber *ilm ibarah*, dan tempat *nafs ammarah*, serta berkaitan dengan cahaya Iman. Tingkatan kedua: *qalb*, merupakan sumber *ilm Isyarah*, dan tempat *nafs mulhamah* serta berkaitan dengan cahaya Islam. Tingkatan ketiga: *fu'ad*, merupakan tempat penglihatan bathin (*al-ru'yah al-bathiniyah*) dan tempat *nafs lawwamah* serta berkaitan dengan cahaya *ma'rifah*. Tingkatan keempat: *lubb*, merupakan sumber *shifat al-Ilahiyat*, dan tempat *nafs mutma'innah*, serta berkaitan dengan cahaya Tawhid.⁴⁹

Epistemologis *Irfani* tidak didasarkan atas teks seperti *bayani*, tetapi pada *kasyf* (tersingkapnya rahasia-rahasia realitas Tuhan). Epistemologis *Irfani* diperoleh olah ruhani. Dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep dan dikemukakan kepada orang lain secara logis. Dengan demikian Epistemologis *Irfani* diperoleh melalui tiga tahapan. Pertama, persiapan, *Kedua*, penerimaan, *Ketiga*, pengungkapan dengan lisan atau tulisan.⁵⁰

Pertama, Tahapan persiapan. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), seseorang harus menempuh jenjang kehidupan Spiritual. Setidaknya ada 7 tahapan yang harus dijalani menuju puncak menurut Abu Nashr al-Tusi, yaitu: Taubat, Wara', Zuhud, Faqir, Sabar, Tawakal, dan Ridla. Menurut al-Thabathabai 24 tahapan. Menurut Abi Said ibn Abu al-Khair 40 tahapan, dan menurut al-Qusyairi ada 49 tahapan yang harus dilalui.⁵¹ Prosedur ini dilalui dengan peringkat-peringkat perjalanan spiritual, dalam istilah tasawwuf disebut *maqamat*.⁵²

⁴⁹ al-Hakim at-Tirmidhi, *Bayan al-Farq Bayn as-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, (Kairo: Markaz al-Kitab li-An-Nasyr).

⁵⁰ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 1977), 49-72.

⁵¹ al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Beirut, Dar al-khair, tt), 89-350, Husein Nashr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 89-96, Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997), 120-155.

⁵² Ibnu Manzbur, *Lisan al-Arab*, Jilid: 7, (Beirut: Dar Shadr, t.th), 551.

Dalam istilah tasawwuf, *maqamat* dapat diartikan sebagai tingkatan spiritual yang dicapai oleh seorang hamba secara *iktisab* melalui ibadah dan mujahadah. Istilah *maqom* sendiri berasal dari istilah al-Qur'an: *dzalika liman khaafa maqaami wa khaafa wa'id* (QS. Ibrahim: 14), dan *wa maa minna illa lahu maqaamun ma'luum* (QS: al-Shaffat: 124). Tingkatan spiritual tersebut selaras dengan struktur ruhaniyah manusia sebagai prajurit yang terstruktur (*junud mujannadah*). Abu Bakar al-Wasithi menyebutkan bahwa strukturasi dari ruh manusia tersebut tersusun sesuai tingkatan spiritualnya.⁵³

Kedua, tahap penerimaan. Jika seseorang telah mencapai tingkat tertentu dalam sufisme, ia akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif. Ia akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*), sehingga dengan kesadaran itu dapat melihat realitas dirinya sendiri (*musyahadah*) sebagai objek yang diketahui. Mehdi Yazdi menyebutnya dengan *ilmu huduri* atau pengetahuan *swaobjek* (*self-object-knowledge*).⁵⁴

Ketiga, pengungkapan, yakni pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, lewat ucapan atau tulisan. Pengetahuan *irfani* tidak masuk dalam tatanan konsepsi dan representasi, tetapi terkait dengan kesatuan diri dalam Tuhan yang tidak bias dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini bisa diungkapkan lewat ucapan atau tulisan. Meski pengetahuan *irfani* bersifat subyektif, namun semua orang dapat merasakan kebenarannya.⁵⁵

Dalam filsafat, *irfani* lebih dikenal dengan istilah intuisi. Dengan intuisi, manusia memperoleh pengetahuan secara tiba-tiba tanpa melalui proses penalaran tertentu. Ciri khas intuisi antara lain adalah *al-zauq* (rasa) yaitu melalui pengalaman langsung, *ilmu huduri* yaitu kehadiran objek dalam diri subjek, dan *eksistensial* yaitu tanpa melalui kategorisasi akan tetapi mengenalnya secara intim. Henry Bergson

⁵³ Abu Nashr Siraj al-Thusi, *al-Luma'*, Ed. Abd Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur, (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960), 65.

⁵⁴ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Mizan, 1994), 51-53.

⁵⁵ Mehdi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Mizan, 1994), 245-268, William James, *The Verieivities of Religius Experience*, (New York, 1936), 271-72, Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, (London, Sheldon Press, 1998), 23

menganggap intuisi merupakan hasil dari evolusi pemikiran yang tertinggi, tetapi bersifat personal.⁵⁶

Dalam surah pertama yang diturunkan kepada Rasulullah, dijelaskan ada dua cara mendapatkan pengetahuan. pertama melalui “pena” (tulisan) yang harus dibaca oleh manusia dan kedua melalui pengajaran secara langsung tanpa alat. Cara yang kedua ini dikenal dengan *‘ilm Ladunny* seperti ilmu yang diperoleh oleh Nabi Khidir⁵⁷ dalam QS. al-Kahfi (18) ayat 65.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا

“Lalu mereka berdua bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan rahmat kepadanya dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami.”

Dalam ayat ini, Allah menyebutkan bahwa Khidir ialah orang yang mendapat ilmu langsung dari Allah. Ilmu itu tidak diberikan kepada Nabi Musa, sebagaimana juga Allah telah menganugerahkan ilmu kepada Nabi Musa yang tidak diberikan kepada Khidir. Menurut al-Gazali, pada garis besarnya, ada dua cara bagi seseorang untuk mendapatkan ilmu. *Pertama*, Proses pengajaran dari manusia (*al-ta’lim al-insani*), yang dibagi lagi menjadi dua, yaitu: Belajar kepada orang lain (di luar dirinya), dan Belajar sendiri dengan menggunakan kemampuan akal pikiran. *Kedua*, Pengajaran yang langsung diberikan Allah kepada seseorang (*al-ta’lim al-rabbani*), yang dibagi menjadi dua, yaitu: Diberikan dengan cara wahyu, ilmunya disebut *‘ilm al-anbiya’* (ilmu para nabi), dan Diberikan dengan cara ilham *‘ilm ladunni* (ilmu dari sisi Tuhan). *‘ilm ladunni* diperoleh dengan cara langsung dari Tuhan tanpa perantara. Kejadiannya dapat diumpamakan seperti sinar dari suatu lampu gaib yang langsung mengenai hati yang suci bersih, kosong lagi lembut. Ilham ini merupakan perhiasan yang diberikan Allah kepada para kekasih-Nya (para wali).

⁵⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), 60-61.

⁵⁷ Nama aslinya adalah Balya bin Mulkan. Ia digelar dengan nama Khidir karena ia duduk di suatu tempat yang putih, sedangkan di belakangnya terdapat tumbuhan menghijau. Keterangan ini didasarkan pada hadis berikut: *Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi saw bersabda, “Dinamakan Khidir karena ia duduk di atas kulit binatang yang putih. Ketika tempat itu bergerak, di belakangnya tampak tumbuhan yang hijau.”* (HR. al-Bukhari).

Pengetahuan intuisi ada yang berdasar pengalaman indrawi seperti aroma atau warna sesuatu. Ada yang langsung diraih melalui nalar dan bersifat aksioma, ada juga ide cemerlang secara tiba-tiba seperti Newton menemukan gaya gravitasi setelah melihat apel yang terjatuh tidak jauh dari tempat ia duduk dan ada juga berupa mimpi seperti mimpi Nabi Yusuf dan Nabi Ibrahim.⁵⁸

Sesuai dengan sasaran bidik *'irfan* yang esoterik, isu sentral *'irfan* adalah zahir dan batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan tetapi sebagai pasangan. Menurut Muhasibi, al-Ghazali, Ibn Arabi, juga para sufi yang lain, teks keagamaan (al-Qur'an dan hadis) tidak hanya mengandung apa yang tersurat (zahir) tetapi juga apa yang tersirat (batin). Zahir teks adalah bacaannya, sedangkan batinnya adalah takwilnya. Jika dianalogikan dengan bayani, konsep zahir batin tidak berbeda dengan lafaz dan makna. Bedanya, dalam epistemologi *bayani*, seseorang berangkat dari lafaz menuju makna, sedangkan dalam *irfani*, seseorang justru berangkat dari makna menuju lafaz, dari batin menuju zahir, atau dalam bahasa al-Ghazali, makna sebagai *ashl*, sedangkan lafaz mengikuti makna (sebagai *furu'*).⁵⁹

Bagaimana makna atau dimensi batin yang diperoleh dari *kashf* tersebut diungkapkan. Menurut al-Jabiri, makna batin ini, *pertama*, diungkapkan dengan cara *l'tibar* atau *qiyas 'irfani* yaitu analogi makna batin yang ditangkap dalam *kashf* kepada makna zahir yang ada dalam teks. Bagi kalangan sufi, ayat-ayat al-Qur'an dapat dimaknai dari empat sudut, yaitu secara zahir, bathin, *hadd* dan *matla'*.⁶⁰

Pengertian zahir merujuk kepada pembacaan lafaz-lafaz al-Qur'an, pengertian batin merujuk kepada pemahaman mengenai makna-makna al-Qur'an berasaskan kepada instrumen bahasa Arab dan melalui kaedah-kaedah ilmu usul tafsir, pengertian *hadd* merujuk kepada penjelasan mengenai apa yang halal dan apa yang haram dalam ayat al-Qur'an, sedangkan pengertian *matla'* merujuk kepada keadaan hati yang tersingkap (*kasyf*) sehingga memungkinkannya memahami makna-makna yang tersirat dalam al-Qur'an dan ini merupakan anugerah dari Allah.⁶¹

⁵⁸ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal Fima Bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal*, edit. M. Imarah, (Mesir, Dar al-Ma'arif, tt), 56.

⁵⁹ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Kairo : Dar alQaumiyyah, 1964), 65.

⁶⁰ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhah al-Musytaqin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), 17.

⁶¹ Muhammad Abd al-Azim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Juz: 2 (Matbaah Isa al-babiy al-halabiy wa Syirkahu, t.th), 80.

Sebagai contoh QS. Al-Mu'minun (23) ayat 17:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقٍ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ

“Dan sungguh, Kami telah menciptakan tujuh (lapis) langit di atas kamu, dan Kami tidaklah lengah terhadap ciptaan (Kami).”

Tujuh jalan yang dimaksudkan di dalam ayat di atas merujuk kepada tujuh tingkatan langit yang diciptakan oleh Allah.⁶² Ibn 'Ajibah memaknai ayat dengan: “...yakni, Kami (Allah) telah mencipta tujuh hijab (tujuh penutup) di atas hati-hati kamu... Selanjutnya ia menjelaskan bahwa barang siapa yang mampu membuka penutup-penutup tersebut, maka akan diberikan anugrah untuk dapat menyaksikan (*musyahadah*) cahaya-cahaya ilahiyah (*al-anwar al-ilahiyah*). Ketujuh hijab itu adalah hijab kekurangan dan 'aib diri, hijab kelalaian, hijab adat kebiasaan dan nafsu syahwat. Orang-orang yang mampu melawan kesemuanya itu dengan jalan tawbat, proses tazkiyah al-nafs, kesadaran jiwa, 'iffah (tidak melakukan sesuatu karena nafsu semata-mata), mengekang hawa nafsu, bermesra dengan Allah dan *fana'* dari segala sesuatu selain Allah, maka hijab-hijab tersebut akan terangkat dari hatinya hingga akan sampai kepada *ma'rifatullah*.⁶³

Dengan demikian, *qiyas 'irfani* ini tidak sama dengan *qiyas bayani* atau silogisme. *Qiyas 'irfani* berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* dengan teks, *qiyas al-ghaib 'ala al-syahid*.⁶⁴ Dengan kata lain, seperti dikatakan al-Ghazali di atas, zahir teks dijadikan *furu'* (cabang) sedangkan konsep atau pengetahuan *kashf* sebagai *ashl* (pokok). Karena itu, *qiyas 'irfani* tidak memerlukan persyaratan 'illah atau pertalian antara lafal dan makna sebagaimana dalam *qiyas bayani*, tetapi hanya berpedoman pada isyarat (petunjuk batin).⁶⁵

⁶² Muhammad Ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amali Abu Ja'fat al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz: 19, ed: Ahmad Muhammad Syakir, (Mu'assasah ar-risalah, Cet. 1, 2000), 20.

⁶³ Abu al-Abbas Ahmad Ibn 'Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Juz: 5, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), 10.

⁶⁴ Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fima al-Annash Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993), 246

⁶⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah), 274.

Penutup

Trilogi Epistemologi *bayani*, *irfani* dan *burhani* merupakan hasil kegelisahan Muhammad Abed al-Jabiri terhadap tradisi Arab yang mengalami kemunduran dalam keilmuan, karena Islam sangat lekat dengan tradisi Arab, maka kemunduran Arab identik dengan kemunduran Islam.

Dengan metode dan kerangka kerjanya masing-masing epistemologi, trilogi epistemologi harus berhubungan secara sirkular, tidak ada dominasi satu atas lainnya untuk menggerakkan *takwil al-ilmy*. Dengan demikian, pembacaan teks keagamaan dapat menjawab tantangan manusia di dunia modern dan kontemporer. Melalui *takwil al-limy* yang tercakup penafsiran hermeneutic di dalamnya, maka Islam mampu berdialog dengan disiplin ilmu lain sekaligus memberi solusi terhadap problem manusia secara lebih humanis, karena jawabannya harus sarat dengan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan menghormati hak asasi manusi.

Daftar Pustaka

- Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad, *Al-Mu'jam al-Mufahras li- Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1324 H).
- Abdurrahman, Asjmuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Abu Bakar, Al Yasa', *Metodologi Tarjih Muhammadiyah: Kritik dan Rekonstruksi*, disampaikan pada seminar dan Munas Tarjih Muhammadiyah ke-24 29 Januari s.d 2 Februari 2000.
- Acicgenc, Alparslan, *Islamic Science: Toward definition*, (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC): Kuala Lumpur, 1996).
- al-Ghazali, Abu Hamid bin Muhammad, *Ihya' Ulum al-Din*, Vol. 3, (Beirut: Dar al-Qalam: tt).
- al-Ghazali, Abu Hamid bin Muhammad, *Misykat al-Anwar*, (Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1964).
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Isykaliyat al-fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut, Markaz Dirasah al-Arabiyah, 1989).
- al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim, *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhah al-Musytaqin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992).
- al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali, *al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiy, 1405 H).
- al-Khalal, Abu Bakar Ahmad bin, *Ahkâm al-Mâlik min al-Jâmi' Limasâil al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1994 M).
- al-Najar, Amin, *Ilmu Jiwa dalam Tasawwuf: Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, terj. Hasan Abrori, (Jakarta: Pustaka Azam, 2004).
- al-Najfi, Ali al-Fadhil al-Qaini, *Ilm al-Ushul Tarikhan wa Watathawuran*, (t.tp: Maktab al-'lam al-Islami, 1405 H).
- al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Beirut, Dar al-khair, tt).
- al-Syawaikh, Adil, *Ta'li' al-Ahkam fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Thantha: Dar al-Basyir li'ltsaqafah wa al-Ulum, 2000).
- al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amali Abu Ja'far, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz: 19, ed: Ahmad Muhammad Syakir, (Mu'assasah ar-risalah, Cet. 1, 2000).
- al-Thusi, Abu Nashr Siraj, *al-Luma'*, Ed. Abd Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur, (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960).
- al-Tirmidhi, al-Hakim, *Bayan al-Farq Bayn as-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ad wa al-Lubb*, (Kairo: Markaz al-Kitab li-An-Nasyr).
- al-Zarkasyi, Badruddin, *al-Bahr al-Muhit*, Vol. 5, (Beirut: Maktabah al-Turats al-Islamiy, 1982).
- al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azim, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Vol. 2, (Matbaah Isa al-babiy al-halabiy wa Syirkahu, t.th).
- al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1986).
- Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989).
- Anwar, Syamsul, "Argumen A Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam" dalam Syamsul Anwar, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).
- Anwar, Syamsul, "Epistemologi Hukum Islam", dalam Syamsul Anwar, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).

- Anwar, Syamsul, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazali" dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, ed. M. Amin Abdullah, dkk (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).
- Arkoun, Muhamamd, *Islam: Al Akhlaq wa Siyasah*, dikutip M. Amin Abdullah, *Islamic Studis di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integrtif-interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2102).
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqasid al-Shari'ah menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).
- Coulson, Noel J., *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, ter. Fuad (Yogyakarta: Navila, 2001).
- Hamerma, Harry, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, (Yogyakarta: Karisusu, 1992).
- Hamidi, Jazim, *Hermeneutika Hukum, Teori Penemuan Hukum Baru Dengan Interpretasi Teks*, (Yogyakarta, UII Pres, 2004).
- Hilal, Haitsam, *Mu'jam Mushthalah al-Ushul*, (Khairo: Dar al-Jil, 2003).
- Ibn 'Ajibah, Abu al-Abbas Ahmad, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Vol. 5, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002).
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal Fima Bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal*, edit. M. Imarah, (Mesir, Dar al-Ma"arif, tt).
- Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, Vol. 1, (Beirut: Dar Shadr, t.th).
- Jacques, Veuger MSF, *Epistemologi*, (Yogyakarta: Fak. Filsafat Gajah Mada, 1970).
- James, William, *The Verievities of Religijs Experience*, (New York, 1936).
- Kansil, C.S.T, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003).
- Katz, Steven K., *Mysticism and Philosophical Analysis*, (London, Sheldon Press, 1998).
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Mashadir al-Tasyr' al-Islami fima la nash Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1993).
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya; Pustaka Progressif, 1997).
- Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997).
- Nashr, Husein, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd Hadi, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994).
- Saifullah, Ali, *Antara Filsafat dan Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1989).

-
- Schacht, Josept, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1971).
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 1977).
- Suparlan Suhartono, *Fisafat Ilmu pengetahuan*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).
- Suriasuantrim, Jujun S., *Filsafah Ilmu, Sebuah Pengembangan Populasi*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998).
- Tjun Surjaman, (ed), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: PT. Remaja Rosada Karya, 1991).
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Mizan, 1994).