

# EPISTEMOLOGI FILSAFAT ISLAM DALAM KERANGKA PEMIKIRAN ABID AL-JABIRI

Syamsul Rizal\*

*Abstrac*

*Fazlur Rahman, (1982: 157) secara tegas mengatakan, filsafat merupakan alat intelektual yang terus menerus diperlukan. Untuk itu, ia harus berkembang secara alamiyah, baik untuk perkembangan filsafat itu sendiri maupun untuk pengembangan disiplin-disiplin keilmuan yang lain. Karena itu, orang yang menjaubi filsafat dapat dipastikan akan mengalami kekurangan energi dan kelesuan darah – dalam arti kekurangan ide-ide segar – dan lebih dari itu, ia berarti telah melakukan bunuh diri intelektual. Di antra tokoh Islam yang mengembangkan filsafat adalah Abid al-Jabiri, ia memformulasikan bahwa epistemology filsafat Islam terdiri dari tiga bagian yaitu; bayani burhani dan irfani. Dengan ketiga epistemology tersebut dapat memetakan keilmuan yang terdapat dalam Islam. Dalam artikel ini akan dibahas ketiga epistemology tersebut.*

Kata Kunci, Bayanni, Burhani dan Irfanni

## A. Pendahuluan

Filsafat Islam bukan sekedar bahasan tentang isme-isme atau aliran-aliran pemikiran apa lagi sekedar uraian tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam lengkap dengan tokoh-tokohnya, tetapi lebih merupakan bahasan tentang proses berfikir. Filsafat adalah "metodologi berfikir", yaitu berfikir analisis dan sistematis. Filsafat lebih mencerminkan "proses" berfikir dan sekedar "produk" pemikiran.

Selanjutnya, menurut Amin Abdullah dalam buku Wacana Baru Filsafat Islam menjelaskan, kelesuan berfikir dan berijtihad dikalangan umat Islam sampai saat ini, salah satu faktor utamanya, adalah disebabkan mereka tidak mau melihat dan memperhatikan filsafat, (Soleh, 2004: ix). Karena itu, untuk pengembangan dan kajian keilmuan Islam, kita tidak bisa lagi berpaling dari dan meninggalkan filsafat. Tanpa sentuhan filsafat, pemikiran dan kekuatan spiritual Islam akan sulit menjelaskan jati dirinya dalam era global. Namun, sekali lagi, apa yang dimaksud filsafat di sini bukan sekedar uraian sejarah dan metafisikannya yang *nota bene* merupakan

---

\* Penulis adalah dosen STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa

"produk" pemikiran melainkan lebih pada sebuah metodologi atau epistemologi. Dalam khazanah filsafat Islam dikenal ada tiga buah metodologi pemikiran, yakni *bayani*, *burhani* dan *irfani*. Saat ini, tiga metodologi pemikiran tersebut dikategorikan sebagai hasil pemikiran dari al-Jabiri.

## B. Sekilas Biografi Muhammad Abid Al Jabiri

Muhammad Abid Al Jabiri adalah dosen filsafat dan pemikiran Islam di Fakultas Sastra, Universitas Muhammad V, Rabat, Maroko. Dilahirkan di Figuig, Maroko Tenggara, tahun 1936. Beliau pertama kali masuk sekolah agama, kemudian sekolah swasta nasional (*madrasah burrah wathaniah*) yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan. Dari tahun 1951-1953, beliau belajar disekolah lanjutan setingkat dengan SMA milik pemerintahan Casablanca. Seiring dengan kemerdekaan Maroko, beliau melanjutkan pendidikan sekolah tingginya setingkat diploma pada Sekolah Tinggi Arab dalam bidang Ilmu Pengetahuan (*science section*). Pada tahun 1959 Al-Jabiri memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syria, tetapi satu tahun kemudian beliau masuk di Universitas Rabat yang baru didirikan. Pada tahun 1967 beliau menyelesaikan ujian Negara dengan tesisnya yang berjudul, "*The Philosophy of History of Ibn Khaldun*", (*filsafat al-tarikh 'inda Ibn Khaldun dibawah bimbingan M. Aziz Labbabi*). Dan menyelesaikan program doktornya pada almamater yang sama pada tahun 1970, dengan disertasi berjudul "*Fikr Ibn Khaldun al-Asabiyyah wa ad-Daulah: Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi at-Tarikh al-Islami*" (Pemikiran Ibn Khaldun. Asabiyah dan Negara: Rambu-Rambu Paradigmatik Pemikiran Ibn Khaldun dalam Sejarah Islam), (Al-Jabiri, 2003: vi-viii).

Pada decade 50-an, ketika masih kuliah di Universitas Muhammad V, Jabiri banyak membaca dan mempelajari ajaran Marxisme yang memang tumbuh subur di dunia Arab saat itu. Ia bahkan mengaku sebagai seorang yang mengagumi ajaran Marx. Kenyataan ini bukanlah sesuatu yang aneh. Sebagai seseorang yang lahir dan tumbuh di negara bekas protektorat Prancis, al-jabiri tidak kesulitan untuk mengakses buku atau pemikiran berbahasa Prancis, termasuk pemikiran kaum strukturalis. post-strukturalis maupun post-modernis yang rata-rata lahir di Prancis. Akan tetapi Ia kemudian meragukan efektifitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam, (Soleh, M. 2003: 232).

Berdasarkan metode yang digagasnya, al-Jabiri mulai meneliti tentang kebudayaan dan pemikiran Islam. Namun, dalam hal ini dia membatasi diri hanya pada Islam-Arab, pada teks-teks yang ditulis

dengan bahasa Arab, tidak mencakup teks-teks non-Arab seperti teks-teks Persia, meski ditulis oleh cendekiawan muslim. Selain itu Ia juga membatasi diri pada persoalan epistemologi, yakni mekanisme berfikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babak-babak tertentu. Karena itu, karya-karya al-Jabiri tidak akan membahas persoalan-persoalan seperti, ortodoksi, wahyu, mitos, imajiner, symbol atau persoalan teologis yang lain seperti yang dominant terdapat dalam karya-karya tokoh lain contohnya Arkoun, (Soleh, 2003: 232).

Proyek al-Jabiri yang sangat monumental adalah Naqd *al-'Aql al-'Arabi* (kritik nalar arab), (Al-Jabiri, 1991: 23). Mungkin menjadi pertanyaan dalam bentuk kaum muslimin mengapa buku tersebut “Nalar Arab” bukan “Nalar Islam”. Al-Jabiri tidak menjelaskan posisinya mengapa memakai sebutan “Nalar Arab”, bukan “Nalar Islam”, selain alasan-alasan bahwa literature-literatur yang digelutinya adalah literatur klasik berbahasa Arab dan lahir dalam lingkungan geografis, cultural, dan social-politik masyarakat Arab, (Al Jabiri, 2000: xxviii).

Dalam buku tersebut al-Jabiri menjelaskan, bahwa apa yang dikatakan oleh teks dan apa yang tidak dikatakan (*not-said*), dalam pandangannya, merefleksikan ketegangan antara beberapa jenis nalar yang muncul saat itu. Dan ini penting bagi al-Jabiri yang ingin menjadikan teks tersebut sebagai titik tolak bagi kemunculan apa yang disebutnya sebagai nalar *bayani*, *'irfani* dan *burhani*. Kritik nalar Arab ini terbagi atas dua seri, seri pertama yang berjudul “*Takwin al-'Aql al-'Arabi*”, Muhammad Abid al-Jabiri mengkonsentrasikan analisisnya pada proses-proses histories, baik epistemologis, maupun ideologis, yang memungkinkan terbentuknya nalar-nalar *bayani*, *'irfani*, dan *burhani*, termasuk interaksi diantara ketiga nalar tersebut beserta kritis-kritis yang menyertainya.

Sementara pada *Bunyab al-'Alq al-'Arabi*, seri yang kedua, ia berupaya menyingkap struktur internal masing-masing ketiga nalar ini, lengkap dengan segenap basis epistemologinya. Kelebihan seri kedua ini terletak pada konklusi yang diberikan al-Jabiri pada bagian akhir, yang diantaranya menyatakan bahwa nalar (dalam pengertian yang dikemukakan diatas) yang kita terima saat ini yang kita pakai untuk menafsirkan, menilai, dan memproduksi pengetahuan, adalah nalar yang tidak pernah berubah sejak awal diresmikan dari masa *tadwin*, sehingga dari sini ia menegaskan perlunya membangun satu babak *tadwin* baru agar kita bias melampaui konservatisme jenis nalar tersebut yang tidak berubah sejak dua belas abad lalu hingga kini. Tentu banyak argument yang dikerahkan oleh al-Jabiri untuk

menunjukkan asal-usul dan factor-faktor apa saja yang mendorong konservatisme tersebut. Namun demikian dalam tulisan ini tidak mengupas secara mendetail paparan Muhammad al-Jabiri tentang seluk-beluk ketiga epistemologi tersebut.

### C. Epistemologi Bayani

Problem yang cukup mendasar dalam *Islamic Studies* sampai saat ini adalah kuatnya dominasi corak pemikiran bayani. Disadari atau tidak, pola pikir tekstual atau bayani ini telah mendominasi secara politas dan membentuk *mainstream* pemikiran yang hegemonik di kalangan umat Muslim, (Abdullah, 2001: 372). Corak pemikiran bayani ini dapat dilihat secara jelas, misalnya dalam paradigma keilmuan fiqh. Umat Muslim akan sangat tunduk dan patuh pada ketentuan-ketentuan hukum-hukum yang telah digariskan dalam kaidah-kaidah *ushul al-fiqh* klasik dalam memutuskan atau menyelesaikan suatu perkara yang tidak ada ketentuannya dalam teks (al-Qur'an, Hadis, qiyas dan ijma'). Metode yang digunakan oleh epistemologi ini adalah metode qiyas dan ijtihad. Dan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan bahasa (*lughawiyah*). Sehingga dengan demikian, dalam epistemologi ini fungsi akal hanya sebagai penegas dan pembela karena otoritas kebenaran hanya ada pada teks.

#### a. Kerangka Berpikir Bayani

Secara bahasa kata al-bayan adalah penjelas, mengungkap dan menuangkan maksud pembicaraan dengan menggunakan lafad yang baik. Dalam hal ini bayan dapat dikategorikan menjadi dua: pertama, bayan yang menekankan dasar penafsiran wacana (*khitbah*), kedua bayan yang menekankan syarat pengambilan kesimpulan. Bayan yang pertama telah berkembang sejak masa Nabi hingga sahabat, sedangkan yang kedua berkembang setelah muncul perbedaan pemahaman di tengah ummat akibat ekses politik dan teologi, (al-Jabiri, 1991: 20).

Epistemologi bayani adalah epistemologi yang didasarkan metode yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara analogis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui pada apa yang diketahui, yaitu pada teks (*nash*). Oleh karena itu, epistemologi ini sangat memperhatikan proses transmisi sebuah teks, sebab benar tidaknya transmisi menentukan benar salahnya suatu ketetapan hukum yang diambil. Metode ini dapat kita lihat secara jelas penggunaannya, misalnya, oleh para ahli hadis yang menentukan syarat-syarat atau kaidah-kaidah untuk meneliti kebenaran suatu hadis. Contohnya ilmu *tabrij al-hadis*. Ketika

kebenaran suatu teks dapat dipertanggung jawabkan, maka teks tersebut dapat dijadikan sebagai sebuah landasan hukum. Tapi sebaliknya, jika teks tersebut tidak dapat dipertanggung jawabkan kebenarannya, maka tentu saja tidak dapat digunakan sebagai landasan hukum, (al-Jabiri, 1991: 182).

Pentingnya teks yang benar dan dapat dipertanggung jawabkan kebenarannya akan sangat membantu untuk memperoleh pengetahuan. Untuk itu, al-Jabiri menyatakan ada dua jalan atau cara yang dapat ditempuh untuk mendapatkan pengetahuan melalui teks atau pengetahuan bayani. *Pertama*, adalah dengan cara berpegang pada redaksi (*lafal*) teks dan menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab, seperti *ilmu nahwu* dan *ilmu sharaf*, sebagai alat analisa. *Kedua*, yaitu dengan cara berpegang pada makna teks dan menggunakan metode *qiyas* atau *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib* atau *tasybih*. Disini teks akan dijadikan sebagai *al-ashl* tempat merujuknya *al-far'*, (al-Jabiri, 1991: 187).

Pada cara pertama, yaitu dengan berpegang pada redaksi teks, yang menjadi persoalan pokok di dalamnya adalah persoalan hubungan lafadz dan makna. Menurut al-Jabiri persoalan lafadz dan makna ini mengandung dua aspek, yaitu aspek teoritis dan aspek praktis. Pada aspek teoritis muncul tiga persoalan; (1) apakah makna suatu kata didasarkan pada konteksnya atau makna aslinya (*tauqifi*). Selanjutnya (2) adalah persoalan analogi bahasa, mengenai hal ini sebahagian ulama sepakat bahwa analogi (*qiyas*) diperbolehkan hanya pada sisi logika bahasanya saja bukan pada lafadz atau redaksi teks, karena menurut mereka –ulama- masing-masing bahasa mempunyai kedalaman makna yang berbeda-beda. Persoalan yang terakhir (3) adalah pemaknaan atas *al-asma al-syar'iyah*. Ada perbedaan pendapat mengenai soal ini. Menurut al-Baqilani (w.1012 M), bahwa makna teks (al-Qur'an) harus disesuaikan dengan kebudayaan Arab, karena teks tersebut diturunkan dalam tradisi dan bagasa Arab. Sedangkan menurut Mu'tazilah, pada hak-hak tertentu dapat dimaknai dengan pengertian yang lain, karena terkadang ada istilah yang berbeda dengan makna asalnya. Adapun hubungan lafadz dan makna dalam tataran praktisnya adalah berkaitan dengan penafsiran (*kitab*) syara'.

Selain berpegang pada redaksi teks (*lafadz*), pengetahuan bayani juga dapat diperoleh dengan cara menafsirkan makna teks dengan menggunakan metode *qiyas*. Dalam hal ini berkaitan dengan hubungan antara *al-ashl* dan *al-far'*. Menurut al-Jabiri, ada tiga macam posisi dan peran *al-ashl* dalam hubungannya dengan *al-far'*; (1) *al-ashl* sebagai sumber pengetahuan yang didapatkan dengan cara *istimbat*.

(2) *al-ashl* sebagai ‘sandaran’ bagi pengetahuan yang lain yakni dengan menggunakan metode qiyas. (3) *al-ashl* sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan, yakni dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul al-fiqh*, (al-Jabiri, 1991: 186).

Qiyas dalam *ushul al-fiqh*, berarti pengambilan keputusan hukum terhadap suatu masalah yang belum ada ketetapan hukumnya berdasarkan masalah lain yang sudah ada kepastian hukumnya dalam teks (*nash*), karena adanya kesamaan *illah* (sebab). Syarat-syarat qiyas yang harus dipenuhi adalah; (1) adanya *al-ashl* yakni rujukan yang dijadikan ukuran bagi al-far’ dan dianggap sebagai suatu ketetapan teks, (2) adanya *al-far’*, yaitu sesuatu yang dianalogikan kepada *al-ashl* karena tidak adanya ketetapan hukum dari teks terhadapnya, dan (3) adanya *illah*, yaitu sebab atau keadaan tertentu yang dipakai sebagai penetapa dasar (*al-ashl*). Contoh masalah yang populer yang menggunakan metode ini adalah hukum meminum arak atau sake. Dalam hal ini, sake atau arak disebut sebagai *al-far’* karena tidak ada ketentuan yang pasti tentang larangan meminumnya dalam teks (*nash*), kemudian arak ini diqiyaskan dengan khamr sebagai *al-ashl*, karena ketentuan hukumnya ada dalam nash yakni haram, alasannya (*illah*) kedua-duanya sama-sama memabukkan.

Berdasarkan defnisi qiya di atas, al-Jabiri mengidentifikasi adanya tiga aspek metode qiyas untuk mendapatkan pengetahuan. *Pertama*, qiyas dalam kaitannya dengan status dan derajat hukum yang ada dalam *al-ashl* dan *al-far’*. Pada bagian ini terbagi lagi menjadi tiga macam bentuk qiyas; (1) *qiyas al-jali*, yaitu *illah* dari *al-far’* (kasus baru) lebih kuat dari pada *illah* dari *al-ashl* (kasus asal). (2) *qiyas al-musawi*, yaitu *illah* dari kedua kasus, baik *al-ashl* maupun *al-far’*, adalah sebanding atau sama, karena merupakan ketentuan yang dideduksi dengan analogi, dan (3) *qiyas al-kebafi*, yakni *illah* dari *al-far’* kurang jelas apakah bisa dianalogikan pada *al-ashl*. *Kedua*, qiyas yang berkaitan dengan *illah* yang ada pada *al-ashl* dan *al-far’* atau yang menunjukkan ke arah situ. Qiyas ini terbagi menjadi dua; (1) *qiyas al-illah*, yaitu penetapan hukum *al-ashl* pada *al-far’* setelah *istimbat illah* hukum pada asal dan yakin akan adanya *illah* hukum tersebut. (2) *qiyas al-dilalah*, yakni penetapan hukum asal pada *al-far’*, tetapi bukan didasarkan pada *illalal-hukm* melainkan berdasarkan pada *dilalah* yang menunjukkan hal tersebut pada keduanya (*al-ashl* dan *al-far’*). Kalau qiyas jenis pertama banyak digunakan oleh para ahli fiqh, maka jenis qiyas yang kedua sering digunakan oleh para teolog sebagaimana prinsip mereka yang berpegang pada *istidlal bi al-syahid ‘ala al-ghaib*, (al-Jabiri, 1991: 146-147). *Ketiga*, qiyas yang dihubungkan dengan kekuatan (potensi) untuk menyatukan antara *al-ashl* dan *al-far’*.

Mengenai hal ini, al-Ghazali telah membaginya menjadi empat macam; (a) penyatuan antara *al-asbl* dan *al-far'* memunculkan perubahan hukum, (b) penyatuan antara *al-asbl* dan *al-far'* memunculkan perubahan keserasian, (c) penyatuan antara *al-asbl* dan *al-far'* memunculkan keserupaan (*tasybih*), dan (d) penyatuan antara *al-asbl* dan *al-far'* memunculkan ketetapan yang menjauhkan, ini adalah qiyas yang paling lemah, (al-Jabiri, 1991: 147).

Selanjutnya, selain untuk mengungkapkan persoalan-persoalan yang empiris, metode qiyas ini juga digunakan untuk mengungkapkan persoalan-persoalan metafisik. Ada empat macam metode qiyas yang diuraikan al-Jabiri, yakni; (a) menganalogikan yang hadir (*syahid*) kepada yang ghaib berdasarkan kesamaan petunjuk (*dilalah*), (b) menganalogikan yang hadir (*syahid*) kepada yang ghaib berdasarkan kesamaan *illah*, (c) menganalogikan yang hadir (*syahid*) kepada yang ghaib berdasarkan tempat *illah* (*fi ma yarji majra al-illah*), dan (d) menganalogikan yang hadir (*syahid*) kepada yang ghaib berdasarkan pemahaman bahwa yang ghaib mempunyai derajat yang lebih dibandingkan yang empirik, (al-Jabiri, 1991: 156-157).

Adapun posisi akal dalam epistemologi bayani ini hanya menempati kedudukan sekunder yang berfungsi untuk menjelaskan, menegaskan dan membela teks yang ada. Dengan demikian metode ini cenderung bekerja pada tataran teks saja. Dengan kata lain, kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada dataran gramatika, struktur (*nahwu-saraf*) maupun sastra (*balagha; bayan, mani', dan badi*).

Selanjutnya, al-Jabiri memberi tiga catatan penting karakter utama pengetahuan bayani, yaitu: pertama, prinsip *discontinue* (*انفصال*), yang memandang bahwa alam seisinya berdiri sendiri dan tidak berkaitan dengan yang lain, yang akhirnya berimplikasi dalam memahami Tuhan dan ciptaan-Nya, yang memunculkan wacana dekotomi antara ilmu agama dan umum. Kedua, prinsip serbamungkinan (*تجويز*) yang kurang mengindahkan hukum sebab akibat dan tidak tertarik untuk mencari jawaban "mengapa sesuatu itu terjadi atau tidak terjadi?". Dalam wacana kalam prinsip ini dikenal dengan *bila kaifa* bila menghadapi kepelikan masalah transendental. Ketiga, prinsip kedekatan (*مقاربة*) sebagai perimbangan prinsip *infisbal* dan *jajviz* yang didasarkan pada kedekatan dan keserupaan yang akhirnya memunculkan logika analogi-deduksi yang kurang memberikan peluang pendekatan lain.

## b. Epistemologi Bayani dalam Studi Keislaman

Seperti yang telah disebutkan di awal, bahwa sampai saat ini pemikiran Islam sangat didominasi oleh model pemikiran yang bercorak bayani. Pola pikir bayani ini sangat didukung oleh paradigma keilmuan *fiqh*, kalam dan kaidah-kaidah bahasa Arab (seperti *nahwu* dan *sharaf*). Menurut beberapa pemikir Islam, diantaranya Khaled Abu al-Fadl, M. Syahrur, M. Arkoun, juga Amin Abdullah menyatakan bahwa paradigma keilmuan *fiqh* dan kalam mempunyai implikasi yang sangat kaku dalam pranata sosial, dan kurang dapat merespon tantangan serta tuntutan perkembangan zaman, (Abdullah, 2001: 363).

Sebagai contoh kasus misalnya fatwa yang dikeluarkan oleh MUI yang menentang keras usulan untuk membakar ratusan mayat korban bencana Tsunami yang terjadi di Aceh, karena dianggap tidak sesuai dengan syariat Islam tentang tata cara memperlakukan jenazah. Padahal jika dilihat dari aspek kesehatan, virus atau wabah penyakit yang ditimbulkan oleh mayat-mayat tersebut akan mengancam keselamatan orang-orang yang ada disekitarnya, dan ada kemungkinan korban akan terus berjatuh. Dalam hal ini, Khaled Abu al-Fadl yang menyatakan bahwa *fiqh* Islam saat ini tidak lebih dari sekedar sebuah praktek otoritarianisme oleh beberapa golongan yang menganggap dirinya memiliki otoritas untuk menentukan nasib umat. Oleh karena itu, menurut Khaled Abu al-Fadl perlunya membebaskan *fiqh* dari praktek otoriter menjadi rumusan-rumusan yang otoritatif, yaitu dengan cara mengembalikannya pada batasan-batasan metodologi ilmiah, objektif, kritis tanpa ada dominasi dan hegemoni dari orang atau golongan tertentu, (al-Fadl, 2001: 53-54). Dengan demikian, dalam *fiqh*, teks tidak lagi menjadi subjek penafsiran sebagaimana halnya dalam epistemologi bayani, tapi lebih merupakan objek yang ditafsirkan sesuai dengan realitas zaman yang selalu berubah dan kebutuhan umat Islam sendiri.

Selain itu, tradisi atau pola pikir bayani untuk saat ini telah mendapat banyak kritikan. Sebab tradisi berpikir bayani yang tekstual-literalis akan mengalami kesulitan ketika dihadapkan atau didialogkan dengan teks-teks dari agama atau tradisi lain. Ketika berhadapan dengan pembacaan dari agama lain, tradisi berpikir bayani ini cenderung bersikap dogmatis, defensif, apologis dan polemis. Hal demikian wajar terjadi, sebab fungsi dan peran akal manusia tidak lain hanyalah digunakan untuk mengukuhkan dan membenarkan otoritas teks, dalam hal ini adalah al-Qur'an dan hadis. Sedangkan kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh penganut agama tertentu akan sangat berbeda dari kebenaran teks



yang dipahami, diakui dan diyakini oleh penganut agama lain, (Abdullah, 2001: 373).

Epistemologi bayani dapat diskemakan sebagai berikut, (Abdullah, 2001: 280-281);

1	<i>Origin</i> (sumber)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Nash/Teks/Wahyu (otoritas Teks)</li> <li>• <i>Al-Khabar, al-Ijma'</i> (otoritas salaf)</li> <li>• <i>Al-'Ilm al-Tauqifiy</i>.</li> </ul>
2	Metode (Proses dan Prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Ijtihadiyah</i></li> <li>- <i>stimbatyyah/ istintajiyah/ istidlaliyyah/ Qiyas</i></li> <li>• <i>Qiyas (Qiyas al-ghaib 'ala al-shahid)</i>.</li> </ul>
3	<i>Approach</i> (Epistemologi)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lughawiyah</i> (bahasa)</li> <li>- <i>Dalalah Lughawiyah</i></li> </ul>
4	<i>Theoretical Framework</i> (Kerangka Teori)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>al-Asl-al-Far'</i>.</li> <li>- <i>Istimbatyyah</i> (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks).</li> <li>- <i>Qiyas al-'Illah</i> (fiqih)</li> <li>- <i>Qiyas al-Dalalah</i> (kalam)</li> <li>• <i>Al-Lafz-al-Ma'na</i></li> <li>- <i>'Am, Khas, Musytarak, Haqiqat, Majaz, Mubkam, Mufassar, Zahir, Khafi, Musykil, Mujmal, Mutasybih</i>.</li> </ul>
5.	Fungsi dan Peran Akal	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Akal sebagai pengekang/pengatur hawa nafsu.</li> <li>• Justifikasi – repentitif – Taqlidity (penguah kebenaran/otoritas teks)</li> <li>• <i>Al-'Aql qd-Dinny</i>.</li> </ul>
6.	<i>Types Of Argument</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dialektik (<i>jadaliyyah</i>); <i>al-'Uqul al-Mutanafisab</i></li> <li>-Defensif – Apologetik – Polemik - Dogmatik</li> <li>• Pengaruh pola logika Stoia (bukan logika Aristoteles)</li> </ul>
7.	Tolak Ukur Validitas Keilmuan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Keserupaan/kedekatan antara teks atau nash dan realitas.</li> </ul>
8.	Prinsip-prinsip Dasar	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Infisal (Discontinue)</i>=Atomistik</li> <li>• <i>Tajwiz</i> (Keserbabolehan) = Tidak ada hukum kausalitas</li> <li>• <i>Muqarabah</i> (Kedekatan, Keserupaan)</li> <li>-Analogi Deuktif; Qiyas.</li> </ul>
9.	Kelompok Ilmu Pendukung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kalam (teologi)</li> <li>• Fikih (Jurisprudensi)/<i>Fuqaha; Ushuliyyun</i>.</li> <li>• <i>Nahwu (Grammar); Balaghah</i>.</li> </ul>
10.	Hubungan Subyek dan Obyek	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Subjective (Theistic atau Fideistic Subjectivism)</i></li> </ul>

#### D. Epistemologi Burhani

Secara etimologis *al-Burhan* dalam bahasa Arab, adalah argumentasi yang kuat dan jelas (*al-hujjat al-fashilat al-bayyinat*), dalam bahasa Inggris disebut *demonstration*, berasal dari bahasa Latin *demonstration* yang berarti isyarat, sifat, keterangan dan penampakan. Dalam bahasa Prancis, dibedakan antara *demontrer* yang berarti memaparkan sesuatu atau permasalahan secara jelas dan logis terstruktur, dan *monter* yaitu kata kerja yang berarti menunjuk kepada makna isyarat sesuatu secara kongkrit. *Al-burhan* dapat juga diartikan sebagai pembuktian yang jelas (*diciseve proof*) dan keterangan yang jelas, (Syaiikh, 1991: 35). Menurut istilah logika (*al-manthiq*), dengan makna sempit adalah aktivitas intelektual (*dzibniyyat*) yang menentukan salah benarnya suatu masalah (*qadhiyyat*) dengan cara konklusi atau deduksi (*istintaq*). Dalam istilah logika burhani, berarti aktivitas dalam rangka menetapkan proposisi (قضية) melalui metode penyimpulan (استنتاج) dengan mengaitkan satu proposisi dengan proposisi lain yang diperoleh tanpa berfikir panjang yang mebenarkannya terbukti secara aksiomatik.

Apabila membandingkan antara epistemologi burhani dengan dua epistemologi yang lain (*bayani dan irfani*) dalam peradapan Arab Islam, dapat dinyatakan bahwa epistemologi bayani menjadikan kekuasaan teks ijma' dan ijtihad sebagai rujukan dasar dan bertujuan untuk menjadikan gambaran terhadap dunia tunduk kepada aqidah keagamaan. Sedangkan epistemologi irfani menjadikan wilayah (kewalian) atau secara umum penyingkapan sebagai jalan satu-satunya memperoleh pengetahuan dan bertujuan untuk masuk kepada penyatuan kepada Allah. Berbeda dengan itu epistemologi burhani berpegang kepada potensi-potensi pengetahuan manusia yang bersifat alamiah baik yang berupa pengetahuan inderawi, ekstrimental, dan kemampuan rasional dalam memperoleh pengetahuan mengenai alam atau kosmos sebagai suatu kesatuan ataupun satu varian, (Al-Jabiri, 1991: 384).

Epistemologi burhani pada dasarnya bersumber dari Aristoteles dengan formulasi yang khas, akan tetapi ketika masuk kedalam peradapan Islam mempunyai formulasi yang sedikit berbeda sekalipun tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasarnya. Yang demikian itu adalah epistemologi burhani dalam peradapan Islam juga terkait secara langsung atau tidak langsung dengan doktrin-doktrin teologis sehingga bias dikatakan telah tereduksi sedemikian rupa dan mempunyai nuatan ideologis. Dalam perkembangannya pada masa Aristoteles epistemologi burhani

masih murni digunakan untuk konteks alam (*kaun*) akan tetapi dalam Islam digunakan untuk memberikan argumentasi teologis dengan manusia, alam dan Allah sebagai objeknya, (Al-Jabiri, 1991: 385).

Dalam konteks ini kata *burhan* mempunyai pengertian khusus, menunjukkan suatu metode berfikir khusus berdasarkan pandangan dunia (*weltanschauung*) tertentu yang tidak disandarkan pada suatu sistem berfikir selain melalui metode itu sendiri, yaitu sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia yaitu: indera, eksperimen, akal, dan aturan logika, (Al-Jabiri, 1991: 384).

Secara histories, epistemologi *burhani* identik dengan filsafat, yang masuk dalam dunia pemikiran Islam. Namun demikian dalam konteks keilmuan Islam klasik, penyebutan *burhani* hanya ditunjukkan untuk pemikiran filsafat Aristoteles, sehingga pemikiran filsafat Yunani dari filosof selain Aristoteles tidak termasuk dan tidak disebut sebagai nalar *burhani*. Dengan demikian nalar *burhani* disini disandarkan secara keseluruhan pada filsafat Aristoteles.

Masuknya filsafat Aristoteles ke dalam dunia pemikiran Islam diawali dengan penerjemahan-penerjemahan buku-buku Aristoteles pada masa pemerintahan al-Makmun yang menjadi tonggak sejarah pertemuan pemikiran rasional Yunani dengan pemikiran Islam. Dalam hal ini al-Makmun mulai menanamkan akal dalam kebudayaan Arab Islam dan mempertahankannya dengan “rasionalitas keagamaan” untuk menghadapi serangan Gnostisisme, *Gnostisisme* menyerang Islam baik secara politik ataupun keagamaan. Dalam hal ini Islam dibantu oleh filsafat Yunani dan bermaksud membentuk dunia ilmu-ilmu keagamaan rasional. Maka seolah Islam resmi telah menjalin kerjasama dengan pemikiran Yunani untuk menentang *Gnostisisme*, (Al-Jabiri, 2003: 328).

Filosof muslim yang memperkenalkan *burhani* dalam dunia Islam yang pertama kali adalah al-Kindi. Al-Kindi sangat ingin memperkenalkan filsafat dan sains Yunani kepada “sesame pemakai bahasa Arab” dan menentang kaum teologi ortodok yang menolak pengetahuan asing. Namun kaum muslimin ortodok merasa resah dengan pandangan yang meninggikan akal dan banyak argument dari al-Kindi yang tidak di topang oleh bukti-bukti kitab suci, (Seyyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman, (edt), 2003: 210). Namun demikian al-Kindi telah memperkenalkan persoalan baru dalam pemikiran; kesejajaran antara pengetahuan manusia dan Tuhan, dan mewariskan persoalan filsafat sampai sekarang, yaitu: pertama, penciptaan alam semesta, bagaimana terjadinya, kedua, keabadian jiwa, apa artinya dan bagaimana buktinya, ketiga, pengetahuan

Tuhan yang particular, apa ada hubungannya dengan astrology dan bagaimana terjadinya, (Shaleh, 2004: 221).

Jasa al-Kindi lah yang membuat filsafat dan ilmu Yunani dapat diakses dan yang telah membangun pondasi filsafat dalam Islam dari sumber-sumber yang jarang dan sulit, yang sebahagian diantaranya dilanjutkan dan dikembangkan oleh al-Farabi. Salah satu pokok perhatian dalam karya-karya logika al-Farabi, adalah menguraikan sejelas-jelasnya hubungan antara logika filsafat dan tata bahasa umum. Realitas histories masuknya filsafat ke dalam bahasa Arab dari suatu bahasa dan budaya asing, masuknya bahasa Yunani kuno, dan munculnya kesulitan akibat kebutuhan untuk menciptakan kosakata filsafat dalam bahasa Arab. Di samping itu, focus kebahasaan dari sebahagian besar logika Aristotelian menciptakan konflik territorial dengan para praktisi ilmu tata bahasa Arab asli setempat yang berupaya mengkompromikan bahasa Yunani dengan bahasa Arab, (Seyyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman, 2003: 210).

Sumber pengetahuan dalam epistemologi burhani berbeda dengan sumber epistemologi bayani yang menjadikan teks wahyu sebagai titik tolaknya. Dalam epistemologi burhani yang dijadikan sebagai sumber pengetahuan adalah realitas objektif yang ada diluar manusia. Realitas tersebut mencakup realitas alamiah, realitas social, realitas kemanusiaan dan bahkan juga realitas psikologis. Semua itu dalam epistemologi dianggap sebagai sesuatu yang riil atau nyata. Terkait dengan realitas alamiah, (material) epistemologi burhani mengakui prinsip *ats-stabit al-muththaridah* (sesuatu yang tetap dan ada secara kontinu). Prinsip inilah yang memungkinkan dalam tradisi burhani dikembangkan riset-riset ilmiah dalam bidang fisika dan lain sebagainya. Demikian juga dengan realitas-realitas yang lain, (Al-Jabiri, 1991: 384).

Dalam epistemologi burhani, realitas tidak dianggap hanya sekedar konstruksi ide atau pikiran, sebagaimana dalam pandangan kaum idealis, yang banyak dianut oleh tokoh-tokoh Islam yang terpengaruh oleh pandangan-pandangan atau konsep-konsep Plato dan Plotinus. Pengakuan terhadap watak realitas sebagai sesuatu yang nyata atau riil inilah yang kemudian mendorong untuk melakukan eksplorasi dan pengungkapan lebih jauh terhadap hukum-hukum yang mengaturnya. Sebagaimana telah disebutkan, dalam epistemologi burhani fenomena alamiah tidak dibedakan dengan fenomena social, budaya dan bahkan juga fenomena psikis yang kesemuanya dianggap sebagai sesuatu yang riil dan nyata sehingga bisa di eksplorasi secara ilmiah dan objektif.

Tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa kemunculan ilmu-ilmu saintifik baik ilmu alam, social, dan humaniora adalah hasil dari epistemologi burhani ini. Kemajuan yang dicapai oleh ilmu pengetahuan Barat-modern adalah karena mengembangkan epistemologi demonstrative (burhani) dari Aristoteles. Jika dalam dunia Islam tidak mencapai perkembangan ilmu pengetahuan sebagaimana Barat-modern adalah karena tidak berkembangnya epistemologi *demonstratif* atau *burhani* ini. Dalam peradapan Islam, posisi epistemologi *demonstrative* ini justru digantikan oleh epistemologi bayani (*rethorical*).

Dalam sistem epistemologi burhani subjek dan objek diakui mempunyai eksistensi yang mandiri dan terpisah satu dengan yang lainnya. Subjek yang dalam hal ini adalah manusia dengan segala potensi yang dimilikinya mempunyai jarak dengan objek (realitas yang diamati). Sedangkan realitas yang disini dijadikan sebagai objek adalah wujud yang mempunyai struktur, bentuk dan hukum-hukum yang inheren dalam dirinya, (Al-Jabiri, 1991: 399). Fungsi dan tugas subjek dalam hal ini adalah untuk mengetahui dan mengungkap struktur dan hukum-hukumnya melalui proses abstraksi rasional (*tajarrud, ta'aqqul*). Abstraksi ini adalah proses internalisasi objek (hukum-hukumnya) ke dalam pikiran yang secara bertahap menggunakan perangkat-perangkat inderawi yang kemudian dilanjutkan dengan menggunakan kemampuan rasional.

Logika yang digunakan adalah induktif dan deduktif yaitu dengan berangkat dari fenomena untuk kemudian melakukan abstraksi rasional terhadapnya dan dilanjutkan dengan menerapkan prinsip-prinsip umum yang di dapatkan dari hasil abstraksi tersebut untuk memahami realitas yang lain. Dalam upaya untuk memahami sebuah objek, epistemologi burhani mendasarkan diri pada prinsip kausalitas, yaitu pengakuan akan adanya hubungan sebab akibat dari berbagai fenomena yang ada. Hubungan sebab akibat ini bersifat tetap, laten dan tidak berubah sehingga dapat diejawantahkan dalam rumusan yang bersifat pasti, (Al-Jabiri, 1991: 398).

Ini berbeda dengan epistemologi bayani yang berangkat dari teks untuk kemudian memproduksi makna yang sebanyak-banyaknya dari teks tersebut yang tidak jarang kurang menyentuh kepada realitas. Karena epistemologi bayani mendarakan diri pada otoritas teka maka pengetahuan yang dihasilkannya adalah pengetahuan yang melangit dalam artian tidak mengakar pada realitas. Berbeda dengan epistemologi demonstrative (*burhani*) karena bersumber dari realitas maka pengetahuan yang dihasilkan juga adalah pengetahuan yang realistik dan men gakar pada realitas.

Terkait standar evaluasi pengetahuan, maka jika kebenaran pengetahuan yang dihasilkan dari epistemologi bayani diukur dengan sejauh mana kesesuaiannya dengan makna teks dan mengabaikan evaluasi logis dan empiris, maka epistemologi burhani menggunakan parameter koherensi dan korespondensi. Sebagaimana diketahui koherensi adalah evaluasi kebenaran dengan melihat sejauh mana sebuah argument atau pernyataan mempunyai koherensi logis dengan premis-premis pengetahuan yang sudah diakui kebenaran. Dengan teori korespondensi ini pengetahuan-pengetahuan diuji validitas kebenarannya secara logis untuk pertama kali untuk selanjutnya diuji secara empirik dengan melihat sejauh mana kesimpulan-kesimpulan logis tersebut mempunyai korespondensi atau kesesuaian dengan kenyataan empirik di dunia objektif, (Abdullah, 2001: 379).

Dalam pendekatan epistemologi burhani tidak terlepas dari konteks, makna dan kata, serta silogisme demonstratif. Polemik antara makna dan kata telah membawa dampak yang luas dalam pemikiran epistemologi. Inti yang dipermasalahkan secara giologis adalah mana yang lebih dahulu muncul antara keduanya, (Leamen, 1989: 12). *Burhaniyyun* yang bertolak dari pola fikir filsafat, memandang bahwa hakikat sebenarnya adalah universal yang menempatkan makna pada posisi otoritas, sedangkan bahasa hanya sebagai penegasan ekspresinya. Jadi setiap burhani berpola dari nalar, dan nalar bermula dari proses abstraksi yang bersifat akali terhadap realitas sehingga muncul makna dan makna butuh aktualisasi yang bisa dipahami dan dimengerti.

Kata adalah alat komunikasi dan sarana berfikir, disamping sebagai simbol pernyataan makna. Secara struktural proses yang dimaksud di atas adalah; proses eksperimentasi yakni pengamatan terhadap realitas. Proses abstraksi yaitu terjadinya gambaran atas realita dalam pemikiran dan proses ekspresi yaitu pengungkapan realitas yang dimaksud dalam kata-kata.

Konteks yang kedua dalam epistemologi burhani adalah silogisme demonstratif. Silogisme berasal dari bahasa Yunani "sillogismos", bentukan dari kata "sullegein" yang berarti mengumpulkan dan menunjuk pada kelompok, penghitungan dan penarikan kesimpulan. Kata tersebut diterjemahkan dalam bahasa Arab menjadi "Qiyas" dan tepatnya adalah "qiyas jami'" yang karakternya mengumpulkan dua posisi yang kemudia disebut dengan premis, lalu dirumuskan hubungannya dengan bantuan terminus medius atau term tengah untuk menuju sebuah konklusi yang menyakinkan. Aplikasi dari bentukan silogisme ini harus melewati

tiga tahapan yaitu; tahap pengertian (معقولات), tahap pernyataan (عبارات), dan tahap penalaran (تحليلات).

Tahapan pengertian merupakan proses yang letaknya dalam pemikiran sehingga terjadi pengabstraksian, yaitu aktivitas berfikir atas realitas hasil dari pengalaman, pengindraan dan penalaran untuk mendapat gambaran untuk mendapatkan suatu pengertian, maka perbuatan pernyataan harus mempertimbangkan alfad al-khamsah yang disebut dengan lima konsep universal yang terdiri dari spises (نوع) yakni konsep universal yang mengandung pengertian yang sama hakikatnya, genus (جنس) yaitu konsep universal yang mengandung satu pengertian tetapi hakikatnya berbeda. Differensia (فصل) yaitu sifat yang membedakan secara mutlak, propium (خاص) yang dimiliki oleh benda tetapi hilangnya sifat umum yang bisa diterapkan pada semua benda. Tahapan penalaran ini dilakukan dengan perangkat silogisme, dan silogisme harus terdiri dari dua proposisi yang premis mayor untuk premis pertama dan premis minor untuk yang kedua, keduanya saling berhubungan dan darinya ditarik kesimpulan, (Al-Jabiri, 1991: 433).

Dalam perspektif logika, kebenaran yang dihasilkan pola pikir burhani terhadap keadaan dengan teori kebenaran koherensi atau konsistensi, dengan kata lain bahwa kebenaran ditegakkan atas dasar hubungan antara putusan baru dengan keputusan lain yang telah ada dan diakui kebenarannya, sehingga kebenaran identik dengan konsistensi, kecocokan dan saling berhubungan secara sistematis. Burhani dengan metode demonstratif dikenal sebagai wahana para filosof dan *mantiqiyah* oleh karena itu mereka itu disebut dengan *ashab al-'aql wa al-fikr*, (Quispelt, 1987: 566).

Dengan mengandalkan kekuatan olah rasio, burhani telah berjasa mengembangkan pemikiran filsafat Islam. juga telah membantu perkembangan epistemologi lain, seperti bayani lewat pemikiran fiqh seperti yang dilakukan oleh al-Ghazali lewat *al-Mustashfa fi 'ulum al-fiqh*, dan membantu metode irfani yang terjadi pada Ibn Arabi lewat uraiannya tentang wahdat al-wujud. Ia bahkan masih merupakan penopang utama bagi epistemologi berikutnya, isyraqiyah dan al-hikmah al-muta'aliyah. Aristoteles pernah menyatakan, burhani bisa menyusun (mengembangkan) metode dan pemikiran lain tapi ia tidak bisa disusun dari metode dan faktor lain.

Namun, itu bukan berarti burhani benar-benar sempurna tanpa ada kelemahan. Ada beberapa kelemahan untuk epistemologi burhani, di antaranya: *pertama*, prinsip silogisme burhani yang

diambil dari Aristoteles yang lebih mengutamakan sesuatu yang rasional dan kebenaran empiris, secara tidak langsung berarti telah menyederhanakan dan bahkan membatasi keberagaman serta keluasan realitas. Kenyataannya, realitas tidak hanya pada apa yang konkret, yang tertangkap oleh indera, tetapi ada juga realitas yang di luar itu, seperti jiwa dan konsep mental. Artinya, di sini ada kebenaran-kebenaran lain yang tidak bisa didekati dengan silogisme. *Kedua*, silogisme tidak bisa menjelaskan atau menyimpulkan eksistensi empiris di luar pikiran seperti soal warna, rasa, bau dan bayangan. *Ketiga*, prinsip logika burhani yang menyatakan bahwa atribut sesuatu harus didefinisikan oleh atribut yang lain akan mengiring pada proses tanpa akhir, ad infinitum. Itu berarti tidak akan ada absurditas yang bisa diketahui, (Shaleh, 2004: 230-232).

Epistemologi burhani dapat kita skemakan dengan sepuluh pokok pembahasan untuk melihat sebuah epistemologi, yaitu, (Abdullah, 2001: 382):

1	Origin (Sumber)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Realitas/ <i>al-waqi'</i> (alam, sosial, humanitas).</li> <li>- <i>Al-'Ilm Al-Husbuli</i>.</li> </ul>
2	Metode (Proses dan Prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Abstraksi (<i>Al-Maujudah al-Bari'ah min Al-Madah</i>).</li> <li>- <i>Bahsiyah, Tablilyah-Tarkibiyah, Naqdiyah (al-Mubkamah Al-'Aqliyah)</i></li> </ul>
3	Approach (Pendekatan)	Filosofis-Saintifik
4	Theoretical Frame Work (Kerangka Teori)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>At-Tasawwurat Al-Tasbidiq, Al-Had Al-Burhan</i>.</li> <li>- Premis-premis Logika (<i>Al-Mantiq</i>).</li> <li>- Silogisme (2 premis + konklusi)</li> <li>A=B</li> <li><u>B=C</u></li> <li>A=C</li> <li>- <i>Tablil Al-Anasir Al-Asasiyah li tu'ida bina'abu bi syaklin yubarrizu ma huwa jauhariyun fibi</i>.</li> <li>- <i>Kully-Juz' I-Jauhar-Arad</i>.</li> </ul>
5	Fungsi dan Peran Akal	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hauristik-Analitik-Kritis (<i>Al-Mu'anah Al-Muakbadah Wa Ijalab An-Nadzr</i>).</li> <li>- <i>Idrak As-Sabab wa al-Mussabab</i>.</li> <li>- <i>Al-'Aql Al-Kaunaty</i>.</li> </ul>
6	Types of Argument	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Demonstratif (Eksploratif-Peripikatif-Eksplanatif) Pengaruh Pola Logika Aristoteles dan Logika Keilmuan pada umumnya</li> </ul>



7	Tolak Ukur Validitas Keilmuan	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Korespondensi (hubungan antara akal dan alam).</li> <li>- Koherensi (konsistensi logika).</li> <li>- Pragmatik (<i>Fallibility of knowledge</i>).</li> </ul>
8	Prinsip-prinsip Dasar	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Idrak al-Asbab</i> (<i>Nizam as sababiyah at-tsabii</i>) prinsip kausalitas.</li> <li>- <i>Al-Hatmiyah</i> (Kepastian, <i>Certainty</i>).</li> <li>- <i>Al-Muthabaqah baina Al-'Aql wa An-Nazam Al-Thabi'ah</i>.</li> </ul>
9	Kelompok Ilmu-ilmu Pendukung	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Falasifah (Fakkar/Scholars)</li> <li>- Ilmuan (alam, sosial, humanitas).</li> </ul>
10	Hubungan Subjek dan Objek	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Objektive (<i>An-Nazrah Al-Maudlu'iyah</i>).</li> <li>- <i>Objektive Rationalism</i> (Terpisah antara Subjek dan Objek).</li> </ul>

### E. Epistemologi Irfani

Kata *irfan* dalam bahasa Arab merupakan masdar dari kata “*arafu*” yang semakna dengan ma’rifah. Dalam kamus *Lisan al-Arab*, *al-irfan* diartikan dengan *al-ilmu*. Oleh kaum sufi, kata *irfan* dipergunakan untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang tertinggi, yang dihadirkan dalam qalbu dengan cara *kasyaf* atau ilham. Tetapi istilah ini tidak berkembang penggunaannya dalam dunia *sufi* kecuali pada masa-masa kekinian saja. Tetapi istilah disepadankannya ma’rifat di kalangan *sufi* diartikan sebagai pengetahuan langsung tentang Tuhan berdasarkan wahyu atau petunjuk Tuhan, bukan hasil dari proses atau buah dari proses mental, tetapi sepenuhnya amat tergantung pada kehendak dan karunia Tuhan, yang akan memberinya karunia dari-Nya, dan Tuhan memang sudah menciptakan manusia dengan kapasitas untuk menerimanya. Inilah sinar Ilahi yang menyinari ke dalam hati manusia dan melimpahi bagian tubuh dengan berkas cahaya yang menyilaukan, (A. Nicholson, 1987: 68).

Di sisi lain, kata *irfan* berakar dari bahasa Yunani yaitu "gnosis" yang berarti ma'rifat, al-ilm dan al-hikmah. Di Eropa, pengetahuan irfani ini dipandang sebagai suatu gerakan agama (*gnosticism*) yang heretik, menyimpang dan muncul dari dalam agama Kristen. Bahkan menurut kajian modern, terutama oleh para ahli-ahli sejarah agama-agama di Eropa, gnosticisim tidak hanya merupakan gerakan yang berhubungan dengan agama Kristen saja, melainkan juga sebagai fenomena umum yang dikenal dalam tiga agama samawi (Islam, Kristen dan Yahudi). Dengan demikian, makna gnosis, harus dibedakan dengan gnosticisim. Sebab gnosis lebih tepat dipandang sebagai pengetahuan orang tertentu. Sedangkan gnosticisim merupakan aliran yang mengklaim dirinya

sebagai gerakan keagamaan yang dibangun atas dasar suatu pengetahuan yang lebih tinggi dari pengetahuan aqliyah (rasional), pengetahuan yang bersifat esoteric yang tidak hanya berkaitan dengan prihal agama semata, melainkan juga dengan segala sesuatu yang bersifat rahasia dan samar, seperti sihir, astronomi, kimia dan sebagainya, (Al-Jabiri, 1991: 253).

#### **a. Perkembangan Epistemologi Irfani**

Dari perbedaan sumberkata di atas menimbulkan perbedaan pendapat tentang asal sumber irfani. Terdapat empat pendapat asal sumber irfani, yaitu; Persia dan Majusi, Kristen, India, dan Yunani. *Pertama*, menganggap bahwa irfan Islam berasal dari sumber Persia dan Majusi, seperti yang disampaikan Dozy dan Thoulk. Alasannya, sejumlah besar orang-orang Majusi di Iran utara tetap memeluk agama mereka setelah penaklukan Islam dan banyak tokoh sufi yang berasal dari daerah Khurasan. Disamping itu, sebagian pendiri aliran-aliran sufi berasal dari kelompok orang Majusi, seperti Ma`ruf al-Kharki dan Bayazid Busthami. *Kedua*, irfan berasal dari sumber-sumber Kristen, seperti dikatakan Von Kramer, Ignaz Goldziher, Nicholson, Asin Palacios dan O'leary. Alasannya, (1) adanya interaksi antara orang-orang Arab dan kaum Nasrani pada masa jahiliyah maupun zaman Islam. (2) adanya segi-segi kesamaan antara kehidupan para Sufis, dalam soal ajaran, tata cara melatih jiwa (*riyadlah*) dan mengasingkan diri (*khalwat*), dengan kehidupan Yesus dan ajarannya, juga dengan para rahib dalam soal pakaian dan cara bersembahyang. Ketiga, irfan ditimba dari India, seperti pendapat Horten dan Hartman. Alasannya, (1) kemunculan dan penyebaran irfan (tasawuf) pertama kali adalah di Khurasan, (2) kebanyakan dari para sufi angkatan pertama bukan dari kalangan Arab, seperti Ibrahim ibn Adham, Syaqiq al-Balkh dan Yahya ibn Muadz. (3) Pada masa sebelum Islam, Turkistan adalah pusat agama dan kebudayaan Timur serta Barat. Mereka memberi warna mistisisme lama ketika memeluk Islam. (4) Konsep dan metode tasauf seperti keluasan hati dan pemakaian tasbih adalah praktek-praktek dari India, (Al-Jabiri, 1991: 195).

*Keempat*, irfan berasal dari sumber-sumber Yunani, khususnya neo-platonisme dan Hermes, seperti disampaikan O'leary dan Nicholson. Alasannya, "Theologi Aristoteles" yang merupakan paduan antara sistemP orphiry danProcl us telah dikenal baik dalam filsafat Islam. Kenyataannya, Dzun al-Nun al-Misri, seorang tokoh sufisme dikenal sebagai filosof dan pengikut sains hellenistik, (Nicholson, 1998: 10-11 dan Taftazani, 1985: 29-30). Jabiri agaknya termasuk kelompok ini. Menurutnya, irfan diadopsi dari ajaran

Hermes, sedang pengambilan dari teks-teks al-Qur`an lebih dikarenakan tendensi politik. identik dengan konsep Hermes tentang mi`raj, yakni kenaikan jiwa manusia setelah berpisah dengan raga untuk menyatu dengan Tuhan. Memang ada katam aqâm at dalam al-Qur`an tetapi dimaksudkan sebagai ungkapan tentang pelaksanaan hak-hak Tuhan dengan segenap usaha dan niat yang benar, bukan dalam arti tingkatan atau tahapan seperti dalam istilah al-Hujwiri, (Shaleh, 2004: 196).

Persoalannya, benarkah irfan berasal dari sumber luar Islam? Benarkah Islam sendiri tidak mempunyai ajaran soal irfan? Menurut Nicholson, (Nicholson, 1998: 7-8) irfan atau sufisme adalah sesuatu yang rumit dan kompleks, sehingga tidak bisa dikemukakan jawaban sederhana atau berdasarkan satu aspek tentang asal-usulnya. Berdasarkan landasan ini kita mencoba melihat asal dan sumber irfan. Pendapat pertama, bahwa irfan berasal dari sumber Persia dan Majusi, jelas tidak mempunyai dasar pijakan yang kokoh. (1) Perkembangan irfan dan sufisme tidak sekedar upaya Ma`ruf al-Kharki dan Bayazid Busthami. Banyak tokoh Sufis Arab yang hidup di Mesir, Syiria dan Baghdad, seperti Dzun al-Nun al-Misri, Abd al-Qadir Jilani, ibn Arabi, Umar ibn Faridl, dan Ibn Athaillah al-Ikandari. Mereka bahkan tokoh yang memberi pengaruh besar bagi perkembangan irfan dikemudian hari. (2) Kemunculan Ma`ruf al-Kharki dan Bayazid Busthami adalah setelah zaman Rasul, para sahabat dan angkatan pertama kaum sufisme. Ini berarti mengabaikan sama sekali pengaruh kehidupan Rasul, para sahabat dan tokoh pertama angkatan sufisme, seperti Hasan al-Basri, Malik ibn Dinar, Rabiah al-Adawiyah dan Ibrahim ibn Adham, (Shaleh, 2004: 197).

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

ketiga, irfan dari sumber India. Tidak berbeda dengan pertama, pendapat ini bahkan lebih tidak bisa diterima nalar. Tidak ada bukti konkrit yang menunjukkan bahwa kaum sufis mengetahui doktrin dan latihan ruhani kaum Hindu kecuali pada Abd al-Haqq ibn Sab`in (w. 1270 M), yang menuliskan *Ris`alah al-Nuriyah*. Disana ada bentuk pujian yang dikutip dari kalangan Hindu.<sup>12</sup> Tapi ini tidak ada artinya, karena sufisme dan irfan telah terpancang kuat lebih dari 6 abad sebelumnya. Kaum orientalis sendiri, seperti Nicholson, O`leary dan E.G. Browne menolak pendapat tersebut, (Shaleh, 2004: 197).

Pendapat keempat, irfan dari Yunani, Neo-platonis atau Hermes. Tidak diingkari adanya pengaruh Yunani terhadap irfan. Pemikiran iluminasi dan wujud tunggal Plotinus berpengaruh pada beberapa tokoh sufi, seperti Suhrawardi, Ibn Arabi, ibn Farid, Abd Karim al-Jillidan lainnya. Namun, menurut Taftazani,<sup>14</sup> hal itu bukan berarti semua tasawuf atau irfan Islam mesti bersumber dari Yunani. Sebab, sikap angkatan pertama kaum sufi terhadap filsafat Yunani berbeda dengan kaum teolog dan filosof abad-abad berikutnya. Para sufi tidak membuka diri terhadap filsafat Yunani kecuali periode akhir, yakni ketika mereka dengan sengaja berusaha mengkompromikan intuisinya dengan wawasan intelektualnya, setelah masuk abad keenam hijriyah. Dengan demikian, irfan sesungguhnya berasal dari sumber Islam sendiri, tetapi dalam perkembangannya kemudian dipengaruhi oleh faktor luar, Yunani, Kristen, Hindu atau yang lain. Beberapa tokoh orientalis seperti Nicholson, Louis Massignon, Spencer Trimingham, juga menyatakan hal yang sama tentang sumber asal irfan atau sufisme Islam, (Shaleh, 2004: 197).

#### **b. Sumber *Irfan***

Sarana ma`rifat seorang sufi adalah qalb, bukan perasaan atau pun akal budi (nalar). Yang dimaksud dengan kalbu di sini bukanlah bagian tubuh secara fisik, yang terletak pada bagian diri dada manusia, tetapi merupakan percikan rohaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia, terkadang ia berkaitan dengan segumpal daging hati manusia, namun sejauh ini daya nalar manusia belum mampu memahami kaitan keduanya, (al-Taftazani, 1985: 171).

*Qalb* menurut al-Ghazali bagaikan cermin sementara ilmu adalah pantulan gambar realitas yang terdapat di dalamnya. Jika cermin tidak bening maka tidak dapat memantulkan realitas-realitas ilmu dan yang membuat cermin kalbu tidak bening adalah hawa nafsu tubuh. Ketaatan kepada Allah dan keterpalingan dari tuntutan

hawa nafsu itulah yang membuat kalbu menjadi bening dan cermelang. Oleh karena itu al-Ghazali mengatakan bahwa jalan menuju Allah itu harus ditempuh dengan tiga tahap, yaitu: penyucian hati (*via Purgative*), konsentrasi dalam zikir kepada Allah (*via contemplative*) dan fana fi Allah (*kasyaf, via illuminative*), (Simuh, 1996: 41).

Lebih lanjut Harun Nasution menjelaskan bahwa alat untuk memperoleh ma'rifat oleh kaum sufi dalam berhubungan dengan Tuhan, yakni qalb untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, ruh untuk mencintai Tuhan dan sir untuk melihat Tuhan, yang keadaan sir lebih halus dari ruh dan ruh lebih halus dari kalbu. Sedangkan perbedaan kalbu dengan akal ialah akaltidak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan, sementara kalbu bisa mengetahui hakikat dari segala yang ada dan jika dilimpahi cahaya bisa mengetahui rahasia-rahasia-Nya, (Nasution, 1973: 77).

### **c. Metode Irfani**

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas teks seperti bayani, juga tidak atas rasio seperti burhani, tetapi padak asyf, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks atau keruntutan logika, tetapi dengan olah ruhani, dimana dengan kesucian hati, Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Dari situ kemudian dikonsep atau masuk dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain. Dengan demikian, sebagaimana disampaikan Suhrawardi, secara metodologis, pengetahuan ruhani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, baik dengan lisan atau tulisan, (Shaleh, 2004: 204).

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

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

sendiri (musyâhadah) sebagai objek yang diketahui. Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, karena bukan objek eksternal, keduanya bukan sesuatu yang berbeda tetapi merupakan eksistensi yang sama, sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri, begitu pula sebaliknya (ittihâd). Sedemikian rupa, sehingga dalam perspektif epistemologis, pengetahuan irfani ini tidak diperoleh melalui representasi atau data-data indera apapun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum pengetahuan ini. Pengetahuan ini justru terbentuk melalui univikasi eksistensial yang oleh Mehdi Yazdi disebut 'ilmu huduri' atau pengetahuan yang swaobjek (*self-object-knowledge*), atau jika dalam teori permainan bahasa (language game) Wittgenstein, pengetahuan irfani ini tidak lain adalah bahasa 'wujud' itu sendiri, (Shaleh, 2004: 207).

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

1. pengetahuan tak terkatakan,
2. pengetahuan irfan atau mistisisme,
3. pengetahuan metasisisme yang terbagi dalam dua bagian; *pertama*, oleh orang ketiga tetapi masih dalam satu tradisi dengan yang bersangkutan (orang Islam menjelaskan pengalaman mistik orang Islam yang lain). *Kedua*, oleh orang ketiga dan dari tradisi yang berbeda (orang Islam menjadi pengalaman mistik dari tokoh mistik non-muslim).

Epistemologi irfani dapat kita skemakan dengan sepuluh pokok pembahasan untuk melihat sebuah epistemologi, yaitu, (Abdullah, 2001: 380-381):

1.	<i>Original</i> (Sumber)	- <i>Experience</i> a. <i>Al-Ru'yah al-musyirah</i> b. <i>Direct Experience; al-Ilm al-Huduri</i> c. <i>Preverbal; Prelogical Knowledge</i>
2.	Metode (Proses dan Prosedur)	a. <i>Al-Dzauqiyah (al-Tajribah al-Batiniiyyah)</i> b. <i>Al-Riyadah; al-Mujadah; al-Kasyfiyyah; al-Isra'iqiyah; al-laduniyyah; penghayatan batin/ tasawuf.</i>

3.	<i>Approach</i> (Epistemologi)	a. Psiko-Gnosis; <i>Intuitif, Dzauq (Qalb) - al-La'aqlaniyyah</i>
4.	<i>Theoretical Framework</i> (Kerangka Teori)	a. Zahir – Batin b. Tanzil – Ta'wil <i>Nubuwwah</i> – wilayah c. <i>Haqiqi – Maja'zi</i>
5.	Fungsi Dan Perang Akal	a. Partisipatif - <i>al-Hads wa al-Wij</i> - Bila Wasilah; Bila Hijab
6.	<i>Types Of Argument</i>	- <i>Atifyyah-Wijdaniyyah</i> - <i>Spirituality</i> (Esoterik)
7.	Tolok ukur Validitas Keilmuan	- <i>Universal Reciprocity</i> - Empati - Simpati - <i>Understanding Others</i>
8.	Prinsip-prinsip Dasar	a. <i>Al-Ma'rifah</i> b. <i>Al-Ittibad/ Al-Fana (al-Insan yadzubu fi al-Allah); al-Insan (Patikular) yadzubu fi al-nas (universal)</i> c. <i>Al-hulul (Allahu nafsubu yaghzu al-nafs al-insaniyyah fa yabullah fiba wa tahawalu al-insanu hina indzi ila kaini jadidin)</i>
9.	Kelompok ilmuan Pendukung	a. <i>Al-mutasawwifab</i> b. <i>Ashab al-Irfan/ Marifah (esoteric)</i> c. <i>Hermes/ Arifun.</i>
10.	Hubungan subjek Dan objek	a. <i>Intersubjektive</i> b. <i>Wibdatul al-wujud (Unity In Difference; Unity In Multiflity)</i> - <i>Ittibad al-Arif wa al-Ma'rif (Lintas Ruang dan Waktu); Ittibad al-aql, al-aqil wa al-ma'qul.</i>

#### d. Ilmu Hudhuri

Epistemologi irfani merupakan bagian dari bangunan epistemologi Islam yang sering diidentikan dengan ilmu hudhuri, israq atau pengetahuan intuitif. Ilmu hudhuri lahir dari tradisi filsafat iluminasi (*al-Hikmah al-Isyraqiyyah*) yang didirikan oleh Syihab al-Din as-Surahwardi yang disebut sebagai guru Iluminasi (Nasr, 2003: 544), suatu sebutan bagi posisinya yang lazim bagi filsafat yang berbeda dengan mazhab paripatetik, (Pasaribu, 2003: 245). Walaupun sebenarnya filsafat iluminasi sudah mulai dipikirkan oleh para filosof paripatetik atas kegelisahan Ibnu Sina yang ingin mengembangkan sebuah filsafat yang orisinal dan personal tentang "emanasi" (*qaidab al-wahid*), dengan memadukan elemen-elemen ketimuran. Namun, "*Hikmah Masyiqiyyah*", (Yazdi, 2003: 35) (*Oriental Wisdom*) itu melekat pada diri Surahwardi, (Yazdi, 2003: 34).

Kisah munculnya Aristoteles dalam mimpi Surahwardi juga disebut sebagai embrio munculnya konsep pengetahuan ilmu hudluri dari Surahwardi itu. Aristoteles muncul untuk menjawab kegelisahan Surahwardi mengenai "bagaimana seharusnya sebuah pengetahuan diperoleh? Aristoteles kemudian menjawabnya, "kembalilah kepada jiwa (atau diri) Anda". "Pengetahuan tentang diri sendiri" ini kemudian berakhir pada kesadaran akan esensi diri yang adalah jalan pengetahuan yang disebut pengetahuan dengan kehadiran, (Yazdi, 2003: 50). Jadi menurut Surahwardi, pengetahuan dapat diperoleh dengan terlebih dahulu subjek menyadari tentang kediri-annya (*ana'iyya*) dan menjalin hubungan langsung (*fushul*) dengan objeknya (*al-syai' al-hadlir*), (Muslih, 2005: 201). Dengan demikian baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir dalam diri seseorang.

Tradisi ini mencapai puncaknya ketika Shadr ad-Din asy-Syirazi (1572-1641) atau lebih dikenal dengan panggilan Mulla Sandra, filosof terbesar Persia Modern, menelurkan "sintesis"-nya yang menakjubkan. Ia memang tidak berguru langsung kepada Surahwardi, tapi ia banyak mengkaji dari karyanya dan berguru kepada Mir. Damad dan Mir Abu al-Qasim Findereski, (Yazdi, 2003: 51). Kemudian tradisi *Iyyraqi*, berkembang di Iran dan sampai pada Mehdi Ha'iri Yazdi (Yazdi, 1996: 10) yang berusaha memberikan respon Islami terhadap tren analitis Barat dalam filafat kontemporer.

Dalam menjelaskan hakekat ilmu hudluri ini, mula-mula Mehdi mengingatkan bahwa ada dua jenis pengetahuan, yang satu sama lainnya memang berbeda. *Pertama*, pengetahuan dengan kehadiran (ilmu hudluri) dan *kedua*, pengetahuan dengan korespondensi, (Yazdi, 1996: 75). Pengetahuan dengan kehadiran adalah jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri, sehingga seluruh anatomi gagasan tersebut benar, tanpa implikasi apapun terhadap acuan objektif eksternal, (Yazdi, 1996: 81). Hubungan pengetahuan ini bersifat swaobjektif, tanpa hubungan apapun dengan objek eksternal. Dalam ilmu hudluri, jenis objek yang esensial dan bersifat imanen dalam pikiran subjek yang mengetahui, mutlak bersatu dengan objek-objek subjektif. Jadi pengetahuan dengan kehadiran atau disebut dengan ilmu hudluri merupakan pengetahuan yang langsung ada pada diri seseorang, seperti sakit, senang, susah.

### **1. Metode Ilmu Hudluri**

Dalam ilmu *hudluri* oleh Mehdi tidak secara langsung disebutkan metodenya, namun dalam aplikasinya dapat dikenali metodenya, antara lain: pengetahuan tentang diri, dan kesatuan mistik. *Pertama*, pengetahuan tentang diri, yang disebut Mehdi



sebagai metode utama ilmu *budluri*, ia mengikuti pendapat Suhrawardi bahwa dalam alur perjalanan pengetahuannya, manusia sesungguhnya harus melakukan penyelidikan ke dalam kesadaran akan dirinya, kemudian berlanjut kepada dunia eksternal. Jiwa seseorang yang menyadari realitasnya sendiri bukan berarti bahwa kesadaran tersebut telah datang melalui respresentasi, (Yazdi, 1996: 159).

Ada dua cara pembuktian bahwa seseorang benar-benar sadar akan dirinya. Pertama, mengetahui sesuatu selain dirinya, seperti ketika orang mengungkapkan pengetahuannya dengan “aku mengetahui objek x”. Kedua, dengan mengetahui diri sendiri secara langsung, ketika seseorang merenungi dirinya sendiri dan menampilkan pengetahuan tentang dirinya dengan pernyataan “aku mengetahui diriku”. Sampai tingkat ini, subjek yang mengetahui sadar akan dirinya sendiri, dalam kasus pertama melalui penisbatan dan dalam kasus kedua melalui perenungan.

*Kedua*, kesatuan mistik. Pengalaman seperti ini menurut Mehdi memang diperlukan. Alasannya, dalam hidup ini sesungguhnya realitas “keakuan” selalu terkait dengan “kediaan”. “Keakuan” selalu berkonflik dengan “kediaan” yang berupa kemejemukan objek-objek material yang menyebabkan “keakuan” melangkah begitu jauh hingga mengobjektifkan dirinya sendiri dalam pengertian “yang lain” atau “kediaan” itu, untuk melakukan penilaian dan pernyataan tentang dirinya sendiri. Tetapi karena dorongan alamiah dan materialistik yang bersifat majemuk ini tidak bisa mempunyai dampak terhadap kebenaran eksistensial “keakuan”, maka ia bisa dihapus dan dilepaskan melalui sembarang jenis pengalaman yang anti “kediaan” dan anti kemajemukan. Karenanya, pengalaman seperti fana diperlukan untuk menyingkirkan semua objektifikasi yang dangkal dan membantu diri berkonsentrasi lebih lanjut pada dirinya sendiri, serta menemukan kembali realitas “keakuan” murninya, yang tidak lain adalah kehadiran di dalam Sumbernya. Dalam filsafat pencerahan, juga dikenal istilah “piramida eksistensi” dimana ada dua dimensi yang tidak bisa disalingtukarkan, yaitu dimensi vertikal dan dimensi horisontal. Dalam hal ini pengalaman seperti fana adalah pengunduran diri dari deminsi horisontal dan berpaling kepada deminsi vertikal. Dari sinilah ilmu *budluri* itu didapat.

## **2. Pengalaman Mistik**

Menurut Mehdi bahwa dengan keabsahan epistemologi ilmu *budluri* dari sudut pandang filsafat ini, berarti pula bahwa mistisme secara filsafat juga harus diakui epistemologinya. Beliau

menempatkan filsafat mistisme di jalan pasti dan menegakkannya kembali atas ilmu *budhuri*. Menurut Mehdi ada satu inti, di mana semua pengalaman mistik terkait padanya, yaitu kesadaran uniter. Kesadaran uniter lebih merupakan keidentikan rasional di mana tidak terdapat kemajemukan dalam bentuk apapun. Dalam keadaan ini bahkan dualisme epistemik hubungan subjek-objek, dualisme metafisika pembedaan eksistensi-esensi, atau pun pengabdian religius yang melibatkan hubungan penyembah dan yang disembah tampak tidak berarti, (Yazdi, 1996: 153).

Terhadap kesadaran inilah sampai kepada kesimpulan bahwa kesadaran itu sama sekali tidak mungkin bersifat representasional. Kesadaran ini adalah contoh dari ilmu *hudhuri* dan karenanya, mistisme secara umum pastilah juga merupakan satu bentuk ilmu *hudhuri*. Alasannya bahwa mistisme terbukti bersifat nonfenomenal dan tidak ada satupun yang mengakomodasikan kecuali bentuk ilmu *hudhuri* sendiri. Mehdi menguatkan tesisnya dengan pendapat Plato “ Sumber utama kesulitan tersebut adalah bahwa kesadaran akan prinsip ini datang tidak melalui mengetahui atau intelexi yang menemukan Wujud-wujud Intelektual melainkan melalui suatu kehadiran yang melampaui semua pengetahuan. Dalam mengetahui, jiwa atau pikiran meninggalkan kesatuannya; ia tak dapat tetap merupakan suatu simpleks. Memang tidak rasional seandainya dikatakan bahwa pengalaman mistik bersifat subjektif dan halusinatif. Telah banyak filosof yang sepakat bahwa mistisme adalah suatu kesadaran manusia yang bercorak neotic. Yang dimaksud neotic berarti dapat dipersepsi oleh pikiran atau dapat dipikirkan, meskipun tidak dapat dilihat.

### **3. Pengetahuan Tuhan tentang Diri dan Emanasi-Nya serta Pengetahuan Manusia tentang Tuhan**

Dalam pengetahuan Tuhan, Mehdi membagi ilmu *budhuri* menjadi dua. Pertama, kehadiran dengan keidentikan dan kedua, kehadiran dengan emanasi. Kehadiran dengan keidentikan dimaksud sebagai pengetahuan Tuhan tentang Diri-Nya yang tidak mungkin berbeda dengan kehadiran realitas Diri-Nya kepada Diri-Nya, dan tak mungkin melalui representasi Diri-Nya kepada Diri-Nya sendiri. Pengetahuan Tuhan tidaklah melalui representasi atau kontemplasi, yang merupakan pengetahuan dengan korespondensi. Sedang kehadiran dengan emanasi dimaksudkan sebagai pengetahuan Tuhan tentang alam semesta yang tak lain adalah emanasiNya sendiri, dimana kehadiran eksistensi Tuhan di alam termanifestasikan dalam pencerahan dan supremasi atas eksistensi emanatif alam semesta, (Annur, 2000: 75).

Sedangkan kehadiran dengan emanasi dimaksudkan sebagai pengetahuan Tuhan tentang alam semesta yang tak lain adalah emanasi-Nya sendiri dimana kehadiran eksistensi Tuhan di alam termanifestasikan dalam pencerahan dan supermasi atas eksistensi emanatif alam semesta.

Sedangkan pengetahuan manusia tentang Tuhan ini bertolak dari doktrin penyerapan. Mehdi berpendapat bahwa emanasi adalah konsep primordial yang darinya gagasan penyerapan diturunkan. Meski emanasi dan penyerapan secara linguistik tak simetris, karena yang disebut pertama berarti cahaya eksistensi yang berasal dari Sumber Pertama dan yang kedua berarti cahaya yang naik kepada Sumber tersebut, namun dalam realitasnya adalah satu dan sama. Artinya tidak ada kemungkinan membedakan antara keduanya sebagai entitas yang berbeda, yang satu beremanasi dari Sumber, dan yang lain terserap dalam kebenaran Sumber tersebut. Tidaklah mengherankan jika diri, sebagai suatu emanasi dalam segenap kesederhanaannya, bisa dipandang dari dua perspektif yang berbeda; yang satu sebagai cahaya yang menurun dari Sumber, dan yang lain sebagai cahaya yang naik menuju Sumbernya.

#### **4. Ilmu Hudhuri dan Mistisme**

Mistisisme dalam Islam cenderung disebut dengan kata tasawuf dan oleh kaum orientalis barat disebut sufisme. Kata sufisme oleh mereka khusus dipakai untuk mistisisme Islam, dan tidak untuk agama-agama yang lain, (al-Taftazani, 1985: 5). Menurut al-Taftazani, tasawuf pada umumnya mempunyai lima ciri yang bersifat psikis, moral dan epistemologis, (al-Taftazani, 1985: 5) yaitu: *pertama*, Peningkatan moral, *kedua*, Pemenuhan fana' dalam Realitas Mutlak. Inilah ciri khas tasawuf atau mistisisme dalam pengertian yang sebenarnya. *Ketiga*, Pengetahuan intuitif langsung. Inilah sisi epistemologis, yang membedakan tasawuf dengan filsafat. *Keempat*, Ketentraman atau kebahagiaan. *Kelima*, Penggunaan simbol-simbol dalam ungkapan-ungkapan.

Dan dari karakteristik-karakteristik diatas, akhirnya tasawuf dapat didefinisikan sebagai falsafah hidup yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seseorang secara moral, melalui latihan-latihan praktis tertentu. Dan kadangkala untuk menyatakan pemenuhan fana' dalam realitas yang tertinggi secara intuitif, tidak secara rasional. Yang hasilnya adalah kebahagiaan rohani, yang hakekat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata.

Dalam filsafat linguistik modern, sebuah upaya penting telah dilakukan untuk membedakan metabahasa (*metalanguage*) dari bahasa objek (*object language*). Misalnya, jika menulis sebuah buku dalam

bahasa Inggris tentang gramatika bahasa Jerman, maka bahasa Inggris menjadi metabahasa dan bahasa Jerman menjadi bahasa objek yang dibicarakan dalam bahasa Inggris. Untuk membedakan kedua bahasa ini ketika membahas mistisisme, selanjutnya metabahasa akan disebut sebagai bahasa “tentang” dan bahasa objek sebagai bahasa “dari”. Sebenarnya *‘ilmu al-hudluri* yang diungkapkan oleh Mehdi adalah sebagai metamistisisme, yakni meneliti pengalaman mistik dari segi *‘ilmu al-hudluri*.

Selama ini mistisisme difahami sebagai hal yang tidak dapat dikatakan, sebagaimana yang diungkapkan oleh Wittgenstein dalam *Tractatus Logico Philosophicus*, atau bahasa Maritain sebagai sesuatu yang tidak dapat dikomunikasikan. Dalam hal ini Ha’iri berpandangan bahwa ada pengetahuan yang lain selain pengetahuan dengan korespondensi yaitu pengetahuan dengan kehadiran. Memang benar ada batas-batas bahasa (*limits of language*), tapi ini hanya berlaku pada pengetahuan dengan korespondensi dan “teori gambar”. Hal ini tidak berlaku pada pengetahuan dengan kehadiran (*al-‘ilm al-hudluri*), sebab dalam pengetahuan ini, sebagaimana kemudian disadari oleh Wittgenstein dalam *Philosophical Investigation*, bahwa pengetahuan dengan kehadiran mempunyai *language games* yang berbeda dengan pengetahuan dengan korespondensi. Usaha yang dilakukan oleh Mehdi adalah menjelaskan struktur epistemologis *language games* dari pengalaman mistik. Mahdi tentu saja, tidak termasuk orang yang beranggapan bahwa pengalaman mistik adalah pengalaman yang tidak dapat dikomunikasikan, atau dituliskan filsafatnya. Ia justru ingin menegaskan bahwa kesulitan-kesulitan soal ini dapat diatasi dengan pembedaan kategoris, yaitu:

*pertama*, mistisisme yang tidak bisa diceritakan: yaitu pengalaman mistis yang tidak dikonseptualisasikan dalam term-term pemahaman masyarakat umum. Ia memiliki bahasa sendiri yang khas, yang tidak bisa dipahami umum, yang dalam terminologi sufi disebut *al-syathiyat al-shufiyyah*, ia adalah ungkapan-ungkapan yang diucapkan oleh para sufi ketika mereka berada dalam keadaan tak sadar sekali, tenggelam dalam lautan fana’. Dalam kondisi seperti ini mereka berbicara tentang apa yang mereka alami, bukan apa yang mereka pikirkan ataupun yang ingin mereka katakan. Itulah sebabnya kita tidak bisa mengkatagorikannya sebagai bahasa konvensional. *Kedua*, pemikiran mistik introspektif dan rekonstruktif sebagai bahasa objek murni mistisisme. Inilah yang disebut Mehdi sebagai bahasa “dari” mistisisme. *Ketiga*, metamistisisme filosofis atau ilmiah yang berbicara “tentang” mistisisme. Inilah yang menjadi dasar bahasa *‘ilm al-hudluri*.

Ketiga spesies mistisisme di atas janganlah kita pahami secara parsial dan terpisah, tetapi ketiganya mempunyai hubungan logis. Bertolak dari pengalaman mistik yang murni, yang secara luas dikenal sebagai mistisisme yang tidak dapat ducapkan, hal ini harus dipahami bahwa dalam tahap ini seorang sufi berada dalam keadaan *fana'*, dalam keadaan ini dia tidak lagi merasakan adanya dirinya atau ke"aku"annya. Dalam keadaan demikian, pengetahuan yang demikian itu dikategorikan sebagai pengetahuan dengan kehadiran, dalam bahasa JWM Verhaar SJ, sebagai suatu penangkapan langsung, tanpa perkataan sebagai syarat mutlak, tanpa pikiran, dan tanpa sifat diskursif apa-apa, terhadap realitas manusia. Dipandang sebagai berada di luar jangkauan semua bahasa konvensional, pengalaman mistik masuk dalam kategori ilmu *budhuri*, dan dengan demikian identik dengan jenis kehadiran yang bersifat preposisional dan terserap. Karena pengalaman mistik masuk ke dalam pengetahuan dengan kehadiran yang identik dengan realitas eksistensial diri, maka pengalaman mistik menjadi landasan bagi kausasi efisien pengetahuan representasional introspektif pengalaman ini ketika sang mistikus telah "kembali". Dalam kenyataannya, kesadaran uniter yang dimiliki sang mistikus cukup kreatif untuk merekonstruksi, melalui pencerahan, semua tahap mistik yang indah yang telah disaksikannya dalam dimensi vertikal emanasi selama realisasi dirinya. Pengalaman kesadaran uniter ini menjadi aktif secara efisien dalam menyediakan tindak-tanduk representasi. Dalam terminologi sufi pengetahuan ini disebut sebagai *'irfan*, yaitu sejenis pengetahuan dengan representasi, yang dicerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi iluminatif. Dengan demikian, penyelidikan tentang kebenaran dan kepalsuan pernyataan-pernyataan dan penegasan-penegasan paradoks mistik, tidak mungkin melalui cara pikir filosofis yang hanya berkenaan dengan pembenaran logis, semantik, dan epistemologis. Yang bisa dilakukan filsafat menyangkut mistisisme hanyalah mengambil bahasa kaum mistis, yakni *'irfan* sebagai objek penyelidikannya.

Di sinilah sebenarnya posisi *'ilm al-budhuri* sebagai metamistisisme yakni sebagai jembatan yang mengakomodasi mistisisme, mencari keabsahan epistemologi emanasi dan kesatuan mistik sebagai bahasa objek dari mistisisme, tetapi tidak lepas dari *'irfan*. Ini semua adalah pengetahuan dengan kehadiran yang mempunyai ciri swa-objektif, non-representasional, non-fenomenal, dan non-intensional.

*Irfan* adalah salah satu dari sekian banyak disiplin keilmuan yang lahir dari lingkup kebudayaan Islam dan telah berkembang sehingga mencapai tingkat sofistikasi tinggi. Sebagai salah satu disiplin ilmiah dan akademik, *'irfan* mempunyai dua cabang, yakni praktis dan teoritis. Aspek praktis melukiskan dan menjelaskan hubungan dan segenap pertanggungjawaban manusia berkenaan dengan dirinya, dunia, dan Tuhan, oleh sebab itu sifat akhlaknya lebih tampak (mirip dengan akhlak). Namun dalam ajaran praktis *'irfan* (sering disebut perjalanan ruhani (*sayr wa al-suluk*)), seorang penempuh jalan (*salik*) yang ingin mencapai tujuan tertinggi kemanusiaan, yakni *tauhid*, harus tahu tempat pendakian, *ahwal* dan *maqamat* yang harus dilaluinya, juga *ahwal* dan syarat-syarat yang akan dilaluinya pada *maqamat* ini dan peristiwa-peristiwa yang menyertainya yang akan terjadi pada dirinya, tentu saja semua ini harus dengan pengawasan seorang guru ruhani (*syaiikh*).

*Irfan* teoritis berurusan dengan ontologi, membicarakan Tuhan, dunia, dan manusia. Sebagai bagian teoritis, maka bersifat filosofis juga, namun ada perbedaan, jika filsafat hanya menyandarkan argumen-argumennya pada prinsip-prinsip rasional, *'irfan* mendasarkan deduksi-deduksinya pada prinsip-prinsip yang ditemukan melalui pengalaman mistik (*kasyf*) dan untuk menerangkannya kemudian kembali pada bahasa akal. Pembagian ini adalah merupakan dua bagian dari satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan; dan satu-kesatuan inilah yang kemudian melahirkan *dunia praksis* sufi. *Praksis* disini sangat berbeda dengan *praktis*. Yang pertama adalah sistem tindakan (moral) yang didorong dan diarahkan oleh dasar *teori* yang sangat mendalam, sementara yang kedua adalah tindakan yang belum tentu berbasiskan teori; dan *dunia-praksis* itulah yang sebenarnya menjadi ruh tasawuf.

## F. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas maka dapat disimpulkan, pertama, epistemology bayani adalah epistemology yang mengedepankan otoritas teks sebagai indicator kebenaran. Akal dalam epistemology ini hanya sebagai support teks saja dan tidak mempunyai ruang yang baik atau dengan kata lain lebih rendah bila dibandingkan dengan teks. Dalam Islam tradisi bayani dapat dilihat dalam fiqh.

Kedua, epistemolgi burhani adalah pengetahuan yang diperoleh dari analogi demonstrative yang dalam hal ini memberikan peran akal dan indera yang terdapat dalam diri manusia. Ketiga, epistemology irfani adalah pengetahuan yang bersumber dari hati "*qalb*".

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Bunyab al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- , *Kritik Pemikiran Islam Wacana Baru Filsafat Islam*, alih bahasa, Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- , *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- , *Post Tradisionalisme Islam*, Terj, Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000
- , *Formasi Nalar Arab Kritik Tradis Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interrelegius*, alih bahasa, Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Abdullah, Amin, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke arah perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jami'ah*, vol. 39 No. 2 Juli-Desember 2001.
- al-Fadl, Khaled Abu, *Melawan Tentara Tuban: Yang Berwenang Dan Senenang-Wenang*, Jakarta: Serambi, 2001.
- Eliade (ed), Mircea, *The Encyclopedia of Religion* New York: Mac. Milan Publishing&Co, 1987
- Leamen, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Muhammad Amin Abdullah Jakarta: Rajawali Perss, 1989
- Nasr dan Oliver Leaman, Seyyed Hosein, (edt), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, buku pertama, alih bahasa, Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual tradition* Chicago and London, The University of Clcago Perss, 1982.
- Robert C, *Sejarah Filsafat* terj. Saut Pasaribu, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003
- Syaikh, M. Sa'id, *Kamus Filsafat Islam*, alih bahasa, Machnun Husein, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- (edt), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003