

EPISTEMOLOGI ILMU MENURUT AL JABIRI¹

Mohammad Zuhdi

Zuhdinusa@gmail.com

Universitas Nahdatul Ulama Jakarta

ABSTRAK

Epistemologi merupakan ilmu tentang pengetahuan, mencari asal pengetahuan sekaligus cara memperoleh pengetahuan itu sendiri. Dalam studi keislaman, maka obyek kajiannya adalah Islam sebagai agama. Dengan demikian prior research adalah bagaimana menemukan pengetahuan dalam Islam melalui epistemologi bayani, irfani, dan burhani, sehingga keilmuan Islam dapat memberikan jawaban yang bersifat humanities dalam konteks kekinian. Meskipun epistemologi barat harus jadi kawan dialog, namun masih belum cukup sebagai alat menggali ilmu pengetahuan Islam yang bersifat humanities, karena epistemologi barat telah lepas dari nilai-nilai agama dan moral.

Kata kunci: *epistemologi bayani, irfani, dan burhani*

Pendahuluan

Ilmu keislaman dibangun berdasarkan teks wahyu tuhan yang selesai turunnya di masa lalu. Pada satu sisi, wahyu sudah fix tidak mungkin ada wahyu susulan. Pada sisi lain, gerak kesejarahan manusia terus berlangsung hingga kini. Sementara itu Islam berkewajiban memberi jawaban atas persoalan umat manusia dalam dimensi kekinian tersebut. Padahal pembacaan atas teks di masa lalu dan dalam kultur tertentu boleh jadi dapat memberi jawaban persoalan ketika itu saja, yang dengan sendirinya akan menjadi gagap dalam menjawab persoalan kekinian. Terhadap teks yang

¹ Mohammad Zuhdi dosen FAI UNUSIA Jakarta

sudah fix tersebut perlu dilakukan pembacaan ulang dengan epistemologi bayani, irfani dan burhani, sebagaimana ditawarkan oleh Al Jabiri.²

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

Bagi al-Jabiri, *turâts* tidak hanya sekedar warisan budaya dan peradaban yang terkubur dan berada dalam kerangkeng pemikir masa lalu.³ *Turâts* baginya tetap masih diperlukan spiritnya pada saat ini, terutama dalam menghadapi kooptasi peradaban lain atas dunia Islam. Menurut al-Jabiri, tradisi Islam adalah segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syariat, bahasa, sastra, seni, teologi, filsafat dan tasawuf.⁴ Dengan demikian, *starting point* atau langkah awal untuk menghidupkan kembali *turâts* (*ihyâ’ut turâts*) dalam konteks masyarakat saat ini adalah dengan menumbuhkan kesadaran akan pentingnya nilai *turâts* dan kontribusinya dalam setiap kehidupan khususnya masyarakat Arab. Terutama semenjak kekelahan bangsa Arab dalam perang melawan Israel pada tahun 1967 M.⁵ Maka slogan *ihyâ’ut*

² Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligijs)*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSod, 2003, hlm. 7

³ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri, (Yogyakarta: Belukar, Cet. I, 2004), hlm. 91.

⁴ Muhammad Abed Al-Jabiri, *al-Turas wa al-Hadatsa Diratsah wa al-Munnaqasah* (Beirut: Markaz Tsaqafah al-Arabi, 1991), hlm. 8. Dalam Edisi bahasa Indonesia, lihat Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm.16.

⁵ Ahmad Baso (Pengantar Penerjemah), dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2000), hlm.xxi

turâts bergema dibelahan dunia Arab dan sering dikaitkan dengan fenomena “kebangkitan Islam”.

Al-Naqd al-`Aql Arabi (kritik nalar Arab) yang menjadi fokus penelitian al-Jabiri bukan *al-Naqd al-`Aql Islami* (kritik nalar Islami), karena menurut al-Jabiri kata “Islam” secara tidak langsung akan mengalihkan kepada agama Islam itu sendiri, padahal al-Jabiri ingin melihat *al-turats* Arab “murni” yang berikutnya akan memberikan kontribusi terhadap pemikiran Islam.⁶

Dalam khazanah filsafat Islam, dikenal ada tiga buah metodologi pemikiran, yakni *bayani*, *irfani* dan *burhani*. *Bayani* adalah sebuah model metodologi berpikir berdasarkan teks. *Irfani* adalah model metodologi berpikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan. *Burhani* adalah model metodologi berpikir yang tidak didasarkan atas teks maupun pengalaman, melainkan atas dasar keruntutan logika. Penelitian ini mencoba untuk mendeskripsikan, menganalisis dan menjelaskan ketiga epistemologi Islam tersebut yang dirumuskan oleh pemikir muslim kontemporer Muhammad Abid al-Jabiri.

Bayani (studi teks)

Menurut al-Jabiri, corak epistemologi *bayani* secara historis adalah sistem epistemologi paling awal muncul dalam pemikiran Arab.⁷ Secara leksikal-etimologis, term *bayani* atau *bayan* mengandung beragam arti, yaitu, kesinambungan (*al-washl*), keterpilahan (*al-fashl*), jelas dan terang (*al-zhuhur wa al-wudhuh*) dan kemampuan membuat terang dan jelas.⁸ Epistemologi *bayani* muncul bukan sebagai entitas budaya yang *a histories*, melainkan memiliki akar sejarah yang panjang dalam pelataran tradisi pemikiran Arab. Sebagaimana diketahui bangsa Arab sangat mengagungkan bahasanya, terlebih setelah diyakini sebagai identitas kultur dan bahasa

⁶ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri, (Yogyakarta: Belukar, Cet. I, 2004), hlm. 261.

⁷ Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab*, hlm. xxvii.

⁸ Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, cet. I, 2008), hlm. 38

wahyu Tuhan. Sehingga wajar dan cukup beralasan jika Jabiri menyebutkan determinan histories awal-mula peradaban Islam adalah sinergi bahasa dan agama, yang memproduksi intelektual ilmu kebahasaan dan ilmu agama.⁹

Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali inferensi. secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran: secara tidak langsung memahami teks secara mentah tanpa memerlukan tafsir dan penalaran. walaupun demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bebas menentukan makna atau maksudnya, tetapi harus tetap bersandar pada teks. dalam *bayani*, rasio atau akal tidak memiliki kemampuan memberikan pengetahuan tanpa disandarkan pada teks.¹⁰ Sasaran bidik metode *bayani* ini adalah aspek eksoterik (syariat).

Kata *Bayan* yang terdiri dari huruf-huruf *ba - ya - nun*, secara lughawi mengandung lima pengertian; 1) *al-washl*, 2) *al-fashl*, *al-bu'du* dan *al-firaq*, 3) *al-zuhur* dan *al-wuduh*, 4) *al-fashahah* dan *al-qudrah* dalam menyampaikan pesan atau maksud, 5) manusia yang mempunyai kemampuan berbicara fasih dan mengesankan.¹¹ dan kejelekan, atau jalan petunjuk dan jalan kesesatan, atau ilmu dunia dan ilmu akhirat, atau nama-nama segala sesuatu, atau juga berbicara dengan bahasa yang bermacam-macam.¹²

Tidak jauh berbeda dengan pendapat ini adalah apa yang dikatakan oleh al-Razi, yaitu bahwa *Bayan* adalah pandai berbicara sehingga orang lain dapat memahaminya. Namun demikian, *Bayan* juga berarti al-Qur'an itu

⁹ Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif...* hlm. 38

¹⁰ Muhammad `Abed Al-Jabiri, *Bunyah al`Aql al-Arabi* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 38.

¹¹ Pengertian ini tersebut dalam kitab "Lisan al-Arab". Selanjutnya lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nudhumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990), h. 16-19. Namun demikian, dalam sistem pemikiran *Bayani* bisa dibedakan antara Baydn sebagai metode dan pandangan (*ru'yah*). Yang pertama berarti *al-fashl* dan *al-izhar*, sedang yang kedua berarti *al-infishal* dan *alzuhur*.

¹² Lihat, al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz 29, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 151-152.

sendiri, karena al-Qur'an juga disebut *al-Bayan*.¹³ Sementara itu, al-Syaukani memaknai *Bayan* sebagai kebaikan dan kejelekan, dan bisa juga berarti penjelasan tentang yang halal dari yang haram.¹⁴

Dalam perspektif linguistik, Syed Muhammad Dawilah al-Edrus membedakan secara hirarkhis *Bayan* dengan *Lisan* dan *Kalam*. Dalam perspektif ini, *Bayan* merupakan kemampuan mengartikulasi melalui tanda-tanda atau simbol-simbol. Kemampuan ini bersifat universal, dimiliki oleh semua manusia, dan secara historissosiologis kemampuan mengartikulasikan tanda-tanda ini telah diekspresikan manusia dalam bahasa-bahasa tertentu. Sedangkan *Lisan* adalah bahasa, baik itu bahasa Arab, Persi, Yunani, dan bahasa-bahasa lainnya yang ada di dunia ini. Ia merupakan bahasa yang dipakai oleh masyarakat tertentu, bersifat khusus dan unik. Oleh karenanya, *Lisan* terkait erat dengan dimensi social dan budaya. Kemudian *Kalam* adalah pembicaraan antara seseorang dengan pasangannya bicaranya. Suatu pembicaraan (*Kalam*) dimungkinkan terjadi antara seseorang dengan patnernya dalam kerangka pembicaraan yang disampaikan dalam satu bahasa (*Lisan*). Dari sini, secara hirarkhis dapat dipahami bahwa *Bayan* itu bersifat umum (universal), yang kemudian diturunkan dalam bentuk *Lisan* atau bahasa-bahasa tertentu, dan lebih khusus lagi, *Lisan* ini dijadikan wadah oleh seseorang dengan patnernya dalam pembicaraan pembicaraan (*Kalam*) tertentu.¹⁵

Imam al-Syafi'i mengklasifikasikan *Bayan* dalam al-Qur'an menjadi lima tingkatan. 1) *Bayan* yang tidak memerlukan *Bayan*, karena sudah jelas dengan sendirinya. 2) *Bayan* yang sebagiannya masih samar (*mujmal*) lalu dijelaskan oleh sunah. 3) *Bayan* yang semuanya masih samar, dan kadang-kadang dijelaskan oleh sunah. 4) *Bayan* sunah, yang mana kita wajib memegangnya karena Allah telah memerintahkan kita agar taat kepada Rasulullah. 5) *Bayan* ijtihad, yang diperoleh melalui qiyas terhadap apa yang

¹³ Lihat, al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz 29, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), h. 86- 87. Pada prinsipnya wacana al-Quran adalah *Bayan*, bukan saja karena al-Quran itu kalam yang *mubin, fashih, dan baligh* sampai pada tingkat *al-i'jaz* (mu'jizat) tetapi juga karena ia *Bayan* mengenai hukum-hukum syari'ah. Lihat, al-Jabiri, *Bunyah*,, h. 22.

¹⁴ Al-Syaukani, *Path al-Qadir*, Juz 5, (Beirut: Dar al-Fikr, t. t.), h. 131.

¹⁵ Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Islamic Epistemology : An Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur'an*, (Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia, 1992), h. 103-104-

sudah ada dalam al-Quran dan sunah.¹⁶ Inilah klasifikasi *Bayan* dalam wilayah ushul fiqh.

Dari tingkatan *Bayan* ini, al-Syafi'i menyimpulkan tiga "ushul", yaitu al-Qur'an, sunah, dan qiyas. Kemudian ditambah satu dasar lagi yang keempat yaitu *ijma'*. Dalam kerangka ini, *ijma'* dipandang lebih kuat dari pada qiyas, karena qiyas merupakan *ijtihad individual*, sedang *ijma'* merupakan kesepakatan para mujtahid, sehingga, secara hirarkis keempat ushul itu menjadi: al-Qur'an, sunah, *ijma'*, dan qiyas. Atau dapat dipilah lagi secara fundamental menjadi dua ushul, *nash* (al-Qur'an dan sunah) dan *ijtihad* (*ijtihad jamaah* dan *ijtihad individual*).¹⁷

Qiyas dalam pandangan al-Syafi'i berarti pencarian melalui tanda-tanda, suatu penyingkapan hukum yang secara praktis ada dalam *nash* yang masih tersembunyi, seperti persoalan menghadap ke arah kiblat bagi orang yang jauh dari Masjid al-Haram, maksudnya pada kondisi di luar jangkauan indera. Inilah awal pengertian qiyas dalam bentuknya yang pertama, yakni perpindahan dari tanda atau penunjuk (*dalil*) kepada yang ditunjuk atau hukum (*madlul*).¹⁸ Dalam hal ini, ada dua pola signifikasi (*dalalah*) dalam al-Qur'an. *Pertama*, signifikasi penjelasan (*dalalah ibanafi*), dan *kedua*, signifikasi penunjukan (*dalalah isydrak*). Apa yang dihasilkan oleh qiyas dengan kedua pola *dalalah* ini terbatas pada keserupaan dan kemiripan (*al-mumtdsalah dan al-musyabahah*) terhadap realitas yang dicari hukumnya melalui prosedur qiyas. Kemiripan ini didasarkan kepada kuantitas, seperti hubungan yang sedikit dengan yang banyak dalam hukum pelarangan (*al-tahrirn*). Apabila yang sedikit haram, maka yang banyak pun haram. Namun demikian, relasi ini harus dipahami terbalik dalam penetapan hukum mubah dan halal. Artinya membolehkan yang banyak berarti membolehkan yang sedikit, tetapi tidak selalu benar untuk kebalikannya.¹⁹

¹⁶ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: International Islamic University Malaysia Press, 1996), p. 37-38.

¹⁷ Al-Jabiri, *Bunyah...*, h. 23.

¹⁸ Hasan Hanafi, *Hiwar al-Ajyal*, (Kairo: Daru Quba' li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi*, 1998), h. 458-459.

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LkiS, 1997), h. 79-80.

Dalam pandangan al-Jabiri, qiyas (analogi) menempati posisi sentral dalam sistem pemikiran *Bayani*, yang tidak saja teraplikasikan dalam lapangan fiqh, namun juga dalam bidang bahasa (balaghah dan nahwu) dan kalam. Dalam fiqh, qiyas dimaksudkan untuk mencari dan menetapkan hukum baru (*far'uri*) dengan jalan merujuk secara analogis pada hukum *ashl* (hukum yang telah ada dalilnya dalam nash). Namun demikian, lompatan metodologis dari hukum *ashl* ke hukum *far'un* ini oleh sementara golongan (syi'ah dan Zahiriyah) diklaim sebagai didasarkan atas prasangka mujtahid, bukan sesuatu yang yaqin, *qath'i*.²⁰

Dalam bidang nahwu, qiyas mengambil bentuk "mengikuti" (*itba'*) yang sifatnya juga masih prasangka, yaitu bahwa bahasa Arab itu *tauqifi*, berasal dari Allah, atau hasil kerja kelompok *hukama'* yang diilhami oleh Allah. Tugas kita hanya tinggal mengikuti saja.²¹ Dari sini bisa dipahami bahwa baik dalam fiqh maupun nahwu ada semacam rekayasa untuk mengambil kemutlakan al-Quran, sehingga ilmu yang dibangunnya ini bersifat mutlak juga.

Sementara itu, dalam bidang kalam, *mutakallimun* mengganti istilah qiyas dengan *istidlal*. Hal ini karena qiyas dipandang mengandung makna keserupaan,²² sedang menyerupakan Allah dengan manusia atau alam merupakan suatu hal yang tidak bisa diterima. Ini dari segi teologis-agamis, dan dari segi epistemologis, *istidlal* dimaksudkan sebagai argumentasi atau penggunaan dalil untuk sampai pada *ma'rifatullah*.²³

Dengan demikian, *Bayani* sebagai suatu sistem pemikiran, dapat dipahami sebagai suatu episteme yang menjadikan nash (al-Qur'an dan

²⁰ Lihat, al-Jabiri, *Bunyah...*, h. 137-139.

²¹ al-Jabiri, *Bunyah...*, h. 141.

²² Keserupaan atau penyerupaan (*al-tamtsii*) ini oleh kalangan *fuqaha'* disebut qiyas, dan oleh kalangan *mutakallimin* dinamakan *raddu al-gha'ib ila al-sy&hid*, yaitu menganalogikan hal-hal yang gaib atas yang riil. Dalam wacana kalam misalnya: Langit adalah jismun. Setiap jismun adalah baharu. Kemudian disimpulkan bahwa langit adalah baharu. Lihat, Imam al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960), h. 165-17?-

²³ Istilah *istidlal* juga dipakai dalam masalahlogika. Dalam hal ini, *istidlal* berarti proses berpikir logis beranjak dari premispremis yang telah ada dengan menganalisis kebenaran atau kepalsuannya sehingga sampai kepada kesimpulan yang pasti dan sejalan dengan kaidah-kaidah logika. Lihat, Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahts al-'Ilmi 'inda al-'Arab fi Majal al-'Ulum al-Thabi'iyah wa al-Kauniyyah*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, 1972), h. 34-

hadis), ijma', dan qiyas sebagai sumber dasar dalam pengetahuan, terutama dalam menggambarkan ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks ini, nalar *Bayani* bertumpu pada pemeliharaan teks (nash), dan oleh karenanya, aktivitas intelektualnya berada dalam hegemoni *al-ashl*, dan nalarnya terkungkung dalam tiga pola pemikiran yaitu, *al-istinbath*, *al-qiyas*, dan *al-istidlal* yang banyak teraplikasikan dalam ilmu nahwu, balaghah, fiqh, dan kalam.

Secara umum, *Bayan* sebagai epistemologi keilmuan Islam setidaknya mempunyai tiga prinsip pokok. *Pertama*, prinsip *infishal* (keterputusan dan ketaksalingberhubungan) yang dibangun dari teori atomisme yang dilontarkan oleh Mu'tazilah dan kemudian diadopsi oleh aliran Asy'ariyah. Sebagaimana diketahui teori ini menegaskan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta ini secara substansial bersifat terputus-putus. Tidak ada kaitan antara sesuatu dengan sesuatu yang lainnya, antara peristiwa dengan peristiwa yang lainnya, dan termasuk juga dalam hal perbuatan manusia tidak ada hubungan antara perbuatan yang satu dengan perbuatan yang lainnya, kecuali melalui kehendak Ilahi. Dalam kerangka ini, teori atomisme menafikan hukum kausalitas.²⁴

Kedua, prinsip *tajwiz* (keserbamungkinan). Sebagai konsekuensi teologis dari prinsip *infishal* melahirkan prinsip keserbamungkinan ini. Karena kehendak dan kekuasaan Allah itu tidak terbatas dan tidak ada yang membatasinya, maka secara logis dimungkinkan untuk mengakui bahwa Allah bisa saja berbuat di luar hukum kebiasaan atau hukum kausalitas. Allah bisa saja mempertemukan antara dua hal yang bertentangan. Mempertemukan antara kain dengan api tanpa terjadinya proses pembakaran pada kain tersebut, atau bisa juga menyatukan antara sifat mengetahui sesuatu dengan kebutaan. Kemudian prinsip yang *ketiga* adalah prinsip qiyas (analogi). Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa qiyas berfungsi sebagai perangkat metodologis, yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fiqh. Atau menganalogikan dunia gaib dengan dunia nil (*istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib*) sebagaimana berlaku dalam tradisi kalam.²⁵

²⁴ Muahammad Abed al-Jabiri, *al-Turds wa al-Had&tsah: Diras&t wa Munaqasy&t*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), h. 189.

²⁵ Muahammad Abed al-Jabiri, *al-Turds wa al-Had&tsah....h.189*

Dengan demikian, sumber pengetahuan *bayani* adalah teks atau *nash* (al-Quran dan Hadits).²⁶ Oleh karena itu, menurut al-Jabiri dalam epistemologi *bayani* menaruh perhatian besar terhadap transmisi teks dari generasi ke generasi.²⁷ Sebagai sumber pengetahuan, benar tidaknya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Hal ini dapat dijumpai khususnya pada masa *tadwin* hadis, para ilmuwan begitu ketat menyeleksi sebuah teks dapat diterima. Misalnya Bukhari, salah satu syarat yang diterima bagi teks suatu hadits yaitu harus adanya informasi positif tentang para perawi yang mnerangkn bahwa mereka salaing bertemu muka dan para murid belajar langsung pada gurunya. Juga dapat dijumpai beberapa kriteria rawi yang daapt diterima antara lain, harus adil, takwa, berakal sehat, kuat hafalannya dan lain-lain.²⁸ Berdasarkan kenyataan bahwa *bayani* berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan “realitas”, persolan pokok yang ada di dalamnya berkaitan dengan lafaz-makna dan `usul-furu`. Menurut al-Jabiri, persoalan lafaz-makna²⁹ muncul tiga persolan, yaitu:

Pertama, makna suatu kata, didasarkan atas konteksnya atau pada makna aslinya (*tauqifi*). pemberian makna atas sebuah makna, muncul akibat adanya perdebatan antara Mu`tazilah dan ahli Sunnah. Bagi Mu`tazilah makna suatu kata harus dimaknai sesuai dengan konteks dan istilahnya, sedangkan bagi Ahli Sunnah makna suatu kata harus sesuai dengan makna kata asalnya. Oleh karena itu, bagi Ahli Sunnah, kata perkata dalam sebuah teks harus dijaga seperti aslinya, sebab perubahan redaksi teks berarti perubahan pada maknanya.³⁰

Kedua, analogi bahasa, hal ini diperbolehkan, tetapi hanya pada sisi logika bahasanya, bukan pada lafaz atau redaksinya. Sebab, masing-masing bahasa mempunyai istilah sendiri-sendiri dan mempunyai kedalaman yang berbeda. Seperti kata *nabiz* (perasan gandum) dengan *khamar* (perasan anggur).³¹ Ketiga, pemaknaan atas *asma` asy-syar`iyyah*. Dalam pemaknaanya harus dimaknai sesuai dengan kebudayaan Arab, tidak bisa didekati dengan

²⁶ *Nash* dalam *ushul fiqih* seperti yang dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf bahwa *nash* berarti al-Quran dan al-Hadits. Lihat Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Madar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), hlm. 22.

²⁷ Soleh, “M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam”, hlm. 233.

²⁸ Nuruddin, *Ulum Al-Hadits I*, terj. Endang Sutari dan Mujiyo, (Bandung: Remaja Rosda Kroya, cet.II, 1995). hlm. 64-67.

²⁹ Al-Jabiri, *Bunyah al`Aql al-Arabi*, ...hlm.56.

³⁰ Al-Jabiri, *Bunyah al`Aql al-Arabi*... hlm.42.

³¹ Soleh, “M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistemologi Islam”,hlm. 236

budaya dan bahasa lain. Karena al-Quran diturunkan dalam tradisi dan bahasa Arab.

Adapun cara memperoleh pengetahuan dari teks, metode *bayani* menempuh dengan dua jalan. *Pertama*, berpegang pada lafaz (redaksi) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahwu* dan *sharf* sebagai alat analisis. *Kedua*, berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai alat analisis.³²

Dalam kajian *ushûl al-fiqh*, *qiyâs* diartikan sebagai memberikan keputusan hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks, karena adanya kesamaan *illat*. Ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas: (1) adanya *al-ashl*, yakni nas suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran, (2) *al-far`*, sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam *nash*, (3) *hukm al-ashl*, ketetapan hukum yang diberikan oleh *ashl*, (4) *illat*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *ashl*.³³

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

Kesimpulan

Islam telah memiliki epistemologi yang komprehensif sebagai kunci untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Hanya saja dari tiga kecenderungan epistemologis yang ada (*bayani*, *irfani* dan *burhani*), dalam perkembangannya lebih didominasi oleh corak berpikir bayani yang sangat tekstual dan corak berpikir *irfani* (*kasyf*) yang sangat sufistik. Kedua kecenderungan ini kurang begitu memperhatikan pada penggunaan rasio (*burhani*) secara optimal.

³² Al-Jabiri, *Bunyah al`Aql al-Arabi*, ...hlm.530.

³³ Abdul Wahab Khalaf bahwa *nash* berarti al-Quran dan al-Hadits. Lihat Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Madar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), hlm. 60

Dengan pemetaan keilmuan *Bayani*, *Irfani*, maupun *Burhani*, terbukti bahwa kebanyakan kitab-kitab kuning yang diajarkan di berbagai pesantren didominasi oleh nalar *Bayani* atau dengan istilah lain *al-'Aqliyat al-Syar'iyah* yang banyak diterapkan dalam bidang kalam dan fiqh. Sedangkan dalam bidang akhlak banyak diwarnai oleh nalar *Irfani*.

Nalar *Burhani* atau *al-'Aqliyah al-Falsafiyyah* yang mengedepankan cara berpikir demonstratif-filosofis disinyalir dapat menggairahkan, menghidupkan, dan mengembangkan keilmuan Islam secara dinamis, namun justru hal itulah yang tidak banyak dikembangkan oleh pemikir dan ilmuwan-ilmuwan Muslim. Di sinilah letak tantangan kita sebagai kalangan akademisi.

Perpaduan antara pikiran yang brilian *Burhani* yang dipadu dengan hati yang jernih *irfani*, akan menjadikan iptek tetap terarah tanpa menimbulkan dehumanisasi yang menyebabkan manusia teralienasi (terasing) dari lingkungannya. Kegersangan yang dirasakan oleh manusia modern saat ini, karena Iptek yang mereka munculkan hanya berdasarkan atas rasionalitas belaka, dan menafikan hati atau perasaan yang mereka miliki.

Daftar pustaka

- Abdullah, Amin, “*Al-Ta`wil Al-`Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*”, dalam *Al-Jami`ah*, Vol. 39., No. 2, 2001
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Bunyah al`Aql al-Arabi Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nudhumi al-Ma`rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1990
- , *al-Turas wa al-Hadatsa Diratsah wa al-Munnaqasah*, Beirut: Markaz Tsaqafah al-Arabi, 1991
- , *Isykaliyat al-Fikr al- Arabi al-Mu`ashir*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1994
- , *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirasah wa Munaqasyah*, Beirut: al-Markaz al-TsaqSfi al-Arabi, 1991

- , *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligijs)*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSod, 2003,
- , *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri, Yogyakarta: Belukar, Cet. I, 2004
- , Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso Yogyakarta: LKiS, 2000
- , *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri, Yogyakarta: Belukar, Cet. I, 2004
- Abdullah, Amin, *Islamic Studies DiPerguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi* Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2006
- Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, cet. I, 2008.
- al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz 29, Beirut: Dar al-Fikr, 1994,.
- al-Ghazali, Imam, *Mi'yar al-'Ilm*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960
- al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi, *Dir&sat fi al-Falsafah al-Isl&miyyah*, Kairo: Maktabah al-Qahirah al-Haditsah, 1957.
- al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz 29, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Al-Syaukani, *Path al-Qadir*, Juz 5, Beirut: Dar al-Fikr, t. t.
- al-Edrus, Syed Muhammad Dawilah, *Islamic Epistemology : An Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur'an*, Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia, 1992
- Baso, Ahmad (Pengantar Penerjemah), dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2000 .
- Burhan (Pengantar Penerjemah), dalam Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003
- Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore: SH. Muhammad Ashraf Publishers, 1991.
- Hanafi, Hasan, *Hiwar al-Ajyal*, Kairo: Daru Quba' li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi*, 1998
- Iqbal, Muhammad, *Tathawwur al-Fikri al-Falsafi fi Iran: Isham fi Tarikhi al-Falsafah al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Fanniyah, t.t.

- Kartanegara, Mulyadi, "*Fondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam*", dalam M. Amin Abdullah dkk. *Menyicitukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003
- Khalaf, Wahab, *Ilm Ushul Fiqh*, terj. Madar Helmi, Bandung: Gema Risalah Press, 1996
- Musa, Jalal Muhammad, *Manhaj al-Bahts al-'Ilmi 'inda al-'Arab fi Majal al-'Ulum al-Thabi'iyah wa al-Kauniyyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, 1972
- Morewedge, Parviz, *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, New York: The Departement of Philosophy The State University of New York, 1995
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, New York: New American Library, 1970
- Nuruddin, *Ulum Al-Hadits I*, terj. Endang Sutari dan Mujiyo, Bandung: Remaja Rosda Krya, cet.II, 1995
- Safi , Louay, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: International Islamic University Malaysia Press, 1996.
- Soleh, "M. `Abed Al-Jabiri: Model Epistimologi Islam",
- Zayd , Nasr Hamid Abu, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LkiS, 1997
- Ahmad Subqi, "Paradigma filsafat Islam", lihat <http://www.alumnimanawipari.com/news>. Diakses pada tanggal 20 nov 2019
- Nirwan Syafrin, "Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri", lihat <http://istaviz.co.cc/?p=32>. Diakses pada tanggal 19 nov 2019