

Bayānī, Burhānī dan Irfānī

نبي الله محمد
صلى الله عليه وسلم



KASMUI



BAYANI, BURHANI DAN IRFANI

Karya: **KASMUI**

Desain Sampul & Penata Letak: KASMUI / Tim Artistik Penerbit

Penerbit: Jaten & Siblings Patemon, Gunungpati, Semarang

Informasi Penerbitan: Cetakan I, Edisi Tahun 2026

Undang-Undang Hak Cipta: Hak Cipta © 2026 pada Penulis. Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang.

Dilarang mengutip, memperbanyak, atau menerjemahkan sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit, kecuali untuk kepentingan tinjauan pustaka atau resensi.

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Kasmui Bayani, burhani dan irfani -- Edisi I -- Semarang : Jaten & Siblings, 2026. xii, 64 hlm; 21 x 29,7 cm.

ISBN: 978-623-XXXX-XX-X

1. Filsafat Islam -- Epistemologi. I. Judul.

DDC 181.07

Informasi Percetakan: Dicitak oleh Jaten Press

IFTITAH (KATA PENGANTAR)

Tiga pendekatan metodologi yang dikenal sebagai Bayani, Burhani, dan Irfani merupakan kerangka penting dalam tradisi pemikiran Islam yang juga dipedomani oleh Muhammadiyah. Pendekatan-pendekatan ini dikembangkan dan dikodifikasikan secara sistematis oleh seorang pemikir dan filosof Muslim kontemporer yang sangat berpengaruh, yaitu Muhammad Abid al-Jabiri.

Al-Jabiri, seorang intelektual Maroko, mengemukakan ketiga pendekatan ini sebagai cara untuk menganalisis dan memahami warisan intelektual Islam. Karyanya banyak membahas tentang epistemologi Arab dan struktur rasionalitas dalam Islam.

Berikut adalah penjelasan singkat mengenai setiap pendekatan:

1. Pendekatan Bayani Pendekatan Bayani menitikberatkan pada analisis teks, terutama teks suci seperti Al-Qur'an dan Hadis, serta teks-teks klasik dalam bahasa Arab. Metodologi ini berpegang pada prinsip interpretasi berdasarkan makna literal, kaidah-kaidah linguistik Arab, dan tradisi periwayatan. Tujuan utamanya adalah untuk memahami makna yang terkandung dalam teks melalui penjelasan (bayan) yang jelas dan gamblang. Dalam konteks Muhammadiyah, pendekatan ini terlihat dalam penekanan pada kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai sumber utama hukum dan ajaran Islam.
2. Pendekatan Burhani Pendekatan Burhani berfokus pada penggunaan akal (rasionalitas) dan logika deduktif-induktif untuk mencapai kebenaran. Metodologi ini mencari dalil atau argumen yang kuat (burhan) berdasarkan bukti-bukti empiris dan silogisme logis, mirip dengan filsafat dan ilmu pengetahuan alam. Burhani menekankan penalaran yang koheren dan verifikasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Muhammadiyah mengintegrasikan pendekatan ini dalam pengembangan ilmu pengetahuan, pemecahan masalah sosial, dan ijtihad yang bersifat rasional berdasarkan prinsip-prinsip syariah.
3. Pendekatan Irfani Pendekatan Irfani mengandalkan pengalaman batin, intuisi, dan pencerahan spiritual untuk mencapai pemahaman tentang kebenaran ilahi. Metodologi ini bersifat gnostik dan sering dikaitkan dengan tasawuf atau mistisisme Islam, di mana pengetahuan (irfan) diperoleh melalui perjalanan spiritual dan penyucian diri. Meskipun tampak kontras dengan Burhani, Al-Jabiri melihat Irfani sebagai pelengkap yang memberikan dimensi spiritual dalam pencarian kebenaran. Bagi Muhammadiyah, dimensi Irfani terwujud dalam penekanan pada aspek ihsan, tazkiyatun nufus (penyucian jiwa), dan pengembangan spiritual yang terintegrasi dengan pemahaman teks dan rasionalitas.

Muhammadiyah sebagai gerakan Islam modern, melalui Majelis Tarjih dan Tajdid, telah mengadopsi dan mensinergikan ketiga pendekatan ini dalam membangun pemahaman keagamaan yang komprehensif, dinamis, dan relevan dengan tantangan zaman. Tujuannya adalah untuk menghasilkan putusan-putusan hukum dan pandangan keagamaan yang kokoh secara tekstual, rasional, dan memiliki kedalaman spiritual.

Urgensi Dekonstruksi Epistemologi dan Kritik Nalar Arab-Islam

Teks pengantar di atas tidak sekadar mendeskripsikan tiga pilar metodologis secara terpisah, melainkan menyiratkan sebuah imperatif filosofis tentang perlunya rekonstruksi nalar keberagamaan umat Islam di era kontemporer. Proyek monumental Muhammad Abid al-Jabiri melalui serial karyanya, *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab), berpijak pada satu diagnosis mendasar: kemunduran peradaban Islam bukanlah semata-mata akibat dominasi faktor eksternal seperti imperialisme Barat, melainkan bersumber dari krisis epistemologis struktural di dalam tubuh umat Islam itu sendiri (Al-Jabiri, 1984). Krisis ini ditandai oleh dominasi mutlak nalar *Bayani* yang sering kali mereduksi kebenaran pada rigiditas penafsiran tekstual dan kepatuhan absolut pada otoritas masa lalu (*turath*). Kondisi ini berdampak pada termarginalkannya daya kritis nalar *Burhani* dan teralienasinya dimensi spiritual *Irfani* ke dalam ruang-ruang mistisisme yang eskapis.

Secara historis, konfrontasi antara ketiga kerangka epistemologi ini sering kali bersifat eksklusif dan hegemonik. Hegemoni *Bayani* yang berlebihan pada abad pertengahan Islam telah melahirkan ortodoksi yang kaku, di mana teks tidak lagi dibaca secara dialektis dengan realitas sosial yang terus bergerak, melainkan diperlakukan sebagai dogma yang ahistoris (Abu Zayd, 1993). Di sisi lain, nalar *Burhani* yang diwarisi dari tradisi filsafat Helenistik—yang sempat mencapai puncak kejayaannya melalui pemikir raksasa seperti Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd—secara perlahan tersingkir dari diskursus utama keislaman. Akibatnya, umat Islam mengalami kelumpuhan dan disorientasi dalam merespons perkembangan sains, lompatan teknologi, serta tantangan sosiologis modernitas (Campanini, 2011).

Al-Jabiri mengusulkan jalan keluar yang moderat namun radikal secara metodologis: warisan intelektual Islam (*turath*) tidak boleh dibuang secara ahistoris sebagaimana tawaran sekularisme ekstrem, namun tidak pula direproduksi secara membuta seperti praktik kaum tradisional murni. *Turath* harus "dibaca ulang" (*qira'ah mu'ashirah*) secara objektif melalui integrasi ketiga epistemologi tersebut. *Bayani* memberikan landasan otentisitas normatif dari wahyu; *Burhani* menyediakan perangkat verifikasi empiris-rasional yang memastikan koherensi, efikasi, dan relevansi pemikiran; sementara *Irfani* menyuntikkan etika spiritual yang menjaga ilmu pengetahuan agar tidak jatuh pada jurang materialisme yang mekanistik (Al-Jabiri, 1990).

Signifikansi Sinergi Tri-Dimensi dalam Paradigma Tajdid Muhammadiyah

Dalam lanskap intelektual Islam di Indonesia, adopsi dan adaptasi pemikiran epistemologis Al-Jabiri ini menemukan ruang artikulasinya yang paling produktif di dalam institusi Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Muhammadiyah, yang secara historis didirikan sebagai gerakan purifikasi (*tajdid fi al-ushul*) dengan jargon utama *ar-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah* (kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah), pada perkembangannya menyadari bahwa jargon tersebut menuntut perangkat metodologis yang lebih canggih agar tidak terjerebab pada literalisme tekstual (Abdullah, 2014).

Integrasi trilogi *Bayani*, *Burhani*, dan *Irfani* secara resmi diinkorporasikan ke dalam Manhaj Tarjih Muhammadiyah sejak awal milenium baru, yang mengukuhkan posisi ormas ini sebagai gerakan neo-modernisme Islam yang kokoh. Langkah ini merupakan sebuah lompatan evolusioner.

Muhammadiyah secara institusional merumuskan bahwa teks suci (*Bayani*) tidak pernah beroperasi di ruang hampa. Untuk memahami ayat-ayat *kauniyah* (fenomena alam) dan memecahkan problem sosial kemanusiaan yang kompleks—seperti bioetika medis, arsitektur ekonomi digital, hingga unifikasi Kalender Hijriah Global Tunggal (KHGT)—dibutuhkan intervensi ilmu pengetahuan mutakhir yang merupakan manifestasi nyata dari nalar *Burhani* (Anwar, 2018). Sains (seperti astronomi, sosiologi, ilmu ekonomi, dan kedokteran) tidak lagi ditempatkan di pinggiran yurisprudensi Islam, melainkan diangkat menjadi elemen konstitutif dalam perumusan hukum (fatwa).

Lebih jauh, masuknya nalar *Irfani* dalam Manhaj Tarjih merupakan koreksi internal organisasi yang sangat krusial. Muhammadiyah selama ini sering dikritik oleh para pengamat eksternal sebagai gerakan rasionalis-puritan yang kering dari sentuhan spiritualitas. Melalui *Irfani*, Muhammadiyah mengembangkan konsep "tasawuf fungsional" atau *ihsan* proaktif—sebuah bentuk spiritualitas yang tidak lari dari dinamika duniawi, melainkan aktif terjun membersihkan dan mengubah dunia (Syamsuddin, 2017). Dalam kacamata ini, setiap keputusan hukum dan kebijakan organisasi tidak hanya dinilai dari parameter sah atau batal secara fikih tekstual (*Bayani*) serta logis atau tidak secara rasio empiris (*Burhani*), tetapi juga diukur secara ketat kelayakan etisnya, empati kemanusiaannya, dan dampaknya terhadap kesucian jiwa manusia (*Irfani*).

Arah dan Sistematika Buku Ini

Buku ini dirancang sebagai ikhtiar akademis tingkat lanjut untuk membedah anatomi Tri-Dimensi Epistemologi tersebut secara *deep-dive*. Pembahasan tidak akan berhenti pada elaborasi teoretis di permukaan, melainkan akan menulik pada genealogi intelektual, analisis kritik historis, hingga aplikasi operasionalnya di ruang publik. Melalui pendekatan multidisiplin yang memadukan kajian filsafat Islam, usul fikih, dan sosiologi pengetahuan, karya ini akan membongkar bagaimana sinergi antara Wahyu (teks), Rasio (akal), dan Intuisi (hati) mampu menghadirkan wajah Islam yang responsif, progresif, dan senantiasa relevan melampaui batas ruang dan waktu.

Dengan menjadikan kerangka filosofis Al-Jabiri sebagai fondasi teoretis dan praksis ketarjihan Muhammadiyah sebagai laboratorium empirisnya, buku ini diproyeksikan menjadi rujukan otoritatif bagi para akademisi, peneliti, dan ulama dalam memformulasikan epistemologi keislaman kontemporer yang kokoh.

DAFTAR ISI

IFTITAH (KATA PENGANTAR)	4
DAFTAR ISI	7
BAB 1: GENEALOGI PEMIKIRAN DAN KRITIK NALAR ISLAM	9
1.1. Latar Belakang Intelektual Muhammad Abid al-Jabiri	9
1.2. Krisis Epistemologi dalam Tradisi Keilmuan Arab-Islam	10
1.3. Konstruksi dan Dekonstruksi: Metodologi Al-Jabiri dalam Membaca Warisan (<i>Turath</i>)	12
1.4. Pemetaan Awal Tiga Epistemologi (Bayani, Burhani, Irfani)	13
DAFTAR PUSTAKA BAB 1	15
BAB 2: EPISTEMOLOGI BAYANI: TEKS, BAHASA, DAN INTERPRETASI	17
2.1. Akar Sejarah dan Pembentukan Nalar Bayani	17
2.2. Sentralitas Teks (Al-Qur'an dan As-Sunnah) dan Otoritas Periwiyatan	18
2.3. Kaidah Linguistik Arab sebagai Kerangka Epistemik	19
2.4. Kelebihan, Batasan, dan Potensi Dogmatisme dalam Tradisi Bayani	20
DAFTAR PUSTAKA BAB 2	21
BAB 3: EPISTEMOLOGI BURHANI: RASIONALITAS, LOGIKA, DAN EMPIRISME	23
3.1. Pengaruh Filsafat Yunani dan Transformasinya dalam Nalar Islam	23
3.2. Silogisme Logis, Bukti Empiris, dan Prinsip Kausalitas	24
3.3. Tokoh-tokoh Kunci Tradisi Burhani (Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd)	25
3.4. Burhani sebagai Instrumen Pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Pemecahan Masalah	27
DAFTAR PUSTAKA BAB 3	29
BAB 4: EPISTEMOLOGI IRFANI: INTUISI, PENGALAMAN BATIN, DAN GNOSIS	30
4.1. Asal-usul Nalar Irfani: Hermetisisme, Gnostisisme, dan Tasawuf Islam	30
4.2. Mekanisme Pencerahan (<i>Kasyaf</i>) dan Validitas Pengetahuan Intuitif	32
4.3. Kritik Al-Jabiri terhadap Eskapisme Irfani	33
4.4. Rekonstruksi Irfani sebagai Basis Etika dan Tazkiyatun Nufus	35
DAFTAR PUSTAKA BAB 4	37
BAB 5: MUHAMMADIYAH DAN KONTEKSTUALISASI TIGA EPISTEMOLOGI	38
5.1. Paradigma Tajdid Muhammadiyah: Antara Teks, Akal, dan Konteks	38
5.2. Majelis Tarjih dan Evolusi Manhaj Istinbath Hukum	39
5.3. Implementasi Bayani dalam Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah	41
5.4. Integrasi Burhani dalam Ijtihad Kontemporer (Sains, Medis, Astronomi)	42

5.5. Internalisasi Irfani (Ihsan) dalam Praksis Sosial dan Etika Muhammadiyah.....	44
DAFTAR PUSTAKA BAB 5.....	46
BAB 6: SINERGI DAN INTEGRASI METODOLOGIS (RESOLUSI KONFLIK).....	47
6.1. Titik Tengkar Tiga Epistemologi Sepanjang Sejarah Islam.....	47
6.2. Membangun Dialog Integral: Mensinergikan Wahyu, Akal, dan Intuisi.....	48
6.3. Studi Kasus: Analisis Putusan Tarjih Berbasis Sinergi Bayani, Burhani, dan Irfani.....	50
DAFTAR PUSTAKA BAB 6.....	52
BAB 7: KESIMPULAN DAN REKOMENDASI.....	53
7.1. Sintesis Tesis Utama.....	53
7.2. Proyeksi Masa Depan Nalar Kritis Umat Islam.....	54
7.3. Rekomendasi Lanjutan untuk Peneliti dan Akademisi.....	55
DAFTAR PUSTAKA BAB 7.....	57
DAFTAR PUSTAKA BUKU.....	58
GLOSARIUM BUKU.....	61

BAB 1: GENEALOGI PEMIKIRAN DAN KRITIK NALAR ISLAM

1.1. Latar Belakang Intelektual Muhammad Abid al-Jabiri

Meneliti genealogi pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri (1935–2010) menuntut pemahaman yang komprehensif terhadap lanskap geopolitik, sosial-keagamaan, dan intelektual Maroko serta dunia Arab secara luas pada pertengahan abad ke-20. Al-Jabiri lahir di Figuig, sebuah oasis kecil di Maroko Timur yang berbatasan dengan Aljazair, pada masa ketika Maroko berada di bawah cengkeraman protektorat Prancis. Lingkungan masa kecilnya dicirikan oleh dualitas kultural dan edukasional yang tajam: di satu sisi terdapat tradisi pendidikan Islam klasik melalui *kuttab* (sekolah Al-Qur'an tradisional) dan madrasah keagamaan, sementara di sisi lain terdapat penetrasi sistem pendidikan modern-sekuler yang dibawa oleh kolonialisme Prancis. Dualitas inilah yang di kemudian hari membentuk sensitivitas epistemologis Al-Jabiri terhadap ketegangan eksistensial antara warisan masa lalu (*turath*) dan tuntutan modernitas (*hadatha*).

Fase formatif intelektual Al-Jabiri bertepatan dengan menguatnya gerakan nasionalisme Maroko (*al-Harakah al-Wathaniyah*). Keterlibatan aktifnya dalam aktivitas politik menentang kolonialisme Prancis—terutama aliansinya dengan figur-figur progresif di dalam partai *Istiqlal* yang kemudian berlanjut pada faksi kiri, *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP)—memberikan dimensi praksis yang kuat pada pemikiran teoretisnya. Bagi Al-Jabiri, pencarian kebebasan politik tidak dapat dipisahkan dari proyek emansipasi epistemologis. Pengalaman penahanan politik yang dialaminya pada dekade 1960-an mempertegas keyakinannya bahwa stagnasi politik di dunia Arab merupakan kepanjangan logis dari stagnasi nalar keislaman yang belum mengalami dekonstruksi radikal.

Transformasi akademis Al-Jabiri secara formal terjadi di Universitas Mohammed V di Rabat, tempat ia mendalami filsafat Barat sekaligus mengajar materi tersebut. Geografi intelektual Maroko sebagai bagian dari *Maghreb* (Islam Barat) memberikan keuntungan metodologis yang unik dibandingkan dengan wilayah *Mashriq* (Islam Timur seperti Mesir, Suriah, dan Irak). *Maghreb* secara historis merupakan titik temu yang intens antara tradisi pemikiran Islam rasionalis (khususnya warisan Ibnu Rusyd dan Ibnu Khaldun) dengan perkembangan filsafat kontemporer Eropa, terutama dari tradisi pemikiran Prancis. Posisi hibrida ini memungkinkan Al-Jabiri untuk menyerap secara mendalam perangkat metodologis mutakhir Barat tanpa kehilangan jangkar kulturalnya sebagai seorang Muslim.

Pengaruh metodologis paling dominan dalam membentuk proyek Kritik Nalar Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabi*) milik Al-Jabiri berasal dari gelombang strukturalisme dan epistemologi kritis Prancis yang berkembang pesat pada dekade 1960-an dan 1970-an. Al-Jabiri secara kreatif mengadopsi pemikiran epistemolog Prancis seperti André Lalande, Georges Canguilhem, Louis Althusser, dan Gaston Bachelard. Dari André Lalande, Al-Jabiri meminjam distingsi krusial antara *la raison constituante* (nalar yang aktif membentuk/menciptakan) dan *la raison constituée* (nalar yang terbentuk oleh dogma atau tradisi kultural tertanam). Sinergi metodologis ini diaplikasikannya untuk membedah bagaimana nalar Islam abad pertengahan yang awalnya bersifat dinamis (*raison*

constituante) kemudian membeku menjadi sebuah sistem ortodoksi normatif yang kaku (*raison constituée*), yang terus mereproduksi dirinya melampaui batas kedaluwarsa historisnya.

Selain itu, konsep "patahan epistemologis" (*rupture épistémologique*) dari Gaston Bachelard dan metode arkeologi pengetahuan dari Michel Foucault diadaptasi oleh Al-Jabiri untuk melihat bahwa sejarah pemikiran Islam tidak bergerak secara linear yang harmonis. Sebaliknya, sejarah pemikiran Islam dipenuhi oleh diskontinuitas, kontestasi kekuasaan, dan benturan epistemik yang sengit. Al-Jabiri berargumen bahwa kegagalan kebangkitan Arab modern (*al-Nahdah*) yang diusulkan oleh para pemikir abad ke-19 seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh disebabkan karena mereka melakukan rekonstruksi tanpa melakukan dekonstruksi arkeologis terlebih dahulu. Mereka mencoba mencangkokkan produk-produk modernitas Barat ke atas struktur nalar Arab-Islam kuno yang secara epistemologis belum dibersihkan dari virus dogma korup abad kemunduran.

Titik balik historis yang paling mengguncang kesadaran intelektual Al-Jabiri, serta seluruh generasi pemikir Arab pada masanya, adalah peristiwa *Nakbah* atau kekalahan telak koalisi negara-negara Arab dalam Perang Enam Hari melawan Israel pada tahun 1967. Peristiwa tragis ini memicu krisis eksistensial yang mendalam dan meruntuhkan klaim-klaim ideologis yang populer saat itu, baik Pan-Arabisme, Nasionalisme Sekuler, maupun Sosialisme Arab. Kekalahan tersebut menyadarkan Al-Jabiri bahwa problem mendasar umat Islam bukan terletak pada instabilitas militer atau kelemahan strategi politik semata, melainkan pada struktur kesadaran nalar yang anakronistik. Pasca-1967, Al-Jabiri menarik diri dari aktivitas politik praktis dan mendedikasikan seluruh sisa hidupnya untuk melakukan investigasi arkeologis terhadap nalar Arab-Islam, sebuah megaprojek ilmiah yang kemudian menempatkannya sebagai salah satu arsitek utama neo-rasionalisme Islam kontemporer.

1.2. Krisis Epistemologi dalam Tradisi Keilmuan Arab-Islam

Konstruksi pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri bertolak dari sebuah diagnosis fundamental bahwa stagnasi peradaban dunia Arab-Islam pada era modern bukanlah sekadar anomali sejarah atau akibat invasi kekuatan eksternal semata, melainkan merupakan manifestasi puncak dari krisis epistemologi yang telah mengakar selama berabad-abad. Krisis ini, dalam terminologi Al-Jabiri (1991) dalam karyanya *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Formasi Nalar Arab), berpusat pada kelumpuhan mekanisme produksi pengetahuan (*nizam al-ma'rifah*). Al-Jabiri menegaskan bahwa nalar (Arab: *'aql*) yang ia maksud bukanlah entitas biologis atau ras, melainkan sebuah struktur epistemik, yakni seperangkat kaidah, prinsip, dan metode tak sadar yang mengatur bagaimana kebenaran diproduksi, diorganisasikan, dan divalidasi dalam suatu kebudayaan tertentu (Hashas, 2014).

Krisis ini berakar kuat pada momen historis yang disebut Al-Jabiri sebagai *'Asr al-Tadwin* (Era Kodifikasi), yang berlangsung antara pertengahan abad ke-2 Hijriah hingga abad ke-3 Hijriah. Pada periode krusial inilah fondasi ilmu-ilmu keislaman klasik—mulai dari tata bahasa Arab (Nahwu, Sharaf), fikih, usul fikih, hingga ilmu kalam dan tafsir—dibakukan dan distandardisasi. Menurut analisis arkeologis Al-Jabiri, Era Kodifikasi berhasil menciptakan sebuah tatanan epistemik yang sangat hegemonik, yaitu nalar *Bayani* (epistemologi tekstual). Nalar ini menempatkan teks (*nash*), otoritas masa lalu (*salaf*), dan struktur bahasa Arab badui sebagai titik rujukan absolut bagi segala bentuk kebenaran. Implikasi dari kodifikasi ini adalah tertutupnya ruang bagi realitas empiris untuk ikut campur dalam pembentukan hukum dan pengetahuan;

realitas dipaksa tunduk dan menyesuaikan diri dengan kaidah-kaidah gramatikal dan tekstual yang telah dibakukan pada abad ke-3 Hijriah (Hallaq, 1997).

Kerentanan metodologis dari dominasi nalar *Bayani* terletak pada mekanisme penalaran utamanya, yaitu *qiyas al-ghaib 'ala al-syahid* (menganalogikan yang tidak tampak/baru kepada yang tampak/lama) dan *qiyas al-furu' 'ala al-ushul* (menganalogikan cabang kepada pokok). Mekanisme deduktif-analogis ini secara inheren bersifat ahistoris karena selalu menarik setiap problem kekinian kembali kepada paradigma masa lalu. Al-Jabiri (2011) secara kritis menyebut fenomena ini sebagai "otoritas referensi masa lalu" (*sultat al-marja'iyah al-salafiyah*). Ketika nalar Arab-Islam berhadapan dengan fenomena sosial, politik, atau sains yang benar-benar baru, instrumen *Bayani* tidak memproduksinya sebagai entitas keilmuan yang mandiri, melainkan sekadar mencari justifikasi teks lamanya. Akibatnya, pemikiran Islam mengalami kebuntuan struktural: ia kehilangan kapasitas inovatif dan terperangkap dalam lingkaran tautologis repetisi teks.

Krisis ini semakin tereskalasi dengan termarginalkannya nalar *Burhani* (rasionalitas dan empirisme empiris). Secara historis, masuknya filsafat dan sains Yunani melalui Gerakan Penerjemahan yang difasilitasi oleh Baitul Hikmah pada era Abbasiyah sempat menyemai benih-benih nalar *Burhani* yang gemilang (Gutas, 1998). Tokoh-tokoh seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, hingga puncaknya pada Ibnu Rusyd, berupaya membangun epistemologi yang berpijak pada silogisme logis, observasi empiris, dan prinsip kausalitas universal. Namun, tradisi *Burhani* ini tidak pernah berhasil menembus inti (jantung) kebudayaan Arab-Islam. Eksistensinya terus menerus dicurigai dan digempur oleh para ortodoksi *Bayani*, khususnya oleh para teolog Asy'ariyah.

Puncak dari benturan epistemik ini terjadi melalui serangan sistematis Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof), yang meruntuhkan legitimasi prinsip kausalitas empiris (hukum sebab-akibat) demi membela doktrin kemahakuasaan Tuhan. Penolakan teologi Asy'ariyah terhadap kausalitas alam dan pengadopsian teori *occasionalism* (bahwa segala sesuatu terjadi semata-mata karena intervensi langsung Tuhan dari momen ke momen, tanpa ada hukum alam yang mengikat) membawa konsekuensi epistemologis yang mematikan bagi perkembangan sains di dunia Islam (Campanini, 2011). Ketika rasionalitas empiris direduksi legitimasinya, nalar Islam mundur ke dalam fatalisme, memicu apa yang disebut Al-Jabiri sebagai *istiqalah al-'aql al-'Arabi* (pengunduran diri nalar Arab).

Di sisi lain, kekecewaan terhadap kekakuan *Bayani* dan marginalisasi *Burhani* mendorong sebagian elite intelektual untuk melarikan diri ke dalam nalar *Irfani* (Gnosis/Tasawuf). Meskipun *Irfani* menawarkan kedalaman spiritual dan alternatif pembebasan batin dari tirani dogmatisme fikih, epistemologi ini sering kali bersifat eskapis dan elitis. Pengetahuan dalam *Irfani* diklaim bersumber dari *kasyaf* (penyingkapan batin) yang sangat subjektif, tak dapat diuji (unverifiable), dan irasional (Bowering, 2015). Di tangan kelembagaan tarekat pasca-abad pertengahan, *Irfani* justru kerap menjelma menjadi instrumen legitimasi kekuasaan para syekh (otoritas kharismatik) yang membungkam nalar kritis murid-muridnya.

Dengan demikian, krisis epistemologi dalam tradisi keilmuan Arab-Islam adalah krisis hegemoni yang pincang. Dominasi *Bayani* yang tertutup, pengucilan *Burhani* yang rasional, dan distorsi

Irfani yang eskapis telah melahirkan struktur pemikiran yang ahistoris, anti-sains, dan pasif di hadapan realitas. Tanpa adanya pembedahan struktural terhadap ketiga nalar ini, Al-Jabiri meyakini bahwa segala bentuk slogan "kebangkitan Islam" hanya akan berujung pada romantisme retorik tanpa landasan metodologis yang sanggup merespons kompleksitas modernitas.

1.3. Konstruksi dan Dekonstruksi: Metodologi Al-Jabiri dalam Membaca Warisan (*Turath*)

Dalam lanskap pemikiran Arab kontemporer, diskursus mengenai *turath* (warisan tradisi/intelektual masa lalu) merupakan arena pertempuran ideologis yang paling sengit. Bagi Muhammad Abid al-Jabiri, *turath* bukanlah sekadar tumpukan teks kuno atau artefak sejarah yang tersimpan di perpustakaan, melainkan sebuah entitas ontologis yang hidup, bernapas, dan secara aktif membentuk struktur kesadaran serta kognisi umat Islam di masa kini. Keterikatan nalar Arab-Islam terhadap masa lalunya begitu absolut, sehingga Al-Jabiri (1991) menegaskan bahwa masyarakat Arab modern masih "berpikir menggunakan nalar masa lalu". Oleh karena itu, modernisasi dunia Islam tidak akan pernah terwujud melalui pemutusan historis (*total break*) dengan *turath*, melainkan harus melalui "pembacaan ulang" (*qira'ah mu'ashirah*) yang radikal, kritis, dan metodologis terhadap warisan tersebut.

Untuk melakukan dekonstruksi terhadap kemapanan *turath*, Al-Jabiri menolak tiga pendekatan dominan yang dinilainya ahistoris dan reduksionis. *Pertama*, pendekatan Salafi-Tradisionalis yang bersifat romantis-apologetis, yang membaca *turath* sebagai kebenaran final dan absolut tanpa mempertimbangkan konteks historis kelahirannya. *Kedua*, pendekatan Marxis-Sekuler (termasuk beberapa varian Oksidentalisme) yang cenderung bersikap *nihilistik*, membaca *turath* murni sebagai produk materi dan relasi kelas yang harus dibuang demi mengadopsi modernitas Barat secara total. *Ketiga*, pendekatan Orientalis yang esensialis, yang memandang nalar Arab-Islam sebagai entitas yang statis, irasional, dan tidak mampu berevolusi (Abu-Rabi', 2004). Sebagai sintesis dan kritik atas ketiganya, Al-Jabiri merumuskan sebuah metodologi hibrida yang memadukan strukturalisme, materialisme historis, dan arkeologi pengetahuan.

Proses dekonstruksi dan rekonstruksi Al-Jabiri beroperasi melalui tiga tahapan metodologis yang ketat:

1. Analisis Struktural (*Al-Mu'alajah al-Binyawiyyah*) Langkah pertama dalam membaca *turath* adalah melepaskan teks-teks klasik dari aura sakralitas dan dogma yang menyelubunginya selama berabad-abad. Al-Jabiri menggunakan pendekatan strukturalis untuk membongkar teks bukan berdasarkan kronologi waktu atau biografi penulisnya, melainkan berdasarkan "sistem epistemik" yang memproduksinya. Ia membedah bagaimana elemen-elemen di dalam teks tersebut saling berhubungan (sintaksis epistemologis) untuk membentuk sebuah kebenaran. Melalui analisis inilah, Al-Jabiri berhasil mengidentifikasi bahwa seluruh tumpukan warisan pemikiran Islam yang terlihat masif dan tak bertepi itu, pada dasarnya hanya direproduksi oleh tiga struktur nalar utama: *Bayani* (pendekatan linguistik-tekstual), *Burhani* (pendekatan rasional-demonstratif), dan *Irfani* (pendekatan intuitif-mistik) (Kassab, 2010).

2. Analisis Historis-Sosiologis (*Al-Tahlil al-Tarikhi*) Setelah struktur epistemiknya dipetakan, Al-Jabiri melakukan "objektifikasi" (*mawdu'iyyah*) dengan menempatkan teks kembali ke dalam

habitat historis, sosiologis, dan politis tempat ia pertama kali dilahirkan. Pemikiran tidak muncul di ruang hampa. Al-Jabiri menelusuri bagaimana kondisi material, dinamika ekonomi politik, dan konflik sosial di era kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah memengaruhi lahirnya teologi Asy'ariyah, filsafat Mu'tazilah, atau tasawuf Sunni. Dengan menghubungkan struktur teks dan struktur sosial (sebuah metode yang diadaptasi dari strukturalisme genetik Lucien Goldmann), Al-Jabiri membuktikan bahwa banyak doktrin keagamaan yang hari ini dianggap sebagai kebenaran teologis absolut, pada kenyataannya adalah produk kompromi dari pergulatan politik kekuasaan di masa lalu (Campanini, 2011).

3. Pembongkaran Ideologis (*Kashf al-Aydiyuluji*) Tahap ini merupakan puncak dari dekonstruksi Al-Jabiri. Setelah mengisolasi struktur dan konteks historis, ia membongkar "fungsi ideologis" yang tersembunyi di balik klaim-klaim epistemologis. Setiap pengetahuan dalam *turath* selalu berjaln kelindan dengan kuasa (*power/knowledge relation*, meminjam tesis Michel Foucault). Misalnya, Al-Jabiri secara berani membongkar bahwa institusionalisasi epistemologi *Bayani* oleh Imam Syafi'i (melalui konsep Ijmak dan Qiyas yang ketat) tidak hanya bertujuan murni untuk menjaga kemurnian syariat, tetapi juga berfungsi secara ideologis untuk menertibkan liarnya pemikiran rasional (Mu'tazilah) dan memusatkan otoritas tafsir hukum ke tangan kelas *ulama* (Hallaq, 1997). Demikian pula, nalar *Irfani* yang sangat hierarkis sering kali dimanipulasi oleh sekte Syiah Ismailiyah dan rezim Fatimiyah sebagai instrumen ideologis untuk menjustifikasi kekuasaan politik imam yang tidak dapat diganggu gugat (Al-Jabiri, 1990).

Tujuan akhir dari trilogi metodologis ini bukanlah untuk menghancurkan tradisi, melainkan untuk melakukan "**Patahan Epistemologis**" (*Rupture Épistémologique / Al-Qati'ah al-Ma'rifiyyah*). Meminjam konsep Bachelard, Al-Jabiri menegaskan bahwa umat Islam harus melakukan patahan—bukan terputus dari *turath* itu sendiri, melainkan memutus rantai "metode tradisional dalam membaca *turath*".

Dengan mendekonstruksi aura mitologis pada nalar *Bayani* dan ilusi eskapis pada nalar *Irfani*, Al-Jabiri ingin mengisolasi dan merekonstruksi kembali elemen-elemen *Burhani* (rasionalitas, kausalitas, dan objektivitas empiris)—yang pernah dihidupkan oleh Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, Ibnu Tufail, Ibnu Khaldun, dan puncaknya pada Ibnu Rusyd di Andalusia (*Maghreb*)—sebagai fondasi baru bagi kebangkitan nalar Arab-Islam kontemporer. Melalui dekonstruksi historis inilah, sebuah tradisi masa lalu dapat diubah statusnya dari "warisan yang membelenggu masa kini" menjadi "warisan yang membebaskan masa depan".

1.4. Pemetaan Awal Tiga Epistemologi (Bayani, Burhani, Irfani)

Puncak dari proyek arkeologi pengetahuan Muhammad Abid al-Jabiri dalam *Naqd al-'Aql al-'Arabi* adalah keberhasilannya mengklasifikasikan seluruh bangunan warisan intelektual Islam (*turath*) ke dalam tiga sistem epistemologi yang berbeda, otonom, dan sering kali saling berbenturan. Pemetaan ini bukan sekadar kategorisasi disiplin ilmu, melainkan dekonstruksi terhadap "mekanisme terdalam" tentang bagaimana kebenaran diproduksi dan dijustifikasi di dalam nalar Arab-Islam. Ketiga sistem tersebut—Bayani, Burhani, dan Irfani—merupakan struktur kognitif dasar yang membentuk pandangan dunia (*worldview*) umat Islam sejak era klasik hingga kontemporer (Al-Jabiri, 1990).

Sebagai pemetaan awal sebelum dibedah lebih mendalam pada bab-bab berikutnya, berikut adalah anatomi dari ketiga epistemologi tersebut:

1. Epistemologi Bayani: Hegemoni Teks dan Bahasa Bayani (secara harfiah berarti penjelasan atau diskursus) adalah sistem kognitif yang menjadikan teks (*nash*), otoritas masa lalu (*salaf*), dan struktur linguistik bahasa Arab sebagai sumber mutlak pengetahuan. Epistemologi ini merupakan produk orisinal dan paling dominan dalam peradaban Arab-Islam, yang dikodifikasikan secara sistematis oleh Imam Syafi'i dalam usul fikih dan oleh para teolog Asy'ariyah dalam ilmu kalam.

Dalam nalar Bayani, kebenaran tidak ditemukan melalui observasi alam (empiris) atau silogisme rasional murni, melainkan melalui interpretasi atas apa yang telah diwahyukan atau diucapkan. Secara metodologis, Bayani beroperasi melalui mekanisme deduksi linguistik dan analogi (*qiyas*), di mana fenomena baru yang belum ada hukumnya akan selalu ditarik ke belakang dan dianalogikan dengan preseden masa lalu yang termaktub dalam teks (Hallaq, 1997). Meskipun sangat efektif dalam menjaga otentisitas syariat, hegemoni Bayani yang absolut sering kali menjebak nalar Islam dalam literalisme, membuat pemikiran agama terputus dari dinamika realitas sosiologis, dan mematikan nalar kritis (Abu Zayd, 1993).

2. Epistemologi Irfani: Intuisi, Gnosis, dan Penyingkapan Batin Irfani (pengetahuan esoteris/gnosis) adalah sistem epistemologi yang menempatkan intuisi, ilham, dan pencerahan batin (*kasyaf*) sebagai jalan utama menuju kebenaran, melampaui keterbatasan teks dan rasio. Menurut penelusuran arkeologis Al-Jabiri (1991), nalar Irfani bukanlah produk orisinal Arab-Islam, melainkan hasil asimilasi dari warisan kebudayaan pra-Islam, khususnya tradisi Hermetisme Mesir, Gnostisisme Persia, dan filsafat Neoplatonisme yang kemudian mengalami Islamisasi.

Dalam perkembangannya, Irfani menjadi fondasi utama bagi gerakan tasawuf (seperti pemikiran Ibnu Arabi dan Suhrawardi) serta filsafat iluminasi (*Isyraqiyyah*). Pengetahuan Irfani bersifat subjektif, presensial (*hudhuri*), dan menuntut penyucian jiwa (*tazkiyatun nufus*). Namun, Al-Jabiri mengkritik keras nalar Irfani karena epistemologi ini sering bermuara pada sikap eskapis (lari dari realitas duniawi), mengabaikan hukum alam (kausalitas), dan melahirkan struktur otoritas spiritual yang sangat elitis dan anti-dialog (Bowering, 2015). Pengetahuan dalam Irfani tidak dapat diuji atau dibantah secara objektif, sehingga rentan dimanipulasi sebagai alat kekuasaan.

3. Epistemologi Burhani: Rasionalitas, Silogisme, dan Empirisme Burhani (pembuktian demonstratif) adalah sistem pengetahuan yang murni bersandar pada daya pikir rasional (*'aql*), silogisme logika yang koheren, dan observasi empiris terhadap alam semesta. Sistem ini berpijak pada prinsip kausalitas universal (sebab-akibat) bahwa alam semesta diatur oleh hukum-hukum pasti yang dapat dipahami oleh akal manusia (Gutas, 1998). Diimpor melalui terjemahan filsafat Aristoteles pada era Abbasiyah, epistemologi Burhani mencapai titik kulminasinya di belahan Barat dunia Islam (*Maghreb* dan Andalusia) melalui tokoh-tokoh seperti Ibnu Khaldun dan Ibnu Rusyd.

Kelebihan metodologi Burhani terletak pada objektivitasnya. Ia tidak terkungkung oleh belenggu sintaksis teks (seperti Bayani) dan tidak jatuh pada subjektivisme mistik (seperti Irfani). Kebenaran Burhani harus dapat dibuktikan, diverifikasi, dan dipertanggungjawabkan secara rasional dan

empiris (Campanini, 2011). Bagi Al-Jabiri, pemulihan kembali nalar Burhani—yang dahulu disingkirkan oleh hegemoni ortodoksi Bayani dan gempuran Irfani—merupakan prasyarat mutlak bagi kebangkitan peradaban Arab-Islam di era modern. Tanpa Burhani, umat Islam tidak akan mampu memproduksi sains, teknologi, maupun pemikiran sosial politik yang berdimensi pembebasan.

Ketiga struktur epistemologi ini tidak pernah berdampingan secara damai dalam sejarah Islam, melainkan selalu berada dalam ketegangan, saling menaklukkan, dan merebut hegemoni. Dialektika, kontradiksi, dan prospek integrasi dari ketiga nalar inilah yang akan menjadi fokus analisis pada bab-bab selanjutnya dalam upaya merumuskan epistemologi integratif yang aplikatif, sebagaimana yang dipraksiskan dalam Manhaj Tarjih Muhammadiyah.

DAFTAR PUSTAKA BAB 1

Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.

Abu-Rabi', I. M. (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. Pluto Press.

Abu Zayd, N. H. (1993). *Ma'fhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* [Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-ilmu Al-Qur'an]. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Al-Jabiri, M. A. (1984). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 1: Takwin al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 1: Formasi Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Jabiri, M. A. (1990). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 2: Bunyat al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 2: Struktur Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Al-Jabiri, M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World* (Terjemahan bahasa Inggris). I.B. Tauris.

Anwar, S. (2018). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Suara Muhammadiyah.

Bowering, G. (2015). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari*. Walter de Gruyter.

Campanini, M. (2011). Muhammad 'Abed al-Jabri and the Critique of Arab Reason. Dalam M. Campanini (Ed.), *An Introduction to Islamic Philosophy* (hlm. 1-20). Edinburgh University Press.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. Routledge.

Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.

Hashas, M. (2014). Muhammad Abed al-Jabiri's Critique of Arab Reason. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14, 1-25.

Kassab, E. S. (2010). *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. Columbia University Press.

Syamsuddin, M. D. (2017). Tasawuf Fungsional dalam Praksis Muhammadiyah. *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, 14(1), 25-42.

BAB 2: EPISTEMOLOGI BAYANI: TEKS, BAHASA, DAN INTERPRETASI

2.1. Akar Sejarah dan Pembentukan Nalar Bayani

Secara etimologis, *bayan* dalam bahasa Arab memiliki konotasi *al-fashl* (memisahkan atau membedakan) dan *al-zhuhur* (tampak, jelas, atau penyingkapan). Dalam konteks epistemologi yang dirumuskan oleh Muhammad Abid al-Jabiri, nalar *Bayani* adalah sebuah struktur kognitif yang menjadikan bahasa (Arab) dan teks (*nash*) sebagai instrumen sekaligus parameter absolut dalam memproduksi kebenaran. Untuk memahami hegemoni nalar ini dalam tradisi pemikiran Islam, penyelidikan arkeologis harus ditarik jauh ke belakang, mengkaji persentuhan antara struktur kultural Arab pra-Islam dan momentum pewahyuan Al-Qur'an, hingga mencapai puncaknya pada Era Kodifikasi (*'Asr al-Tadwin*).

Akar paling purba dari nalar *Bayani* tertanam kuat dalam peradaban Arab Jahiliyah yang sepenuhnya bertumpu pada tradisi kelisanan (*orality*). Masyarakat badui di Jazirah Arab tidak memiliki monumen arsitektur yang megah atau peradaban material yang kompleks; monumen terbesar mereka adalah bahasa dan puisi. Puisi (*syi'ir*) dan khotbah merupakan medium utama penyimpanan memori kolektif, sistem nilai, dan genealogi kabilah (Adonis, 1990). Dalam struktur masyarakat logesentris ini, realitas tidak dipahami melalui observasi empiris atau perenungan filosofis, melainkan dibangun dan direkonstruksi melalui kata-kata. Kemampuan retorika (*balaghah*) adalah representasi tertinggi dari otoritas sosial. Al-Jabiri (1991) mencatat bahwa fenomena logesentrisme purba inilah yang kelak memuluskan jalan bagi terbentuknya pandangan dunia (*worldview*) di mana "teks mendahului realitas."

Turunnya Al-Qur'an pada awal abad ke-7 Masehi merevolusi struktur kognitif ini, namun sekaligus mengunci bangsa Arab ke dalam paradigma tekstual yang lebih absolut. Al-Qur'an secara eksplisit mendeklarasikan dirinya sebagai *bayan* (penjelas) yang diturunkan dalam bahasa Arab yang terang (*bilsanin 'arabiyyin mubin*). Wahyu ini memicu pergeseran peradaban yang radikal: dari masyarakat pagan yang lisan menjadi komunitas teosentris yang berbasis pada Teks Suci (Rahman, 1982). Teks perlahan menggantikan kedudukan tradisi kabilah sebagai sumber kebenaran final. Namun, karena Al-Qur'an diwahyukan dalam kerangka linguistik Arab, pemahaman terhadap teks ilahi tersebut mutlak bergantung pada penguasaan terhadap tata bahasa, semantik, dan struktur kognitif bahasa Arab itu sendiri.

Momentum historis yang secara definitif mengonstruksi dan melembagakan nalar *Bayani* adalah Era Kodifikasi (*'Asr al-Tadwin*), sebuah periode masif pengumpulan dan pembakuan pengetahuan yang diinisiasi oleh imperium Abbasiyah pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriah. Ekspansi wilayah Islam yang sangat masif memunculkan kekhawatiran akut akan rusaknya kemurnian bahasa Arab (*lahn*) akibat asimilasi dengan bangsa-bangsa *Ajam* (non-Arab) seperti Persia, Romawi, dan Koptik. Kekhawatiran ini mendorong para sarjana klasik, mulai dari Sibawaih hingga Al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, untuk melakukan kodifikasi tata bahasa Arab secara rigid (Carter, 2004).

Dalam proses kodifikasi ini, Al-Jabiri mengidentifikasi sebuah anomali epistemologis yang sangat krusial: para linguis tersebut menjadikan *A'rabi* (orang Arab Badui di pedalaman gurun) sebagai

rujukan absolut kemurnian bahasa. Ruang lingkup bahasa dikunci pada bahasa Arab pra-Islam hingga awal Islam, dan menolak perkembangan bahasa perkotaan yang dianggap telah terkontaminasi. Akibatnya, hukum-hukum tata bahasa (*Nahwu* dan *Sharaf*) yang dibakukan pada era tersebut mengambil sifat "ahistoris"; ia membeku dan berhenti berkembang (Al-Jabiri, 1990). Struktur bahasa badui ini kemudian diangkat menjadi struktur pemikiran. Realitas dunia tidak lagi dilihat sebagaimana adanya secara empiris, melainkan dilihat melalui lensa kaidah-kaidah gramatikal bahasa Arab yang rigid tersebut.

Konstruksi *Bayani* mencapai tingkat kesempurnaan metodologisnya di tangan Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (w. 204 H/820 M). Melalui adiknya, *Al-Risalah*, Asy-Syafi'i meletakkan dasar-dasar ilmu *Usul al-Fiqh* (teori hukum Islam). Asy-Syafi'i merumuskan sebuah hierarki epistemologis yang sangat ketat: Al-Qur'an, Sunnah, Ijmak (konsensus), dan Qiyas (analogi). Syafi'i menundukkan kebebasan rasio (*ra'y* dan *istihsan* yang lazim digunakan oleh madzhab Hanafi) di bawah supremasi teks. Menurut kerangka Syafi'i, setiap problem hukum baru harus diselesaikan dengan menariknya kembali (melalui mekanisme *qiyas* linguistik dan *'illah*) kepada teks asal, bukan dengan menciptakan hukum yang sepenuhnya otonom berdasarkan rasio objektif (Hallaq, 1997). Langkah Syafi'i ini, menurut analisis Al-Jabiri, adalah manuver epistemologis yang memastikan nalar Arab-Islam tidak akan pernah bisa lepas dari otoritas masa lalu. Syafi'i berhasil mengubah *bayan* yang awalnya sekadar alat pemahaman bahasa, menjadi sebuah sistem produksi kebenaran (epistemologi) yang komprehensif, hegemonik, dan mengikat seluruh pembentukan ilmu-ilmu keislaman hingga berabad-abad kemudian.

2.2. Sentralitas Teks (Al-Qur'an dan As-Sunnah) dan Otoritas Periwiyatan

Dalam arsitektur epistemologi *Bayani*, realitas dan kebenaran tidak dikonstruksi secara mandiri oleh akal manusia, melainkan "diekstraksi" dari Teks. Sentralitas teks dalam nalar ini begitu mutlak sehingga Nasr Hamid Abu Zayd (1993) secara konseptual mendefinisikan peradaban Islam klasik sebagai *Hadarat al-Nass* (Peradaban Teks). Dalam paradigma ini, teks—khususnya Al-Qur'an dan As-Sunnah—bukan sekadar objek kajian, melainkan subjek utama yang mendikte, membentuk, dan membatasi horizon penalaran umat Islam. Pengetahuan yang sah (*al-ma'rifah al-shahihah*) adalah pengetahuan yang memiliki cantolan (*ta'alluq*) dengan teks, baik secara langsung (tersurat) maupun tidak langsung (tersirat melalui analogi).

Al-Qur'an menempati posisi puncak dalam hierarki ontologis dan epistemologis *Bayani*. Sebagai *Kalamullah* (Firman Tuhan) yang abadi dan tidak diciptakan (menurut doktrin Asy'ariyah), Al-Qur'an adalah rujukan absolut yang kebenarannya bersifat *qath'i* (pasti dan tidak dapat diganggu gugat). Namun, karakteristik Al-Qur'an yang banyak memuat ayat-ayat global (*mujmal*), metaforis (*mutasyabihat*), dan multi-tafsir (*musytarak*) menuntut adanya mekanisme penjelasan. Di sinilah As-Sunnah (Hadis) masuk sebagai perangkat epistemologis kedua yang tak kalah krusial. Dalam metodologi *Bayani*, As-Sunnah berfungsi sebagai *bayan al-Qur'an*—penjelas, perinci, dan aplikator dari dalil-dalil universal Al-Qur'an (Al-Jabiri, 1990).

Signifikansi As-Sunnah dalam nalar *Bayani* mengalami lompatan epistemologis yang sangat menentukan pada masa Imam Syafi'i. Melalui kritik historisnya, Wael Hallaq (1997) mengartikulasikan bahwa Syafi'i berhasil melakukan "kanonisasi" terhadap As-Sunnah, mengangkat statusnya dari sekadar tradisi praktis masyarakat Madinah (sebagaimana dipahami

oleh Imam Malik) menjadi wahyu yang kedudukannya nyaris sejajar dengan Al-Qur'an dalam hal otoritas legislasi. Konsekuensi dari manuver Syafi'i ini adalah terkuncinya nalar hukum Islam pada teks-teks masa lalu. Setiap upaya pencarian kebenaran yuridis atau teologis harus pertama-tama dihadapkan pada pertanyaan metodologis: "Adakah preseden tekstualnya (nash) dari Nabi atau para Sahabat?"

Sentralitas teks ini secara logis melahirkan sebuah cabang ilmu yang sepenuhnya mendedikasikan diri pada verifikasi transmisi, yaitu Ilmu Hadis dan sistem *Isnad* (rantai periwayatan). Dalam nalar *Bayani*, karena kebenaran bersumber dari masa lalu yang tak dapat diakses langsung oleh manusia di masa kini, maka "otoritas periwayatan" (*sultat al-riwayah*) menjadi lebih superior dibandingkan otoritas rasio (*sultat al-dirayah*). Jonathan Brown (2007) dalam studinya mengenai kanonisasi Bukhari dan Muslim mencatat bahwa kritik hadis klasik sangat menitikberatkan pada evaluasi kredibilitas moral dan ingatan para perawi (*al-jarh wa al-ta'dil*), bukan pada kritik empiris atau logis terhadap isi (matan) teks itu sendiri. Jika sanad sebuah teks dinyatakan sah secara historis, maka matan teks tersebut harus diterima secara epistemologis, betapapun teks tersebut mungkin tampak bertentangan dengan rasio empiris keseharian.

Fenomena inilah yang oleh Al-Jabiri (1991) didiagnosis sebagai kemenangan mutlak *Naql* (transmisi/teks) atas *'Aql* (rasio) dalam struktur formasi nalar Arab. Akal (*'aql*) tidak lagi berfungsi sebagai instrumen otonom yang memproduksi pengetahuan, melainkan direduksi fungsinya sekadar menjadi alat untuk memahami tata bahasa teks, menafsirkan teks, menjaga koherensi antar-teks, dan membela kebenaran teks dari serangan nalar luar (seperti yang dilakukan ilmu Kalam). Otoritas rasionalitas harus tunduk sepenuhnya pada otoritas teks dan para periwayat masa lalu (*salaf*). Dominasi otoritas periwayatan ini secara perlahan menutup ruang gerak ijtihad rasional dan memicu stagnasi, karena jawaban atas setiap permasalahan baru tidak lagi dicari melalui investigasi objektif terhadap realitas, melainkan dengan membongkar kembali tumpukan teks riwayat kuno untuk mencari legitimasinya.

2.3. Kaidah Linguistik Arab sebagai Kerangka Epistemik

Dalam epistemologi *Bayani*, bahasa Arab tidak direduksi sekadar sebagai instrumen komunikasi atau alat netral untuk mentransfer gagasan, melainkan beroperasi sebagai kerangka kognitif dan matriks epistemologis yang mendikte bagaimana realitas dipahami dan dikonstruksi. Muhammad Abid al-Jabiri (1990) menegaskan bahwa nalar *Bayani* secara esensial adalah nalar kebahasaan; batasan dunia dan horizon pemikiran seorang sarjana Muslim klasik ditentukan oleh batasan tata bahasa Arabnya. Ketika ilmu-ilmu keislaman (*'ulum al-din*) mulai dikodifikasikan, metodologi pemahaman dan interpretasinya secara absolut bersandar dan tunduk pada kaidah-kaidah linguistik, seperti sintaksis (*Nahwu*), morfologi (*Sharaf*), dan retorika (*Balaghah*).

Satu karakteristik fundamental dari nalar linguistik Arab adalah relasi hierarkis antara lafal (*lafzh* / penanda tekstual) dan makna (*ma'na* / petanda konseptual). Dalam perdebatan ortodoks antara para ahli bahasa dan pakar usul fikih, terbangun sebuah konsensus epistemologis yang meletakkan supremasi lafal di atas makna. Makna dianggap tidak memiliki eksistensi mandiri tanpa wadah lafal yang spesifik. Akibatnya, kerja intelektual dalam nalar *Bayani* sering kali terperangkap dalam filologi leksikal dan analisis gramatikal yang kaku (Abu Zayd, 1993). Proses ekstraksi kebenaran direduksi menjadi proses pelacakan arti kata secara literal ke dalam kamus-kamus standar

(*mu'jam*), yang mana sumber legitimasi otoritasnya ditarik dari syair-syair Arab badui purba yang telah dibekukan sejarahnya.

Lebih jauh, struktur gramatikal bahasa Arab secara senyap memengaruhi pandangan dunia (*worldview*) teologis dan ontologis umat Islam klasik. Toshihiko Izutsu (2002) dalam analisis semantiknya secara meyakinkan menunjukkan bagaimana struktur konseptual bahasa Arab membentuk arsitektur teologis. Al-Jabiri (1991) memperluas tesis ini dengan membongkar korelasi antara sintaksis bahasa Arab dan paradigma Kalam Asy'ariyah. Bahasa Arab sangat bertumpu pada pemisahan yang tegas antara substansi dan aksiden, serta pemotongan kalimat verbal menjadi unit-unit tindakan yang diskrit. Struktur diskrit dari bahasa ini pada akhirnya melahirkan pandangan ontologis bahwa alam semesta tidak digerakkan oleh hukum kausalitas empiris yang berkesinambungan, melainkan tersusun dari "atom-atom" kejadian yang terputus, yang hanya bisa terjadi melalui intervensi langsung penciptaan Tuhan dari satu detik ke detik lainnya (teori *occasionalism*).

Selain itu, kaidah dikotomis antara hakikat (*haqiqah* / makna harfiah) dan majas (*majaz* / makna metaforis) difungsikan sebagai instrumen kontrol epistemologis yang sangat dominan. Dalam tradisi usul fikih, makna *haqiqah* selalu diprioritaskan karena dianggap memberikan kepastian hukum dan interpretasi yang definitif (*qath'i al-dalalah*), sementara *majaz* dipandang spekulatif dan penggunaannya sangat dibatasi (Hallaq, 1997). Regulasi linguistik ini, pada tataran praktis, membunuh fleksibilitas dan elan vital teks. Ketika dihadapkan pada realitas sosio-historis baru yang kompleks, nalar *Bayani* cenderung memaksakan pembacaan yang harfiah dan menolak hermeneutika kontekstual, dengan dalih menjaga kepatuhan terhadap kaidah tata bahasa yang otoritatif.

Dengan demikian, kaidah linguistik Arab dalam nalar *Bayani* bertransformasi dari sekadar deskripsi tentang bagaimana orang Arab berkomunikasi, menjadi preskripsi absolut tentang bagaimana manusia harus berpikir dan berargumen. Epistemologi ini menyandera rasionalitas di dalam penjara sintaksis. Setiap upaya *Burhani* (rasionalisasi empiris) yang mencoba melampaui, membongkar, atau menguji kaidah-kaidah tekstual ini dengan mudah dieliminasi dan dituduh sebagai penyimpangan (*bid'ah*) atau alienasi dari kemurnian teks suci.

2.4. Kelebihan, Batasan, dan Potensi Dogmatisme dalam Tradisi Bayani

Meskipun Muhammad Abid al-Jabiri melontarkan kritik keras terhadap hegemoni nalar *Bayani*, dekonstruksinya tidak bermaksud untuk menghapuskan epistemologi ini dari bangunan intelektual Islam kontemporer. Sebagai sistem kognitif tertua dan paling mengakar dalam sejarah Islam, nalar *Bayani* memiliki kelebihan strategis yang tidak dapat digantikan oleh nalar *Burhani* maupun *Irfani*. Kekuatan utama epistemologi *Bayani* terletak pada kemampuannya menjaga otentisitas, kesinambungan historis, dan stabilitas identitas normatif umat Islam (Abdullah, 2014).

Melalui disiplin ilmu hadis, usul fikih, dan linguistik yang ketat, nalar *Bayani* berhasil memproteksi Teks Suci (Al-Qur'an dan Sunnah) dari distorsi, interpolasi, dan relativisme ekstrem. Ia memastikan bahwa sumber primer agama tetap terlacak secara historis dan makna literalnya dapat dipahami sesuai dengan konteks bahasa saat teks itu diturunkan. Dalam lanskap hukum (*fiqh*), kerangka *Bayani* memberikan kepastian legal-formal yang dibutuhkan untuk menjaga

ketertiban sosial dan ritualistik, di mana analogi (*qiyas*) berfungsi sebagai instrumen untuk menjaga koherensi internal sistem hukum Islam ketika dihadapkan pada kasus-kasus cabang (Abu Zayd, 1993). Tanpa fondasi *Bayani*, doktrin Islam akan kehilangan pijakan teksnya dan melebur ke dalam spekulasi filosofis murni atau subjektivitas mistik yang tak terukur.

Namun, di balik kelebihanannya yang preskriptif, nalar *Bayani* menyimpan keterbatasan struktural yang sangat fatal ketika ia diangkat sebagai satu-satunya instrumen untuk memproduksi pengetahuan. Batasan paling krusial dari *Bayani* adalah sifatnya yang sangat "mengikat ke belakang" (*past-oriented*). Epistemologi ini beroperasi di bawah asumsi bahwa kesempurnaan intelektual dan kebenaran mutlak berada pada masa lalu (era pembentukan bahasa dan wahyu), sehingga generasi berikutnya sekadar bertugas mereproduksi, mensyarah (memberi anotasi), atau menyimpulkan dari teks-teks pendahulu tanpa mampu menciptakan paradigma yang benar-benar baru (Al-Jabiri, 1990). Mekanisme *qiyas al-ghaib 'ala al-syahid* yang menjadi motor penggeraknya mengasumsikan bahwa realitas modern hanyalah pengulangan atau bayangan dari realitas masa lalu.

Keterbatasan ini, jika dibiarkan tanpa kendali kritis (atau tanpa diintervensi oleh nalar *Burhani*), secara niscaya akan melahirkan dogmatisme. Dogmatisme dalam tradisi *Bayani* memanifestasikan dirinya dalam bentuk literalisme kaku yang gagal membedakan antara "Teks Suci" (wahyu yang bersifat absolut) dan "Pemahaman terhadap Teks" (produk nalar manusia yang historis dan relatif). Wael Hallaq (1997) mengidentifikasi bahwa ketika otoritas teks diproyeksikan secara mutlak pada karya-karya fikih abad pertengahan, ijtihad menjadi tertutup. Para ulama tidak lagi merujuk langsung pada dinamika teks Al-Qur'an dan realitas, melainkan memenjarakan diri pada teks-teks sekunder (kitab kuning) yang sering kali tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman.

Potensi dogmatisme ini semakin berbahaya ketika ia bersekutu dengan kekuatan politik. Sepanjang sejarah Islam klasik, ortodoksi *Bayani* sering kali dimobilisasi oleh negara (seperti pada era Al-Mutawakkil dari Dinasti Abbasiyah) untuk memberangus diskursus rasional, dengan menuduh filsafat dan sains empiris (*Burhani*) sebagai penyimpangan yang merongrong otoritas teks. Akibatnya, alih-alih menjadi "penjelas" (*bayan*) yang membebaskan, nalar ini berubah menjadi ideologi represi yang menolak pluralitas pemikiran, membungkam nalar kritis, dan menyandera peradaban Islam dalam stagnasi berkepanjangan (Al-Jabiri, 1991).

Untuk mencegah pembusukan tersebut, Al-Jabiri mengusulkan "Patahan Epistemologis" di dalam nalar *Bayani* itu sendiri. Umat Islam harus bergerak dari "pemahaman dogmatis atas teks" menuju "pembacaan historis-kritis atas teks". Teks suci harus dipertahankan sebagai sumber inspirasi normatif dan etis, namun ia harus dibebaskan dari monopoli interpretasi linguistik abad pertengahan dan dipertemukan secara dialektis dengan nalar objektif (*Burhani*) di era kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA BAB 2

Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.

Abu Zayd, N. H. (1993). *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* [Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-ilmu Al-Qur'an]. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Adonis. (1990). *An Introduction to Arab Poetics* (Terjemahan bahasa Inggris). Saqi Books.

Al-Jabiri, M. A. (1990). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 2: Bunyat al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 2: Struktur Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Brown, J. A. C. (2007). *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith*. Brill.

Carter, M. G. (2004). *Sibawayhi*. I.B. Tauris.

Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

BAB 3: EPISTEMOLOGI BURHANI: RASIONALITAS, LOGIKA, DAN EMPIRISME

3.1. Pengaruh Filsafat Yunani dan Transformasinya dalam Nalar Islam

Jika nalar *Bayani* lahir dari rahim tradisi linguistik Arab murni dan *Irfani* berakar pada persilangan mistisisme Timur Kuno, maka epistemologi *Burhani* (pembuktian demonstratif) merupakan produk langsung dari perjumpaan peradaban Islam dengan warisan intelektual Helenistik (Yunani). Secara etimologis, istilah *burhan* dalam bahasa Arab sering disepadankan dengan konsep *apodeixis* (demonstrasi rasional) dalam tradisi logika Aristotelian. Epistemologi ini menolak premis bahwa kebenaran hanya bisa didapatkan melalui interpretasi teks (*nash*) atau ilham batin (*kasyaf*). Sebaliknya, *Burhani* meletakkan otonomi akal budi (*'aql*) sebagai instrumen primer untuk mencapai kebenaran universal melalui observasi empiris, pengakuan terhadap hukum kausalitas alam, dan penarikan kesimpulan melalui silogisme logis yang ketat (Fakhry, 2004).

Masuknya epistemologi *Burhani* ke dalam lanskap pemikiran Islam tidak terjadi secara kebetulan, melainkan melalui sebuah proyek rekayasa sosiokultural dan intelektual yang masif pada era Kekhalifahan Abbasiyah, yang dikenal sebagai Gerakan Penerjemahan (*Harakat al-Tarjamah*). Dimitri Gutas (1998) dalam studinya yang otoritatif, *Greek Thought, Arabic Culture*, membongkar bahwa gerakan penerjemahan besar-besaran di *Baitul Hikmah* pada abad ke-8 hingga ke-10 Masehi bukanlah sekadar keingintahuan akademis yang inosen. Gerakan ini didorong oleh imperatif politik dan ideologis kekhalifahan Abbasiyah untuk membangun sebuah fondasi keilmuan imperium yang rasional dan sistematis, guna menghadapi tantangan polemik teologis dari kaum Manichean, Kristen Bizantium, serta untuk memperkuat administrasi negara. Melalui para penerjemah beragama Kristen Suriah seperti Hunayn ibn Ishaq, karya-karya filsafat alam, medis, matematika, dan terutama logika Aristoteles (*Organon*) dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab secara presisi.

Transformasi paling krusial dalam pembentukan nalar *Burhani* terjadi melalui asimilasi *Kitab al-Burhan* (terjemahan dari *Posterior Analytics* karya Aristoteles). Dalam teks ini, Aristoteles merumuskan bahwa pengetahuan ilmiah (*episteme*) hanya dapat dicapai melalui demonstrasi silogistik yang bertolak dari premis-premis yang pasti, universal, empiris, dan tidak dapat diragukan lagi kepastiannya. Di tangan para filosof Muslim perdana (Falasifah), logika (*mantiq*) ini diubah dari sekadar "alat berpikir" (instrumen) menjadi sebuah sistem kebenaran (*worldview*). Namun, upaya menginkorporasikan nalar *Burhani* ke dalam kebudayaan Arab-Islam yang sudah terhegemoni oleh nalar *Bayani* memicu benturan epistemologis yang sangat dahsyat (Campanini, 2011).

Benturan klasik ini paling jelas terekam dalam debat historis pada tahun 932 M di Baghdad, antara Abu Sa'id al-Sirafi (seorang ahli tata bahasa Arab representasi *Bayani*) dan Abu Bishr Matta bin Yunus (seorang penerjemah dan ahli logika representasi *Burhani*). Al-Sirafi berargumen bahwa logika Yunani hanyalah tata bahasa asing yang tidak relevan dan tidak bisa diterapkan secara

universal pada bahasa dan realitas Arab. Sebaliknya, Matta bin Yunus bersikeras bahwa *mantiq* (logika Burhani) adalah instrumen universal untuk memisahkan kebenaran dari kepalsuan yang melampaui batasan geografis dan linguistik (Al-Jabiri, 1990). Debat ini mengilustrasikan penolakan organik dari struktur *Bayani* terhadap intrusi rasionalitas *Burhani* yang dianggap mengancam supremasi wahyu dan teks.

Lebih jauh, Muhammad Abid al-Jabiri (1991) memberikan analisis dekonstruktif yang tajam mengenai nasib nalar *Burhani* di belahan Islam Timur (*Mashriq*). Al-Jabiri menengarai bahwa epistemologi *Burhani* yang diadopsi oleh filosof-filosof Mashriq—seperti Al-Kindi, Al-Farabi, hingga Ibnu Sina—telah mengalami "kontaminasi" yang parah oleh Neoplatonisme dan Gnostisisme Timur. Dalam upaya merekonsiliasikan antara wahyu (agama) dan akal (filsafat), Ibnu Sina dan para pendahulunya tidak menggunakan Aristotelianisme murni, melainkan memadukannya dengan teori emanasi Plotinus dan spekulasi teologis yang sangat dekat dengan nalar *Irfani*.

Akibatnya, *Burhani* di wilayah Timur kehilangan karakter empiris dan material-objektifnya. Ia berubah menjadi rasionalisme spekulatif yang berupaya merasionalkan hierarki spiritual, kenabian, dan kosmologi gaib melalui logika deduktif (Endress, 2006). Kompromi epistemologis yang fatal inilah—di mana *Burhani* dicampuradukkan dengan *Bayani* (teologi Kalam) dan *Irfani* (esoterisme)—yang membuat nalar Burhani di Timur menjadi rapuh, tidak koheren, dan pada akhirnya berhasil dihancurkan secara telak oleh serangan Imam Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah*. Menurut Al-Jabiri, rasionalitas Islam di Timur (*Mashriq*) pada dasarnya mati setelah Al-Ghazali, karena nalar empiris telah dilebur sepenuhnya ke dalam mistisisme tasawuf dan ortodoksi tekstual.

3.2. Silogisme Logis, Bukti Empiris, dan Prinsip Kausalitas

Arsitektur nalar *Burhani* bersandar pada tiga pilar utama yang saling terintegrasi: silogisme logis (*qiyas burhani* atau *mantiq*), pembuktian empiris-induktif (*istiqra' empirik*), dan pengakuan absolut terhadap hukum kausalitas universal (*qanun al-sababiyyah*). Ketiga pilar ini secara diametral berbenturan dengan mekanisme kognitif dalam nalar *Bayani* (khususnya teologi Asy'ariyah) dan nalar *Irfani* (mistisisme eskapis). Bagi Muhammad Abid al-Jabiri (1990), keruntuhan peradaban sains dalam dunia Islam berbanding lurus dengan runtuhnya ketiga pilar *Burhani* ini di bawah gempuran ortodoksi keagamaan pada abad pertengahan.

Pilar pertama, **Silogisme Logis**, merupakan metodologi deduktif yang diwarisi dari tradisi Aristotelian. Dalam tradisi *Bayani* (fikih), penalaran dilakukan menggunakan *qiyas fiqhi* atau analogi (menganalogikan kasus baru dengan kasus lama berdasarkan kesamaan 'illah atau sebab). Analogi ini secara epistemologis hanya menghasilkan kebenaran probabel atau dugaan kuat (*zhanni*), karena hubungan antara kasus lama dan baru sering kali bersifat subjektif linguistik (Hallaq, 1997). Sebaliknya, *qiyas burhani* beroperasi melalui premis-premis mayor dan minor yang universal, pasti, dan kategoris untuk menghasilkan konklusi yang bernilai mutlak (*yaqini*). Dalam nalar Burhani, kebenaran tidak dicari dengan menghubungkan-hubungkan teks, melainkan dengan menyusun struktur berpikir logis yang koheren sehingga tidak menyisakan ruang bagi keraguan rasional (Fakhry, 2004).

Pilar kedua adalah **Bukti Empiris**. Untuk memastikan bahwa premis-premis dalam silogisme logis tersebut benar, nalar *Burhani* menuntut adanya landasan material berupa observasi terhadap alam semesta. Jika *Bayani* menjadikan Teks Suci sebagai objek bacaan, maka *Burhani* menjadikan alam semesta (*ayat kauniyah*) sebagai kitab terbuka yang harus dibaca melalui observasi, eksperimen, dan matematisasi. Puncak dari epistemologi empiris ini tidak ditemukan pada filosof spekulatif, melainkan pada ilmuwan Muslim klasik seperti Ibnu al-Haitsam dalam bidang optik dan Al-Biruni dalam astronomi dan geodesi. A.I. Sabra (1987) menegaskan bahwa tokoh-tokoh ini berhasil mengawinkan rasionalisme deduktif Yunani dengan tradisi eksperimentalisme induktif, menciptakan sains terapan yang berbasis pada bukti terukur (*verifiable evidence*), bukan pada teks otoritatif masa lalu.

Namun, pilar ketiga—**Prinsip Kausalitas**—adalah medan pertempuran epistemologis yang paling sengit dan menentukan dalam sejarah intelektual Islam. Kausalitas adalah prinsip yang menyatakan bahwa setiap akibat yang spesifik (efek) niscaya dilahirkan oleh sebab yang spesifik pula secara inheren. Kaum *Burhani* meyakini bahwa alam semesta ini memiliki tabiat atau hukum alam yang tetap (*determinisme alamiah*), dan tugas sains adalah menyingkap hukum sebab-akibat tersebut.

Sayangnya, prinsip ini dianggap sebagai ancaman eksistensial oleh para teolog *Bayani*, khususnya aliran Asy'ariyah yang dipelopori oleh Al-Ghazali. Demi membela doktrin Kemahakuasaan Tuhan secara absolut, Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* menolak adanya "kekuatan inheren" pada benda. Menurut teologi Asy'ariyah (teori *Occasionalism*), api tidak memiliki kekuatan bawaan untuk membakar kapas. Pembakaran itu terjadi semata-mata karena intervensi langsung Tuhan pada detik tersebut. Keteraturan alam, menurut Asy'ariyah, hanyalah sekadar kebiasaan Tuhan (*'adatullah*), yang kapan saja dapat dibatalkan (Griffel, 2009).

Penolakan terhadap prinsip kausalitas ini dinilai oleh Al-Jabiri (1991) sebagai bencana epistemologis terburuk dalam sejarah nalar Arab. Ibnu Rusyd, sang representasi puncak nalar *Burhani* di Andalusia, memberikan bantahan yang sangat tajam dalam karyanya *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan dari Kitab Kerancuan). Ibnu Rusyd berargumen bahwa menolak kausalitas sama dengan menolak akal itu sendiri. Jika sesuatu bisa terjadi tanpa sebab yang spesifik dan logis, maka segala ilmu pengetahuan (*sains*) menjadi mustahil dan tidak berguna. Ibnu Rusyd (seperti dikutip dalam Campanini, 2011) menegaskan bahwa justru melalui pengakuan terhadap hukum kausalitas yang cangguh dan teratur itulah, keagungan Sang Pencipta dapat dipahami secara nyata, bukan dengan mereduksi alam semesta menjadi kumpulan peristiwa irasional yang tak bisa diprediksi.

Marjinalisasi prinsip silogisme dan kausalitas empiris inilah yang pada akhirnya mencabut akar keilmuan objektif di dunia Islam. Sains perlahan digantikan oleh takhayul dan teologi dogmatis yang statis. Pemulihan kembali prinsip-prinsip *Burhani* ini, oleh karena itu, menjadi prasyarat mutlak bagi proyek Tajdid (pembaruan) peradaban Islam di era modern.

3.3. Tokoh-tokoh Kunci Tradisi *Burhani* (Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd)

Evolusi nalar *Burhani* dalam sejarah intelektual Islam tidak berjalan secara linear, melainkan penuh dengan kompromi, ketegangan, dan akhirnya, sebuah "patahan epistemologis" (*rupture*

épistémologique) yang radikal. Muhammad Abid al-Jabiri (1991) membagi diskursus filsafat Islam ke dalam dua poros geografis-epistemologis yang berbeda: poros Timur (*Mashriq*) yang cenderung kompromistis dan sinkretis, serta poros Barat (*Maghreb/Andalusia*) yang murni dan empiris. Empat tokoh raksasa—Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd—merupakan representasi dari pergulatan menginkorporasikan nalar Yunani ke dalam struktur kognitif Arab-Islam.

1. Al-Kindi (801–873 M): Inisiator Sintesis Awal Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi diakui secara luas sebagai "Filosof Arab Pertama". Hidup pada masa puncak Gerakan Penerjemahan di era Abbasiyah, Al-Kindi bertugas tidak hanya menerjemahkan, tetapi juga melakukan "Arabisasi" terhadap konsep-konsep filsafat Yunani agar dapat diterima oleh nalar *Bayani* yang sangat ortodoks (Adamson, 2007). Al-Kindi mencoba membangun jembatan antara rasio dan wahyu dengan menegaskan bahwa kebenaran filosofis (*Burhani*) tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran profetik (*Bayani*). Namun, menurut pembacaan kritis Al-Jabiri, epistemologi Al-Kindi masih sangat terhegemoni oleh struktur teologi Mu'tazilah. Al-Kindi gagal membangun nalar *Burhani* yang independen karena ia menjadikan filsafat sekadar sebagai alat (*ancilla theologiae*) untuk membenarkan dogma-dogma agama, serta tanpa disadari telah mencampurkan teks-teks Aristoteles dengan emanasi Neoplatonisme (Fakhry, 2004).

2. Al-Farabi (872–950 M): Hierarki Epistemologis dan Logika Lompatan metodologis yang lebih canggih dilakukan oleh Abu Nasr al-Farabi, yang digelar "Guru Kedua" (*Al-Mu'allim al-Tsani*) setelah Aristoteles. Al-Farabi adalah arsitek sesungguhnya dari nalar *Burhani* di dunia Islam Timur. Ia secara sistematis meletakkan logika (*mantiq*) sebagai fondasi absolut bagi segala bentuk ilmu pengetahuan. Melalui karyanya, Al-Farabi merumuskan hierarki epistemologis yang sangat tajam: penalaran demonstratif-silogistik (*Burhani*) berada di puncak kebenaran mutlak yang diperuntukkan bagi kaum elite intelektual (*khawwash*); penalaran dialektis (*Jadali/Kalami*) berada di tingkat kedua untuk para teolog; dan penalaran retorik-puitis (*Khitabi/Bayani*) berada di tingkat terendah yang diperuntukkan bagi masyarakat awam (Campanini, 2011). Meskipun Al-Farabi berhasil menegakkan otonomi *Burhani*, Al-Jabiri (1990) mengkritik keras konsep kosmologi politiknya. Upaya Al-Farabi untuk menyatukan figur "Filosof-Raja" (Plato) dengan "Nabi-Imam" (Islam/Syiah) justru menarik nalar *Burhani* ke dalam pusaran pemikiran mistis-esoteris (*Irfani*), yang kelak mengalienasi filsafat dari realitas empiris dan menjebaknya dalam utopia spekulatif.

3. Ibnu Sina (980–1037 M): Puncak Kompromi dan Penyerahan Diri Nalar Timur Ibnu Sina (Avicenna) merepresentasikan titik kulminasi filsafat Islam di Mashriq. Sebagai seorang dokter dan ilmuwan empiris, karya medisnya *Al-Qanun fi al-Tibb* murni bersifat observasional dan *Burhani*. Namun, dalam bidang filsafat dan teologi, Ibnu Sina melakukan apa yang oleh Al-Jabiri disebut sebagai "kompromi yang mematikan" (*the fatal compromise*). Alih-alih meneruskan purifikasi Aristotelianisme, Ibnu Sina justru memperdalam fusi antara filsafat rasional dan teosofi iluminasi Neoplatonik melalui proyek "Filsafat Timur" (*al-Hikmah al-Masyriqiyyah*) miliknya (Gutas, 2014). Dalam sistem Ibnu Sina, pengetahuan tertinggi tidak lagi dicapai murni melalui silogisme logis, melainkan melalui intuisi intelektual yang memancar langsung dari "Akal Aktif" (*'Aql Fa'al*)—sebuah konsep yang sangat dekat dengan teori *Kasyaf* dalam nalar *Irfani*. Al-Jabiri (1991) menuding Ibnu Sina sebagai pihak yang paling bertanggung jawab atas runtuhnya nalar objektif di Timur. Sinkretisme Ibnu Sina inilah yang memudahkan Al-Ghazali untuk

menghancurkan filsafat, karena pada dasarnya filsafat Ibnu Sina telah menjadi "teologi mistik" yang rentan diserang secara rasional.

4. Ibnu Rusyd (1126–1198 M): Patahan Epistemologis dan Purifikasi Burhani Jika nalar Mashriq mati dalam pelukan mistisisme, maka di ujung Barat peradaban Islam (Andalusia dan Maroko), nalar *Burhani* mengalami kebangkitan radikal di tangan Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (Averroes). Bagi Al-Jabiri, Ibnu Rusyd adalah pahlawan epistemologis yang melakukan "patahan" (*qati'ah*) secara total dari tradisi Ibnu Sina dan Al-Farabi. Ibnu Rusyd membersihkan filsafat Aristoteles dari debu-debu Neoplatonisme dan mistisisme *Irfani* (Taylor, 2009). Melalui adiknya *Fashl al-Maqal* (Dekisif Diskursus), Ibnu Rusyd secara yuridis dan filosofis menjustifikasi legalitas *Burhani* di dalam Islam, memisahkan secara tegas antara domain filsafat (yang menuntut akal mutlak) dan domain syariat (yang menuntut kepatuhan). Puncaknya, melalui *Tahafut al-Tahafut*, ia menghancurkan argumen Al-Ghazali dan merestorasi prinsip kausalitas alam dan empirisme sebagai pilar peradaban (Campanini, 2011). Ibnu Rusyd menyadari bahwa mensinkretiskan wahyu, rasio, dan intuisi secara serampangan (seperti filosof Timur) hanya akan merusak ketiganya. Ia mengadvokasi "kebenaran ganda" yang non-kontradiktif: kebenaran agama berada pada ranah praksis-etis, sedangkan kebenaran filsafat berada pada ranah sains-objektif.

Sayangnya, nalar *Burhani* yang dimurnikan oleh Ibnu Rusyd ini tidak sempat berakar kuat di dunia Islam yang telah terlanjur dikuasai oleh hegemoni tarekat tasawuf dan taklid fikih, melainkan justru bermigrasi ke Eropa (melalui Averroisme Latin) dan memicu Renaisans serta revolusi sains di Barat. Rekonstruksi kembali rasionalitas Ibnu Rusyd inilah yang di kemudian hari menjadi basis proyek reformasi nalar Al-Jabiri.

3.4. Burhani sebagai Instrumen Pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Pemecahan Masalah

Puncak dari signifikansi epistemologi *Burhani* tidak terletak pada perdebatan teoretis-metafisis di ruang hampa, melainkan pada kapasitasnya sebagai instrumen praksis untuk memproduksi sains, mengembangkan teknologi, dan memecahkan problem sosio-historis yang konkret. Muhammad Abid al-Jabiri (2001) secara persisten menegaskan bahwa pemulihan nalar *Burhani*—yang telah dimurnikan oleh Ibnu Rusyd dari anasir mistis—adalah prasyarat mutlak (*conditio sine qua non*) bagi kebangkitan kembali peradaban Arab-Islam. Jika nalar *Bayani* berfungsi menjaga identitas dan batas-batas normatif agama, maka nalar *Burhani* berfungsi sebagai mesin penggerak (*engine of progress*) yang memungkinkan umat Islam merespons tantangan zaman secara objektif dan terukur.

Keunggulan operasional nalar *Burhani* bersumber pada peralihan orientasi kognitif: dari "akal teoretis" (*'aql nazhari*) yang sibuk berspekulasi tentang hakikat Tuhan dan metafisika, menuju "akal praktis" (*'aql amali*) yang difokuskan untuk menginvestigasi fenomena alam dan sosial. Melalui metode observasi empiris, eksperimentasi induktif, dan kalkulasi matematis, nalar ini meletakkan fondasi bagi lahirnya berbagai disiplin ilmu pengetahuan eksakta dalam tradisi Islam klasik. A.I. Sabra (1987) mendokumentasikan bagaimana rasionalitas demonstratif ini memicu revolusi keilmuan, seperti penemuan optik modern oleh Ibnu al-Haitsam, pengembangan farmakologi klinis oleh Al-Razi, hingga presisi astronomi oleh Al-Biruni dan Al-Tusi. Pengetahuan sains ini tidak dideduksi dari ayat-ayat Al-Qur'an secara harfiah, melainkan

dihasilkan dari observasi langsung terhadap objek material berdasarkan prinsip kausalitas yang kokoh.

Dalam konteks kemoderenan, instrumen *Burhani* menawarkan kerangka metodologis yang vital untuk melakukan ijtihad kontemporer. Di tengah laju disrupsi teknologi, bioetika, sistem ekonomi global, dan kompleksitas ekologi, nalar *Bayani* yang hanya bertumpu pada analogi teks masa lalu (*qiyas*) sering kali mengalami kebuntuan struktural. Di sinilah *Burhani* mengisi celah epistemologis tersebut dengan menghadirkan instrumen ilmu-ilmu modern—seperti sosiologi, antropologi, ilmu kedokteran, ekonomi, dan astronomi presisi—sebagai elemen konstitutif dalam perumusan hukum syariah (Abdullah, 2014).

Manifestasi paling radikal dan berhasil dari integrasi nalar *Burhani* dalam pemecahan masalah kontemporer dapat dilihat pada paradigma keilmuan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Secara institusional, Muhammadiyah telah mengadopsi *Burhani* bukan sekadar sebagai pelengkap, melainkan sebagai basis metodologis yang setara dengan teks (*Bayani*). Salah satu contoh monumental dari praksis *Burhani* ini adalah revolusi sistem kalender Islam melalui konsep *Hisab Hakiki Wujudul Hilal* dan pengembangan Kalender Hijriah Global Tunggal (KHGT) (Anwar, 2018).

Ketika otoritas *Bayani* tradisional bersikeras pada metode *ru'yah bil 'ain* (melihat bulan sabit secara fisik dengan mata telanjang) yang sering kali melahirkan ketidakpastian dan fragmentasi waktu umat Islam secara global, nalar *Burhani* Muhammadiyah melakukan dekonstruksi metodologis. Muhammadiyah berargumen bahwa perintah "melihat" (*ru'yah*) dalam teks hadis klasik bukanlah tujuan (*ghayah*), melainkan sekadar instrumen (*wasilah*) yang relevan pada masa ketika umat Islam belum menguasai sains (*ummi*). Dengan menggunakan sains astronomi (*'ilm al-falak*), komputasi mekanika benda langit (seperti integrasi ephemeris JPL NASA untuk presisi posisi bulan dan matahari), dan astrometri tingkat tinggi, nalar *Burhani* mampu memprediksi pergerakan bulan ratusan tahun ke depan dengan tingkat akurasi yang tidak dapat dicapai oleh mata fisik (Anwar, 2018). Keputusan Muhammadiyah untuk merumuskan KHGT yang berlaku secara universal tanpa dibatasi batas negara kepulauan atau benua murni merupakan kemenangan epistemologi *Burhani* dalam memecahkan problem sosial-keagamaan global.

Lebih dari itu, nalar *Burhani* membebaskan pemikiran keagamaan dari jebakan apologetik. Ia mengajarkan bahwa kebenaran empiris alam semesta tidak mungkin berbenturan dengan kebenaran wahyu ilahi, karena keduanya berasal dari Sumber yang sama. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibnu Rusyd, jika terjadi konflik *apparent* (tampak luar) antara kesimpulan sains yang pasti (*Burhani*) dengan teks wahyu (*Bayani*), maka teks tersebut harus ditakwilkan dari makna literalnya menuju makna metaforisnya, bukan dengan menolak penemuan sains tersebut (Taylor, 2009).

Dengan mendudukan *Burhani* sebagai instrumen otonom dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan pemecahan masalah empiris, tradisi pemikiran Islam kontemporer dapat keluar dari eksklusivisme dan kembali berkontribusi dalam membangun peradaban global secara rasional, terukur, dan berdimensi kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA BAB 3

- Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.
- Adamson, P. (2007). *Al-Kindi (Great Medieval Thinkers)*. Oxford University Press.
- Al-Jabiri, M. A. (1990). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 2: Bunyat al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 2: Struktur Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Al-Jabiri, M. A. (2001). *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin.
- Anwar, S. (2018). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Suara Muhammadiyah.
- Campanini, M. (2011). *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh University Press.
- Endress, G. (2006). Reading Avicenna in the School of Fakhr al-Din al-Razi. Dalam J. E. Montgomery (Ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One* (hlm. 371-422). Peeters.
- Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy* (3rd ed.). Columbia University Press.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. Routledge.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (2nd ed.). Brill.
- Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.
- Sabra, A. I. (1987). The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement. *History of Science*, 25(3), 223-243.
- Taylor, R. C. (2009). Averroes (Ibn Rushd) and the Philosophy of the Islamic World. Dalam R. Pasnau (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (hlm. 22-40). Cambridge University Press.

BAB 4: EPISTEMOLOGI IRFANI: INTUISI, PENGALAMAN BATIN, DAN GNOSIS

4.1. Asal-usul Nalar Irfani: Hermetisisme, Gnostisisme, dan Tasawuf Islam

Di antara ketiga struktur pembentuk nalar Arab-Islam yang dipetakan oleh Muhammad Abid al-Jabiri, epistemologi *Irfani* menempati posisi yang paling problematis secara historis dan paling kontroversial secara teologis. Secara etimologis, kata *'irfan* berasal dari akar kata *'arafa* yang berarti "mengetahui" atau "mengenali". Namun, dalam terminologi epistemologis, *'irfan* bukanlah pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui pembacaan teks (seperti *Bayani*) ataupun penalaran logis-empiris (seperti *Burhani*). *'Irfan* ekuivalen dengan *gnosis* dalam bahasa Yunani, yakni pengetahuan esoteris tingkat tinggi yang diperoleh secara langsung, intuitif, presensial (*hudhuri*), dan seketika melalui iluminasi atau penyingkapan batin (*kasyaf*). Subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui melebur menjadi satu pengalaman spiritual yang tak terkatakan.

Dalam analisis arkeologisnya yang tajam, Al-Jabiri (1990) dalam *Bunyat al-'Aql al-'Arabi* mengajukan sebuah tesis yang memicu perdebatan luas: ia menegaskan bahwa nalar *Irfani*, secara genesis dan struktur kognitifnya, bukanlah produk orisinal dari kebudayaan Arab ataupun wahyu Islam. Berbeda dengan nalar *Bayani* yang berakar organik dari linguistik Arab murni, nalar *Irfani* merupakan "tamun asing" yang melakukan infiltrasi epistemologis secara masif ke dalam tubuh peradaban Islam. Akar genealogis dari nalar ini tertanam kuat dalam warisan agama-agama misteri dan tradisi esoteris pra-Islam di kawasan Timur Dekat, yang kemudian disintesis dan mengalami "Islamisasi" (pemberian jubah keislaman). Al-Jabiri melacak tiga sumber utama pra-Islam yang membentuk arsitektur nalar *Irfani*: Hermetisisme, Gnostisisme (Ghusiyah), dan Neoplatonisme.

Sumber Pertama: Hermetisisme Mesir Kuno Hermetisisme adalah sebuah tradisi filosofis, religius, dan esoteris yang bersumber dari tulisan-tulisan sinkretis yang dikaitkan dengan figur mitologis Hermes Trismegistus (Hermes yang Agung Tiga Kali), sebuah perpaduan antara dewa kebijaksanaan Yunani (Hermes) dan Mesir (Thoth). Tradisi yang berkembang pesat di Alexandria (Mesir) pada abad-abad pertama Masehi ini mengajarkan doktrin hierarki alam semesta yang dipenuhi oleh daya-daya astral, alkimia, astrologi, dan sihir simpatik (Corbin, 1993). Inti epistemologis dari Hermetisisme adalah gagasan tentang kosmos sebagai "manusia besar" (makrokosmos) dan manusia sebagai "alam kecil" (mikrokosmos). Pengetahuan akan alam semesta tidak diperoleh melalui observasi saintifik, melainkan melalui praktik asketisme dan pemurnian jiwa yang memungkinkan roh manusia berkomunikasi langsung dengan intelek astral dan menerima wahyu rahasia.

Ketika umat Islam menaklukkan Mesir dan Suriah, tradisi Hermetis ini tidak lenyap, melainkan terserap ke dalam komunitas Muslim awal. Tokoh Hermes kemudian diidentifikasi dan disinonimkan dengan Nabi Idris dalam tradisi Al-Qur'an. Pemikir-pemikir sufi awal dari Mesir, seperti Dzun Nun al-Mishri (w. 859 M), diyakini oleh banyak sejarawan kebudayaan sebagai agen perantara utama yang mentransplantasikan terminologi dan paradigma Hermetis ini ke dalam

wacana *zuhd* (asketisme) Islam (Bowering, 2015). Konsep-konsep seperti *maqamat* (stasiun spiritual), *fana* (peleburan), dan transformasi ruhani melalui praktik alkimia batin mulai mengambil alih diskursus spiritualitas Islam.

Sumber Kedua: Gnostisisme (Ghusiyah) Persia-Hellenistik Sumber struktural kedua adalah tradisi Gnostik yang telah mapan di wilayah Persia (melalui agama Mani dan Majusi) dan wilayah Helenistik Timur. Gnostisisme (*Irfaniyyah* klasik) berpijak pada pandangan dunia yang sangat dualistis: pertarungan abadi antara Cahaya (Ruh/Kebaikan) dan Kegelapan (Materi/Tubuh/Kejahatan). Dalam teologi Gnostik, roh ilahi yang suci telah jatuh dan terperangkap di dalam penjara material (tubuh jasmani manusia) akibat sebuah tragedi kosmik. Keselamatan (*salvation*) tidak bisa dicapai melalui ketaatan pada hukum syariat (eksoteris) yang hanya mengatur urusan fisik, melainkan semata-mata melalui *gnosis* (pengetahuan rahasia/irfan) yang akan menyadarkan roh akan asal-usul ilahinya sehingga ia dapat melepaskan diri dari penjara materi dan kembali ke Alam Cahaya (Knysh, 2000).

Pandangan dualistis dan pesimistis terhadap dunia material ini menginfiltrasi nalar Islam dan membelah pemahaman agama menjadi dua kutub yang saling beroposisi secara diametral: *Zahir* (eksoteris/syariat literal) dan *Batin* (esoteris/hakikat rahasia). Epistemologi *Irfani* kemudian membangun hierarki otoritas kognitif di mana pengetahuan *Batin* yang dimiliki oleh para wali (atau Imam dalam tradisi Syiah Ismailiyah) memiliki kedudukan absolut yang jauh lebih superior dibandingkan dengan pengetahuan *Zahir* yang dimiliki oleh para ulama ahli fikih (*fuqaha*) (Abu-Rabi', 2004). Realitas fisik dianggap sebagai ilusi (*maya*), sementara hakikat sejati hanya bisa diakses oleh kaum elit spiritual (*khawwash*).

Sumber Ketiga: Neoplatonisme dan Teori Emanasi Anasir terakhir yang menyempurnakan bangunan nalar *Irfani* adalah filsafat Neoplatonisme, khususnya pemikiran Plotinus, yang masuk ke dunia Islam melalui teks-teks terjemahan yang sering disalahatribusikan, seperti *Theologia Aristotelis* (yang sebenarnya adalah parafrase dari *Enneads* karya Plotinus). Neoplatonisme menyumbangkan kerangka ontologis yang sistematis bagi pengalaman *Irfani* melalui teori Emanasi (*Fayd*). Emanasi menolak konsep penciptaan *ex nihilo* (dari ketiadaan) milik teologi ortodoks, dan menggantinya dengan teori "pancaran" kosmik, di mana seluruh alam semesta adalah penuangan bertingkat dari Yang Satu (*The One/Al-Ahad*). Tujuan akhir eksistensi intelektual bukanlah observasi rasional (*Burhani*), melainkan penyatuan mistis (*ittihad* atau *unio mystica*) untuk kembali terabsorpsi ke dalam Yang Satu (Fakhry, 2004).

Transmutasi Menjadi Tasawuf Islam Integrasi dari ketiga sumber pra-Islam ini melahirkan lompatan kualitatif dalam tradisi spiritualitas umat Islam. Pada masa awal Islam (abad ke-1 dan awal abad ke-2 H), spiritualitas diwarnai oleh gerakan *Zuhd* (asketisme murni)—sebagaimana dipraktikkan oleh Hasan al-Basri—yang dimotivasi oleh rasa takut yang mendalam terhadap azab Tuhan (*khauf*) dan penolakan terhadap hedonisme rezim Umayyah. Namun, memasuki abad ke-3 hingga puncaknya pada abad ke-6 dan ke-7 H, *Zuhd* mengalami transmutasi epistemologis menjadi *Tasawuf Falsafi* (Teosofi Mistik).

Tokoh-tokoh seperti Abu Yazid al-Busthami (dengan konsep *fana*), Al-Hallaj (dengan deklarasi *Ana al-Haqq*), dan Suhrawardi (Bapak Filsafat Iluminasi/*Isyraqiyyah*), meresmikan pergeseran ini (Schimmel, 1975). Tasawuf tidak lagi sekadar metode penyucian etika dan moral, tetapi telah

menjelma menjadi "sistem pengetahuan" (*epistemologi Irfani*) yang memiliki klaim kebenaran sendiri. Puncaknya terjadi di tangan Muhyiddin Ibnu 'Arabi (w. 1240 M) yang merumuskan doktrin *Wahdat al-Wujud* (Kesatuan Eksistensi). Dalam paradigma Ibnu 'Arabi, seluruh konstruksi alam semesta dipahami secara panteistik atau monistik: tidak ada yang mewujudkan kecuali Tuhan, dan alam semesta hanyalah bayang-bayang teofani (*tajalli*) Ilahi (Knysh, 2000).

Bagi Al-Jabiri, genealogi *Irfani* yang sarat dengan pengaruh Hermetis dan Gnostik ini menciptakan celah epistemologis yang berbahaya. Ia memutus umat Islam dari realitas material dan sejarah. Ketika rasionalitas empiris diremehkan demi meraih ilham batin, nalar Arab terjerembab pada fatalisme, ketaatan buta pada otoritas syekh, dan kelumpuhan dalam merespons realitas objektif, yang kelak akan menjadi salah satu faktor kunci kemunduran peradaban Islam secara keseluruhan.

4.2. Mekanisme Pencerahan (*Kasyaf*) dan Validitas Pengetahuan Intuitif

Jika epistemologi *Bayani* menggunakan penalaran analogis-linguistik (*qiyas*) sebagai motor penggerakannya, dan *Burhani* bersandar pada silogisme logis-empiris (*mantiq*), maka epistemologi *Irfani* beroperasi melalui mekanisme kognitif yang sepenuhnya berbeda: *kasyaf* (penyingkapan batin), *ilham* (inspirasi ilahiah), dan *dhawq* (pengalaman langsung atau "pencicipan" spiritual). Dalam arsitektur nalar *Irfani*, akal diskursif manusia dianggap tidak memadai untuk menangkap hakikat kebenaran tertinggi. Akal (*'aql*) dinilai terlalu lambat, terikat pada dimensi ruang-waktu, dan hanya mampu memproses realitas fenomenal (*zahir*) melalui perantara data indrawi yang sering kali menipu (Nasr, 2006). Oleh karena itu, *Irfani* menawarkan sebuah jalan pintas epistemologis: pengalihan pusat kognisi dari otak (*rasio*) menuju hati (*qalb*).

Secara konseptual, *kasyaf* diandaikan sebagai terangkatnya hijab atau tabir yang memisahkan manusia dari realitas ilahi (*alam al-haqiqah*). Untuk mencapai tahap ini, seorang subjek (pejalan spiritual/salik) tidak dituntut untuk membaca tumpukan buku, menganalisis struktur sintaksis, atau melakukan eksperimen laboratorium. Pengetahuan dalam tradisi *Irfani* bukan sesuatu yang "dicari" melalui jerih payah intelektual, melainkan sesuatu yang "diterima" (pasif-reseptif) (Knysh, 2000). Namun, kepasifan ini menuntut prasyarat metodologis yang sangat berat berupa praksis asketisme: *tazkiyatun nufus* (penyucian jiwa) dan *riyadhah* (latihan spiritual). Pejalan spiritual harus melakukan *khalwah* (isolasi), puasa, dan *dzikir* terus-menerus untuk mematikan hawa nafsu dan panca indra fisiknya, dengan tujuan menghidupkan indra batin atau "mata hati" (*'ayn al-qalb*).

Imam Al-Ghazali (2000), dalam karya otobiografinya *Al-Munqidh min al-Dalal* (Penyelamat dari Kesesatan), memberikan legitimasi teologis yang sangat kuat terhadap mekanisme ini setelah ia sendiri mengalami kebuntuan skeptisisme terhadap nalar *Bayani* (Kalam) dan *Burhani* (Filsafat). Al-Ghazali mengibaratkan hati manusia sebagai sebuah cermin. Jika cermin itu dipenuhi karat dosa dan keterikatan duniawi, ia tidak akan bisa memantulkan cahaya. Namun, melalui *riyadhah*, cermin hati tersebut digosok hingga mengkilap, sehingga mampu menerima pancaran langsung (*fayd*) dari *Lauh al-Mahfuzh* atau Alam Ilahi. Pengetahuan yang memancar ke dalam cermin hati inilah yang disebut *kasyaf*.

Dalam diskursus filsafat Iluminasi (*Hikmat al-Isyraq*) yang dibangun oleh Suhrawardi, mekanisme *kasyaf* ini dikodifikasikan ke dalam kategori epistemologis yang disebut '*ilm hudhuri* (knowledge by presence / pengetahuan presensial), yang dikontraskan dengan '*ilm hushuli* (acquired

knowledge / pengetahuan perolehan) yang menjadi basis nalar *Burhani* (Marcotte, 2001). Pada *'ilm hushuli*, terdapat jarak antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, yang dihubungkan melalui representasi atau konsep di dalam pikiran. Sebaliknya, pada *'ilm hudhuri*, jarak tersebut runtuh. Subjek bersatu dengan objek dalam sebuah pengalaman eksistensial yang langsung. Karena tidak ada representasi konseptual yang menengahi, para penganut *Irfani* mengklaim bahwa *kasyaf* menghasilkan kepastian mutlak (*yaqin*) yang kebenarannya tidak mungkin salah, lebih tinggi dari kepastian matematis sekalipun.

Namun, di sinilah letak krisis validitas epistemologis yang dibongkar secara tajam oleh Muhammad Abid al-Jabiri (1990). Jika *kasyaf* bersifat seketika, presensial, dan menyatukan subjek-objek, maka secara otomatis pengalaman tersebut bersifat sangat subjektif dan *ineffable* (tidak dapat dikomunikasikan secara utuh melalui bahasa). Ketika seorang sufi turun dari kondisi ekstase spiritualnya (*fana*) dan mencoba merumuskan pengalamannya ke dalam bahasa manusia (*baqa*), ia terpaksa meminjam struktur bahasa yang ada. Pada momen itulah, kebenaran mutlak yang diklaimnya tereduksi menjadi simbol-simbol, metafora (*syatahat*), dan paradoks yang membingungkan.

Problem paling mendasar dari epistemologi *Irfani*, menurut kritik Al-Jabiri, adalah **ketiadaan parameter verifikasi yang objektif** (*lack of objective falsifiability*). Dalam nalar *Bayani*, validitas sebuah argumen dapat diuji silang dengan merujuk pada kamus tata bahasa atau validitas sanad (*jarh wa ta'dil*). Dalam nalar *Burhani*, kebenaran klaim diuji melalui hukum kontradiksi, struktur silogisme logis, dan korespondensinya dengan realitas empiris. Akan tetapi, bagaimana kita membedakan antara *kasyaf* yang benar-benar berasal dari ilham ilahiah (*ar-rahman*) dan *kasyaf* palsu yang berasal dari halusinasi psikologis atau manipulasi iblis (*asy-syaithan*)?

Sistem *Irfani* tidak menyediakan instrumen pengujian eksternal. Pengetahuan *Irfani* hanya dapat divalidasi oleh "perasaan" si subjek itu sendiri, atau paling jauh, divalidasi oleh hierarki otoritas spiritual di atasnya, yaitu sang *Syekh* atau *Mursyid* (Abu-Rabi', 2004). Akibatnya, alih-alih membebaskan, nalar *Irfani* membangun sebuah rezim epistemologis yang tertutup. Klaim kebenaran tidak lagi disandarkan pada kualitas argumen rasional, melainkan pada siapa yang mengklaimnya (otoritas karismatik).

Al-Jabiri (1991) menegaskan bahwa transmudasi epistemologi dari rasionalitas objektif (*Burhani*) menuju subjektivitas presensial (*Irfani*) membawa dampak katastrofik bagi nalar Arab. Institusionalisasi *kasyaf* di dalam tarekat-tarekat sufi mematikan daya kritis masyarakat. Doktrin ketaatan absolut murid kepada gurunya—yang sering diistilahkan "*seperti mayat di tangan orang yang memandikannya*" (*ka al-mayyit bayna yaday al-ghasil*)—merupakan antitesis dari kemerdekaan akal yang diajarkan oleh Al-Qur'an. Kebenaran tidak lagi dicari melalui investigasi alam semesta, tetapi ditunggu dari lisan para *Wali* yang diklaim memiliki akses eksklusif ke alam gaib. Pada titik inilah, nalar *Irfani* bermutasi dari instrumen penyucian moral menjadi instrumen legitimasi kekuasaan yang kebal dari kritik dan rasionalisasi.

4.3. Kritik Al-Jabiri terhadap Eskapisme Irfani

Dari seluruh bangun epistemologi dalam tradisi Arab-Islam, nalar *Irfani* menerima dekonstruksi yang paling tajam dan tanpa kompromi dari Muhammad Abid al-Jabiri. Kritik sentral Al-Jabiri

tidak diarahkan pada dimensi moralitas atau spiritualitas intrinsik yang dikandungnya, melainkan pada dampak epistemologis dan sosiologisnya yang berujung pada eskapisme (*al-hurubiyah* / pelarian diri). Al-Jabiri (1990) mendiagnosis bahwa hegemoni nalar *Irfani* pasca-abad ke-5 Hijriah telah memicu kelumpuhan peradaban, karena nalar ini secara sistematis menarik kesadaran umat Islam dari gelanggang realitas material-historis untuk bersembunyi di dalam cangkang spekulasi gaib dan utopia mistik.

Akar eskapisme ini bermula dari pandangan ontologis *Irfani* yang sangat dipengaruhi oleh dualisme Gnostik dan Neoplatonik, yang memandang dunia fisik (*'alam asy-syahadah*) sebagai realitas kelas dua, sebuah ilusi, atau bahkan "penjara" bagi roh suci. Pengetahuan (*gnosis*) kemudian didefinisikan sebagai upaya melepaskan diri dari kungkungan ruang dan waktu demi menyatu dengan Yang Absolut. Konsekuensi logis dari paradigma ini adalah devaluasi terhadap ilmu-ilmu duniawi (*sains empiris*) dan apatisme terhadap dinamika sosial-politik. Ketika dunia materi dianggap fana dan tidak bernilai, maka observasi rasional terhadap hukum alam (*Burhani*) kehilangan urgensinya. Hal ini secara diametral bertentangan dengan paradigma Al-Qur'an yang sangat afirmatif terhadap realitas dunia material sebagai arena *istikhlaf* (kekhalfahan) manusia dan objek tafakur objektif. Allah SWT berfirman:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

“Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.” (QS. Al-Mulk [67]: 15).

Ayat di atas, dalam kacamata nalar rasional, merupakan landasan epistemologis (*Bayani*) yang melegitimasi praksis *Burhani*: manusia diperintahkan untuk menundukkan, menjelajahi, dan mengekstraksi sumber daya alam melalui ikhtiar dan penguasaan sains, bukan lari menghindarinya ke dalam isolasi *khalwah* yang ekstrem.

Lebih lanjut, Al-Jabiri (1991) membongkar dimensi politis-ideologis dari eskapisme *Irfani*. Dalam analisis materialisme historisnya, menyebarnya tarekat-tarekat sufi secara masif dan dominasi pemikiran mistis selalu berkorelasi lurus dengan fase kejatuhan politik dan invasi eksternal di dunia Islam (seperti invasi Mongol dan Perang Salib). Nalar *Irfani* berfungsi sebagai mekanisme pertahanan psikologis kolektif (*collective psychological defense mechanism*). Karena umat Islam merasa tidak lagi mampu mengontrol realitas politik dan mengalahkan musuh di medan empiris, mereka mengkompensasi kekalahan tersebut dengan mencari "kemenangan imajiner" di alam batin (Abu-Rabi', 2004). Mereka menciptakan konsep pemerintahan gaib (Wali Quthub, Abdal, Nujaba) yang diyakini mengendalikan alam semesta dari balik layar, sebagai pelarian dari pemerintahan politik aktual yang korup dan menindas.

Eskapisme ini secara perlahan memproduksi mentalitas fatalisme (*jabariyah*) di kalangan massa. Nalar *Irfani*, melalui doktrin kepasrahan absolut (*tawakkal* yang terdistorsi) dan pelepasan rasionalitas kausalitas, menghilangkan elan vital umat untuk melawan ketidakadilan. Sikap pasif yang menolak hukum sebab-akibat (*hukum sababiyah*) ini sebenarnya secara tegas telah dikoreksi oleh tradisi kenabian yang senantiasa menyeimbangkan antara spiritualitas dan rasionalitas praksis. Hal ini terekam jelas dalam sebuah hadits:

«عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْقَلُهَا وَأَتَوَكَّلُ، أَوْ أَطْلُقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ قَالَ: «اعْقَلُهَا وَتَوَكَّلْ»

Dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Seorang laki-laki bertanya: "Wahai Rasulullah, apakah aku ikat untaku lalu aku bertawakal, atau aku lepas saja lalu aku bertawakal?" Beliau menjawab: "Ikatlah untamu itu, lalu bertawakallah!" (HR. Tirmidzi, No. 2517, berderajat Hasan).

Hadits ini merupakan manifestasi sempurna dari penolakan terhadap eskapisme. "Mengikat unta" adalah representasi dari nalar *Burhani*—pengakuan terhadap realitas material dan hukum kausalitas empiris (bahwa unta yang tidak diikat akan lari). Sedangkan "tawakkal" adalah representasi dari dimensi spiritual yang sehat. Nalar *Irfani* di era kemunduran peradaban Islam telah membalik logika ini: mereka "melepaskan unta" (mengabaikan kausalitas sains dan sosiologis), sembari berilusi bahwa kepasrahan mistis akan menyelesaikan problem-problem peradaban.

Kritik puncak Al-Jabiri berpusat pada apa yang ia sebut sebagai "bunuh diri epistemologis" (*epistemological suicide*). Ketika nalar *Irfani* bermutasi menjadi okultisme—yang mencampuradukkan filsafat iluminasi dengan astrologi, sihir huruf, jimat, dan keyakinan akan mukjizat/karomah harian para syekh—ia memusnahkan objektivitas rasional secara total (Campanini, 2011). Akal Arab disandera oleh cara berpikir mitologis-supranatural. Segala bentuk kegagalan politik, bencana alam, atau wabah penyakit tidak lagi dianalisis menggunakan perangkat sosiologis atau medis, melainkan direduksi semata-mata sebagai murka langit yang hanya bisa diatasi melalui wirid dan ritus-ritus eksoteris.

Oleh karena itu, bagi Al-Jabiri, dekonstruksi terhadap cengkeraman *Irfani* bukanlah upaya untuk membunuh spiritualitas Islam, melainkan operasi penyelamatan nalar kritis. Umat Islam harus membebaskan diri dari belenggu eskapisme mistik agar dapat kembali berdiri tegak di ranah sejarah, menggunakan akal demonstratif (*Burhani*) untuk membedah dunia yang nyata, tanpa harus kehilangan kompas etis kemanusiaannya.

4.4. Rekonstruksi Irfani sebagai Basis Etika dan Tazkiyatun Nufus

Meskipun Muhammad Abid al-Jabiri melancarkan kritik dekonstruktif yang sangat keras terhadap nalar *Irfani* sebagai sebuah sistem epistemologi (teori pengetahuan), hal tersebut tidak berarti bahwa dimensi spiritualitas dalam Islam harus dibuang seluruhnya. Kritik Al-Jabiri bertumpu pada demarkasi fungsional: nalar *Irfani* menjadi destruktif ketika ia mengklaim diri sebagai metode untuk memproduksi kebenaran objektif atau sains, menggeser posisi nalar *Burhani*, dan memanipulasi nalar *Bayani* melalui takwil esoteris yang liar (Al-Jabiri, 1990). Namun, ketika *Irfani* dikembalikan pada habitat aslinya—yakni sebagai instrumen aksiologi (teori nilai), etika, dan penyucian jiwa—ia menjadi elemen yang sangat krusial dan tak tergantikan dalam menyempurnakan struktur peradaban Islam.

Rekonstruksi nalar *Irfani* menuntut adanya pergeseran paradigma dari "mistisisme eskapis" menuju "tasawuf etis" atau neo-Sufisme (meminjam istilah Fazlur Rahman, 1982). Dalam paradigma neo-Sufisme, tujuan utama dari laku spiritual bukanlah untuk melarikan diri dari alam materi demi mencapai penyatuan panteistik dengan Tuhan (*fana'* dan *ittihad*), melainkan untuk

membersihkan jiwa (*tazkiyatun nufus*) dari penyakit-penyakit mental-psikologis seperti kesombongan, keserakahan, dan egoisme. Pengetahuan spiritual (*gnosis*) tidak digunakan untuk menolak dunia, tetapi membekali individu dengan ketahanan moral untuk terjun ke dalam dunia material dan memperbaikinya.

Landasan ontologis dari rekonstruksi etis ini berakar kuat pada konsepsi Al-Qur'an tentang jiwa manusia (*nafs*) yang memiliki potensi ganda, dan urgensi penyuciannya sebagai prasyarat keselamatan:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)

“*Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu (9), dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya (10).*” (QS. Asy-Syams [91]: 9-10).

Dalam tafsir ringkasnya, ayat ini menegaskan bahwa kebahagiaan eskatologis dan kesuksesan peradaban di dunia sangat bergantung pada *tazkiyah* (pembersihan/penyucian). Nalar *Irfani* yang telah direkonstruksi bertugas menyediakan metode *tazkiyah* ini. Tanpa sentuhan *Irfani*, manusia yang hanya mengandalkan rasionalitas *Burhani* akan jatuh pada materialisme yang kering dan manipulatif, eksploitasi alam tanpa batas, serta sains yang nirkemanusiaan. Demikian pula, tanpa etika *Irfani*, kepatuhan pada hukum fikih (*Bayani*) hanya akan menghasilkan legalisme agama yang kaku, munafik, dan kehilangan empati (Nasr, 2006).

Lebih jauh, dalam tradisi normatif Islam, nalar *Irfani* yang otentik termanifestasi dalam doktrin *Ihsan*, yang merupakan puncak dari trilogi struktur keberagamaan Islam (Islam, Iman, Ihsan). Hal ini dikonfirmasi melalui dialog historis yang sangat fundamental dalam Hadits Jibril:

«قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تُكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»

Dia (Jibril) berkata: "Beritahukan kepadaku tentang Ihsan." Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." (HR. Muslim, No. 8, berderajat Shahih).

Penjelasan (syarah) dari hadits ini meletakkan fondasi bagi tasawuf yang proaktif. *Muraqabah* (merasa diawasi oleh Allah) dan *Musyahadah* (seakan-akan melihat kehadiran Tuhan) bukanlah panggilan untuk berdiam diri di gua, melainkan "kesadaran kosmis" yang harus dihadirkan saat seorang Muslim berdagang di pasar, merumuskan kebijakan publik di pemerintahan, atau meneliti di laboratorium sains (Knysh, 2000). Ihsan mengubah setiap tindakan material menjadi ibadah yang bernilai transenden.

Muhammadiyah, sebagai gerakan tajdid, menangkap esensi rekonstruksi ini dengan sangat presisi melalui konsep "Tasawuf Fungsional" atau "Akhlak Berkemajuan". Muhammadiyah menolak praktik-praktik tarekat yang elitis, pengkultusan individu (syekh), dan ritual okultisme yang sering kali mencemari nalar *Irfani* klasik. Sebagai gantinya, Muhammadiyah mengintegrasikan dimensi *Irfani* ke dalam etos kerja filantropi sosial (Al-Ma'un). Pencerahan batin tidak diukur dari seberapa banyak seseorang mengalami visi mistis (*kasyaf*), melainkan dari seberapa besar empati dan

pengorbanannya dalam mendirikan rumah sakit, panti asuhan, dan institusi pendidikan (Abdullah, 2014).

Dengan demikian, nalar *Irfani* menemukan kembali relevansi historisnya. Ia tidak lagi berfungsi sebagai epistemologi tunggal yang menentang rasio, melainkan bertransformasi menjadi kompas etis yang membimbing dan mengawal operasionalisasi nalar *Bayani* dan *Burhani*. Sinergi ketiga dimensi inilah yang membentuk manusia paripurna (*insan kamil*): kokoh berpijak pada teks wahyu, tajam membedah realitas dengan akal empiris, dan peka bertindak dengan kelembutan hati nurani.

DAFTAR PUSTAKA BAB 4

Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.

Abu-Rabi', I. M. (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. Pluto Press.

Al-Ghazali, A. H. (2000). *Al-Munqidh min al-Dalal* [Penyelamat dari Kesesatan]. (Terj. R. J. McCarthy, *Deliverance from Error*). Fons Vitae.

Al-Jabiri, M. A. (1990). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 2: Bunyat al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 2: Struktur Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Bowering, G. (2015). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari*. Walter de Gruyter.

Campanini, M. (2011). *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh University Press.

Corbin, H. (1993). *History of Islamic Philosophy* (Terjemahan bahasa Inggris). Kegan Paul International.

Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy* (3rd ed.). Columbia University Press.

Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Brill.

Marcotte, R. D. (2001). Suhrawardi's Realm of the Imaginal. *Islamic Studies*, 40(2), 241-255.

Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

BAB 5: MUHAMMADIYAH DAN KONTEKSTUALISASI TIGA EPISTEMOLOGI

5.1. Paradigma Tajdid Muhammadiyah: Antara Teks, Akal, dan Konteks

Secara historis dan sosiologis, kelahiran Muhammadiyah pada tahun 1912 yang diinisiasi oleh K.H. Ahmad Dahlan merupakan sebuah respons epistemologis dan kultural yang radikal terhadap dekadensi nalar umat Islam di Nusantara. Pada awal abad ke-20, masyarakat Muslim Indonesia terperangkap dalam sinkretisme yang akut, fatalisme kolonial, dan taklid buta terhadap produk fikih abad pertengahan. Dalam kerangka analisis Muhammad Abid al-Jabiri, kondisi umat saat itu adalah korban dari dominasi "nalar *Bayani* yang membeku" (ortodoksi fikih yang menolak ijtihad) dan "nalar *Irfani* yang terdistorsi" (eskapisme tarekat, takhayul, dan kultus individu). Merespons kelumpuhan peradaban ini, Muhammadiyah bangkit dengan mengusung paradigma *Tajdid* (pembaruan) yang secara inheren berupaya merekonstruksi relasi segitiga antara Teks Suci (Wahyu), Akal (Rasionalitas), dan Konteks (Realitas Sosial).

Paradigma *Tajdid* dalam Muhammadiyah bukanlah sebuah jargon kosong, melainkan sebuah amanat teologis yang berpijak pada legitimasi profetik. Spirit pembaruan ini berakar pada hadits monumental mengenai siklus kebangkitan umat:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فِيمَا أَعْلَمُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»

Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, sepanjang yang aku ketahui, dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini, pada setiap penghujung seratus tahun, seseorang yang akan memperbarui (tajdid) agama mereka." (HR. Abu Dawud, No. 4291, berderajat Shahih).

Namun, berbeda dengan gerakan reformasi Islam di belahan bumi lain yang sering kali terjebak pada puritanisme tekstual murni (seperti Wahabisme di Semenanjung Arab), *Tajdid* Muhammadiyah memiliki karakter epistemologis yang berdimensi ganda (bifurkasi). **Pertama, Purifikasi** (*tajrid* atau *tathhir*), yakni pemurnian aqidah dan ibadah *mahdhab* dari anasir syirik, bid'ah, dan khurafat (TBC). Gerakan ini merupakan representasi dari penegakan nalar *Bayani* yang murni—kembali merujuk langsung kepada sumber primer (Al-Qur'an dan As-Sunnah yang sahih) dan mendekonstruksi lapis-lapis otoritas ulama klasik yang membelenggu kebebasan akal (Abdullah, 2014).

Kedua, Dinamisasi (*tathwir* atau pembaruan), yakni rasionalisasi dan modernisasi dalam bidang muamalah duniawiyah (sosial, ekonomi, pendidikan, dan kesehatan). Di sinilah Muhammadiyah menginkorporasikan nalar *Burhani* secara masif. K.H. Ahmad Dahlan menyadari bahwa Teks (Al-Qur'an) tidak akan berbunyi di ruang hampa. Untuk mewujudkan ajaran Islam dalam konteks modernitas (menghadapi penetrasi kolonialisme Belanda dan misi Kristen), umat Islam tidak bisa hanya mengandalkan hafalan teks. Mereka dituntut untuk mendirikan sekolah-sekolah modern yang mengajarkan sains eksakta (*Burhani*), membangun rumah sakit (klinik PKO), dan mendirikan panti asuhan (Peacock, 1978). Melalui pilar dinamisasi ini, Muhammadiyah melegitimasi bahwa

akal objektif empiris dan ilmu pengetahuan modern adalah instrumen sah yang dikehendaki oleh agama untuk memecahkan problem kemanusiaan.

Ketegangan kreatif antara Teks dan Akal ini menuntut Muhammadiyah untuk merumuskan metodologi pembacaan konteks (*siyyaq al-hal*). Dalam paradigma keilmuan Islam klasik (*Bayani* murni), konteks (realitas historis) dipaksa tunduk untuk menyesuaikan diri dengan teks. Jika ada problem baru, dicarikan '*illah*' (sebab logis linguistik) untuk dianalogikan (*qiyas*) dengan kasus di masa lalu. Namun, paradigma *Tajdid* Muhammadiyah secara evolusioner menggeser pendulum tersebut (Anwar, 2018). Teks tetap diyakini mutlak kebenarannya, namun *pemahaman* terhadap teks tersebut bersifat historis dan dapat berubah seiring perkembangan ilmu pengetahuan. Muhammadiyah memandang bahwa konteks sosial, data empiris, dan temuan sains bukanlah ancaman bagi teks wahyu, melainkan justru berfungsi sebagai "lensa" (*Burhani*) untuk menyingkap makna-makna baru dari Al-Qur'an yang selama ini tertutup oleh ketertinggalan zaman.

Sintesis antara Teks, Akal, dan Konteks ini menghasilkan sebuah corak ijtihad yang bercirikan "Neo-Modernisme Islam" (meminjam terminologi Fazlur Rahman). Dalam neo-modernisme, tradisi masa lalu (*turath*) tidak dibuang, namun tidak pula ditelan mentah-mentah. Nalar *Bayani* diposisikan sebagai jangkar normatif dan parameter otentisitas syariat; nalar *Burhani* diposisikan sebagai pisau bedah analitis (melalui disiplin sosiologi, antropologi, ekonomi, medis, dan astronomi) untuk membaca realitas; sementara nalar *Irfani* (dalam bentuk kesalehan sosial atau *ihsan*) berfungsi sebagai roh etis yang memastikan bahwa seluruh produk pemikiran dan gerak amal usaha Muhammadiyah bermuara pada rahmat bagi semesta alam (Nakamura, 2012).

Dengan mendudukan ketiga entitas tersebut secara proporsional dan dialogis, Muhammadiyah berhasil menghindari dua ekstremitas epistemologis yang menghancurkan peradaban Islam di masa lalu: ekstremitas skripturalisme (literalisme tekstual yang buta terhadap realitas) dan ekstremitas rasionalisme-sekuler (pendewaan akal yang terputus dari bimbingan wahyu).

5.2. Majelis Tarjih dan Evolusi Manhaj Istinbath Hukum

Institusionalisasi paradigma *Tajdid* dalam tubuh Muhammadiyah menemukan bentuk puncaknya melalui pembentukan Majelis Tarjih pada Kongres Muhammadiyah ke-16 di Pekalongan tahun 1927. Secara etimologis, *tarjih* bermakna "mengambil sesuatu yang lebih kuat" (*taqwiyyat al-dalilain*). Pada fase awal pembentukannya, Majelis Tarjih didesain sebagai lembaga semacam dewan fatwa yang bertugas menyelesaikan sengkabut persoalan *khilafiyah* (perbedaan pendapat fikih) di kalangan umat Islam Nusantara. Metodologi awal yang diadopsi sangat kental dengan nuansa nalar *Bayani* ortodoks. Jika terdapat silang pendapat antar-madzhab, Majelis Tarjih akan melakukan uji silang terhadap dalil-dalil tekstual yang digunakan oleh masing-masing madzhab, lalu "mentarajihkan" (memilih) pendapat yang dalil Al-Qur'an dan As-Sunnah-nya paling sahih dan kuat, tanpa terikat pada satu madzhab tertentu (Saleh, 2001).

Namun, seiring dengan laju modernisasi, Muhammadiyah menyadari bahwa metode *tarjih* klasik yang murni berbasis komparasi teks (*Bayani*) memiliki keterbatasan struktural. Metode ini sangat efektif dan definitif ketika digunakan untuk merumuskan hukum-hukum ritual ibadah *mahdhah* (seperti tata cara shalat atau wudhu) di mana teksnya tersedia secara berlimpah. Akan tetapi, ketika

dihadapkan pada kompleksitas persoalan dunia modern—seperti kloning manusia, transplantasi organ, sistem perbankan fiat, hingga isu perubahan iklim—nalar *Bayani* mengalami gagap metodologis karena ketiadaan teks eksplisit (*nash qath'i*) dari masa lalu yang dapat dijadikan rujukan analogi (*qiyas*).

Menghadapi kebuntuan epistemologis tersebut, Muhammadiyah tidak mundur ke dalam fatalisme tekstual. Majelis Tarjih mengalami evolusi organik dan mengubah nomenklaturnya menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid. Lompatan metodologis pertama yang dilakukan adalah pelembagaan *Ijtihad Jam'i* (ijtihad kolektif lintas disiplin). Muhammadiyah mendekonstruksi pemahaman klasik tentang "ulama" yang selama berabad-abad direduksi hanya sebagai ahli fikih (*fuqaha*). Perluasan makna ini didasarkan pada reaktualisasi penafsiran Al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.” (QS. An-Nahl [16]: 43).

Dalam *Manhaj Istinbath* (metode penggalan hukum) Muhammadiyah mutakhir, frasa *ahl adz-dzikh* (orang yang mempunyai pengetahuan) dalam ayat di atas tidak lagi ditafsirkan secara tunggal sebagai ahli ilmu agama (*Bayani*). Jika persoalan yang dibahas adalah bioetika medis, maka dokter spesialis dan pakar genetika adalah *ahl adz-dzikh*-nya. Jika menyangkut fluktuasi inflasi dan mata uang kripto, maka ekonom makro adalah *ahl adz-dzikh*-nya. Inilah pintu gerbang masuknya nalar *Burhani* secara resmi ke dalam proses produksi hukum Islam di lingkungan Muhammadiyah (Anwar, 2018). Keputusan hukum (*fatwa*) tidak lagi dijatuhkan murni oleh para ahli teks, melainkan dirumuskan dalam meja bundar yang melibatkan intervensi sains empiris secara sejajar.

Puncak dari evolusi metodologis ini terjadi pada Musyawarah Nasional (Munas) Tarjih ke-25 di Jakarta tahun 2000, yang kemudian disempurnakan pada munas-munas berikutnya. Pada titik historis inilah Muhammadiyah secara definitif dan formal mengadopsi Trilogi Epistemologi Al-Jabiri (Bayani, Burhani, dan Irfani) sebagai fondasi *Manhaj Tarjih* yang komprehensif (Abdullah, 2014). Muhammadiyah merumuskan tiga pendekatan utama dalam metodologi ijtihadnya:

1. **Pendekatan Bayani (Nasional-Tekstual):** Menggunakan instrumen semantik dan kaidah usul fikih klasik untuk menggali makna dari teks suci, dengan tetap memperhatikan hierarki dalil.
2. **Pendekatan Burhani (Rasional-Empiris):** Memanfaatkan temuan ilmu pengetahuan modern, teori sosiologi, hukum kausalitas alam, dan data empiris untuk memahami realitas (*siyyaq al-hal*) secara objektif sebelum sebuah teks diterapkan.
3. **Pendekatan Irfani (Spiritual-Etis):** Menimbang kelayakan etis, dimensi ihsan, dan kepekaan nurani kemanusiaan. Sebuah putusan hukum tidak cukup hanya "sah" secara tekstual dan "logis" secara empiris, tetapi juga harus "etis" dan membawa rahmat (kemaslahatan) bagi jiwa manusia.

Melalui integrasi ketiga pendekatan ini, *Manhaj Istinbath* Muhammadiyah bermutasi dari sekadar alat untuk memproduksi hukum halal-haram (*fiqh al-ahkam*), menjadi sebuah paradigma

peradaban yang memproduksi pandangan dunia (*worldview*). Resolusi konflik antara akal dan wahyu tidak lagi diselesaikan melalui penundukan sepihak (seperti ortodoksi klasik yang mematkan rasio), melainkan melalui dialog sirkular. Hasilnya, Majelis Tarjih mampu melahirkan produk-produk pemikiran yang revolusioner dan progresif, seperti *Fikih Air*, *Fikih Kebencanaan*, *Fikih Perlindungan Anak*, hingga pedoman astronomi kalender global, yang seluruhnya merupakan manifestasi sempurna dari sinergi Teks, Akal, dan Nurani.

5.3. Implementasi Bayani dalam Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah

Jargon *ar-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah* (kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah) merupakan fondasi paling asasi yang mendasari kelahiran dan gerak laju Muhammadiyah sejak awal abad ke-20. Dalam kerangka epistemologis, jargon ini adalah penegasan mutlak atas supremasi nalar *Bayani* sebagai jangkar normatif dan parameter otentisitas beragama. Bagi Muhammadiyah, kebenaran teologis dan yuridis tidak boleh dibangun di atas spekulasi rasional murni (*Burhani* yang terlepas dari wahyu) ataupun pengalaman mistik subjektif (*Irfani* yang melampaui batas syariat). Kebenaran harus selalu memiliki cantolan tekstual yang otoritatif.

Prinsip ini berakar dari perintah langsung dalam Al-Qur'an yang mewajibkan pengembalian segala bentuk perselisihan epistemologis dan hukum kepada teks wahyu primer:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya." (QS. An-Nisa [4]: 59).

Secara operasional, implementasi *Bayani* dalam metodologi Muhammadiyah tidak sama dengan literalisme-skripturalistik (seperti paradigma Wahabi atau Salafi puritan). Majelis Tarjih dan Tajdid mempraktikkan nalar *Bayani* yang kritis dan komprehensif. Implementasi ini beroperasi melalui dua tahapan utama yang sangat ketat: *Tahqiq al-Manath* (verifikasi teks) dan *Fahm al-Nass* (pemahaman teks) (Anwar, 2018).

Tahap pertama adalah verifikasi sumber (*naqd al-sanad*). Muhammadiyah memandang bahwa As-Sunnah hanya bisa menjadi penjelas (bayan) bagi Al-Qur'an jika ia terbukti secara historis benar-benar berasal dari Nabi Muhammad ﷺ. Oleh karena itu, Muhammadiyah menerapkan kritik hadis yang sangat ketat. Hanya hadis-hadis yang berderajat *Shahih* dan *Hasan* (baik *lidzatihi* maupun *lighairihi*) yang dapat dijadikan *hujjah* (argumentasi hukum). Muhammadiyah menolak secara tegas penggunaan hadis *Dha'if* (lemah), bahkan untuk urusan keutamaan amal (*fadha'il al-a'mal*) sekalipun (Saleh, 2001). Penolakan ini merupakan bentuk perlindungan epistemologis agar nalar umat tidak terkontaminasi oleh takhayul dan khurafat yang sering kali menyusup melalui perwayatan yang rapuh.

Hal ini sejalan dengan imperatif profetik yang menjadi rujukan utama gerakan purifikasi:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

"Aku tinggalkan di tengah-tengah kalian dua hal, kalian tidak akan tersesat selama-lamanya jika berpegang teguh pada keduanya: Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya." (HR. Malik dalam *Al-Muwaththa'*, No. 3338, sanadnya bersambung dan dinilai kuat secara kolektif).

Tahap kedua adalah pemahaman teks (*Fahm al-Nass*). Dalam mengimplementasikan nalar *Bayani*, Muhammadiyah menggunakan pendekatan *jam'u al-adillah* (mengumpulkan dan mengkompromikan seluruh dalil yang setema). Muhammadiyah menolak cara kerja "membaca teks secara atomistik" (parsial)—sebuah penyakit epistemologis di mana seseorang mengambil satu ayat atau satu hadis, memahaminya secara literal, dan mengabaikan puluhan ayat/hadis lain yang menarasikan konteks yang sama (Abdullah, 2014).

Lebih jauh, nalar *Bayani* Muhammadiyah memberikan ruang yang sangat luas bagi kaidah semantik dan linguistik Arab, seperti analisis '*Am* (umum) dan *Khas* (khusus), *Mutlaq* (tidak terikat) dan *Muqayyad* (terikat), serta *Nasikh* dan *Mansukh*. Namun, yang menjadikan implementasi *Bayani* Muhammadiyah sangat progresif adalah pelibatangannya terhadap *Asbab al-Nuzul* (latar belakang turunnya ayat) dan *Asbab al-Wurud* (latar belakang munculnya hadis). Mengetahui konteks historis teks (makna *siyyaqi*) mencegah hukum Islam dari kebakuan dogmatis.

Sebagai contoh, dalam memahami hadis-hadis yang berkaitan dengan kepemimpinan, model pakaian, atau praktik pengobatan klasik (seperti *habbatus sauda* atau bekam), *Bayani* Muhammadiyah membedakan mana teks yang merupakan syariat universal (*tasyri' al-'amm*) dan mana teks yang merupakan kebiasaan budaya Arab abad ke-7 (*'urf* atau *sunnah jibilyah*) (Nashir, 2010). Dengan instrumen *Bayani* yang dibedah melalui *maqashid as-syariah* (tujuan-tujuan syariat) inilah, Muhammadiyah berhasil menjaga komitmennya pada teks suci, tanpa harus kehilangan rasionalitasnya dalam berhadapan dengan kemajuan zaman. Teks dihormati sebagai kebenaran mutlak, namun tafsir atas teks tersebut dibiarkan terus berkembang dan dinamis.

5.4. Integrasi *Burhani* dalam Ijtihad Kontemporer (Sains, Medis, Astronomi)

Keterbatasan nalar *Bayani* dalam merespons ledakan permasalahan modern mendorong Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah untuk melakukan rekayasa epistemologis yang radikal, yakni mengintegrasikan nalar *Burhani* (rasionalitas dan pembuktian empiris) sebagai metodologi ijtihad yang berstatus sejajar dengan pendekatan tekstual. Integrasi ini berpijak pada asumsi teologis bahwa alam semesta dan hukum-hukum fisika yang mengaturnya adalah "ayat-ayat *kauniyah*" (tanda-tanda kebesaran Tuhan di alam semesta) yang kebenarannya setara dan tidak mungkin bertentangan dengan "ayat-ayat *qauliyah*" (teks wahyu). Melalui pendekatan *Burhani*, Muhammadiyah menjadikan sains modern, observasi empiris, dan penalaran logis-deduktif sebagai elemen konstitutif dalam menetapkan *fatwa* atau putusan hukum keagamaan (Abdullah, 2014).

Manifestasi paling monumental dari integrasi *Burhani* dalam Muhammadiyah terlihat pada bidang astronomi Islam (*'ilm al-falak*), khususnya dalam penetapan awal bulan kamariah. Selama berabad-abad, ortodoksi fikih Islam terkunci pada metode *ru'yatul hilal* (pengamatan bulan sabit

secara visual). Muhammadiyah mendekonstruksi paradigma ini dengan membedakan antara *ghayah* (tujuan syariat) dan *wasilah* (sarana/instrumen). Tujuan dari teks hadis yang memerintahkan pengamatan adalah kepastian masuknya waktu ibadah, sedangkan pengamatan visual dengan mata telanjang (*ru'yah bil 'ain*) hanyalah instrumen teknis yang relevan bagi masyarakat Arab abad ke-7 yang belum menguasai sains (Anwar, 2018).

Dengan menggunakan instrumen *Burhani*, Muhammadiyah beralih pada metode *Hisab Hakiki Wujudul Hilal* (perhitungan matematis-astronomis tingkat tinggi). Keputusan ini bertumpu pada keyakinan bahwa pergerakan benda langit sangat presisi dan dapat dikalkulasi. Paradigma ini dilegitimasi langsung oleh legimitasi wahyu:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ يُفَصِّلُ
الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui.” (QS. Yunus [10]: 5).

Melalui integrasi data astronomi modern (seperti ephemeris dari NASA Jet Propulsion Laboratory), nalar *Burhani* tidak hanya memberikan kepastian jatuhnya hari raya puluhan tahun ke depan, tetapi juga mendorong diskursus keilmuan menuju perumusan Kalender Hijriah Global Tunggal (KHGT) yang melampaui sekat-sekat geografis dan politik kebangsaan. Ini merupakan kemenangan rasionalitas empiris atas literalisme tekstual yang sering kali memicu fragmentasi waktu umat Islam secara global (Azhari, 2015).

Selain di bidang astronomi, nalar *Burhani* memainkan peran sentral dalam ijtihad bioetika dan kedokteran kontemporer. Menghadapi isu-isu mutakhir seperti vaksinasi masal, transplantasi organ, bayi tabung, dan rekayasa genetika, metode analogi linguistik (*qiyas*) tradisional kehilangan pijakan karena ketiadaan preseden historis. Dalam situasi ini, Muhammadiyah memberikan otoritas keilmuan (*ahl adz-dzikh*) kepada pakar medis, epidemiolog, dan ahli biologi (Purwanto, 2012).

Sebagai contoh, dalam penanganan pandemi, putusan penutupan tempat ibadah sementara atau kebolehan menggunakan vaksin dengan *platform* inovatif tidak dideduksi secara harfiah dari teks kuno, melainkan didasarkan pada data epidemiologis dan prinsip fisika-medis mengenai probabilitas penularan (virologi). Dokter dan ilmuwan bertindak sebagai pemasok data *Burhani* yang empiris dan objektif, yang kemudian dibaca kerangka nilai etisnya oleh para *fuqaha*. Otoritas rasionalitas empiris dalam memecahkan persoalan material duniawi ini dijustifikasi oleh Nabi Muhammad ﷺ sendiri dalam hadis yang sangat fenomenal terkait kasus penyerbukan kurma:

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ» قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَخْلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»

Dari Anas, bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wasallam melewati suatu kaum yang sedang mengawinkan (menyerbukkan) pohon kurma. Beliau bersabda: "Seandainya kalian tidak melakukannya, kurma itu akan tetap baik." Anas berkata: "Ternyata kurma yang dihasilkan berkualitas buruk." Kemudian Nabi melewati mereka lagi dan bertanya: "Ada apa dengan kurma kalian?" Mereka menjawab: "Anda telah berkata begini dan begitu." Beliau bersabda: "Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian." (HR. Muslim, No. 2363, berderajat Shahih).

Deklarasi "*Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian*" adalah piagam pembebasan epistemologis (*epistemological liberation*) bagi akal manusia. Melalui hadis ini, syariat secara sadar menarik diri dari pretensi mikromanajemen urusan sains dan teknologi, lalu menyerahkannya secara otonom kepada nalar *Burhani* (eksperimen, observasi, trial and error). Dalam kerangka Muhammadiyah, integrasi *Burhani* ini bukan bentuk sekularisasi hukum Islam, melainkan justru sakralisasi ilmu pengetahuan: menjadikan sains dan kerja ilmiah di laboratorium medis atau observatorium astronomi sebagai bentuk pengejawantahan tafsir ayat-ayat Allah yang sesungguhnya.

5.5. Internalisasi Irfani (Ihsan) dalam Praksis Sosial dan Etika Muhammadiyah

Di antara ketiga struktur epistemologi yang diadopsi oleh Majelis Tarjih, nalar *Irfani* sering kali menjadi subjek yang paling disalahpahami dalam konteks Muhammadiyah. Muhammadiyah secara historis dikenal sebagai gerakan puritan yang memberantas praktik-praktik mistik, *tarekat*, dan kultus individu (syekh) yang dianggap sebagai manifestasi *TBC* (Takhayul, Bid'ah, Khurafat). Namun, penolakan terhadap bentuk kelembagaan tasawuf ortodoks ini tidak berarti penolakan terhadap dimensi spiritualitas Islam itu sendiri. Mengafirmasi kritik Muhammad Abid al-Jabiri terhadap "eskapisme mistik", Muhammadiyah melakukan rekonstruksi epistemologis dengan mengembalikan nalar *Irfani* pada habitat etis-aksiologisnya, bukan sebagai metode mencari kebenaran esoteris yang lari dari realitas (Abdullah, 2014).

Dalam nomenklatur Muhammadiyah, operasionalisasi nalar *Irfani* ini diartikulasikan sebagai "Tasawuf Fungsional" atau *Akhlak Berkemajuan*. Jika dalam nalar *Irfani* klasik (seperti Neoplatonisme dan teosofi Ibnu Arabi) puncak pencapaian spiritual adalah *fana* (peleburan diri ke dalam Yang Absolut dengan meninggalkan dunia materi), maka dalam paradigma Muhammadiyah, puncaknya adalah *baqa*—kembali ke tengah-tengah masyarakat dengan kesadaran profetik untuk melakukan transformasi sosial (Syamsuddin, 2017). Spiritualisme Muhammadiyah tidak diukur di dalam ruang isolasi (*khalwah*) atau dari jumlah bacaan wirid mistik, melainkan diukur dari kepekaan empati, etika sosial, dan praksis filantropi (kedermawanan). Nalar *Irfani* ditransformasikan dari "kesalehan individual yang pasif" menjadi "kesalehan sosial yang proaktif".

Akar genealogi dari rekonstruksi *Irfani* ini dapat dilacak langsung pada praksis sang pendiri, K.H. Ahmad Dahlan, melalui pembelajarannya terhadap *Teologi Al-Ma'un*. K.H. Ahmad Dahlan mengajarkan Surah Al-Ma'un secara berulang-ulang kepada murid-muridnya bukan sekadar untuk dianalisis secara linguistik (*Bayani*), melainkan untuk diinternalisasi secara spiritual (*Irfani*) dan dieksekusi secara empiris (*Burhani*). Allah SWT berfirman:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ (1) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (2) وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (3)

“Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? (1) Itulah orang yang menghardik anak yatim, (2) dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. (3)” (QS. Al-Ma'un [107]: 1-3).

Dalam kacamata epistemologi integratif, pemahaman K.H. Ahmad Dahlan terhadap ayat ini merupakan dekonstruksi yang radikal. Beliau membuktikan bahwa ritual ibadah formal yang sah secara tekstual-fikih (*Bayani*) akan kehilangan makna ilahiahnya dan bahkan dikategorikan sebagai "pendusta agama", jika tidak disertai oleh kelembutan hati nurani yang tergerak untuk menolong kelompok rentan (*Irfani*). Manifestasi pencerahan batin (*kasyaf*) dalam Muhammadiyah tidak berwujud penyingkapan tabir gaib, melainkan berwujud pendirian panti asuhan, klinik kesehatan (PKO - Penolong Kesengsaraan Oemoem), sekolah, dan panti wreda (Fauzia, 2013).

Etos spiritual-sosial ini dilegitimasi kuat oleh tradisi kenabian yang meletakkan empati dan kerja-kerja pembebasan penderitaan manusia sebagai puncak dari kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya (*taqarrub*):

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا، نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ
«كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ، يَسِّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»

Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barangsiapa yang melepaskan satu kesusahan dunia dari seorang mukmin, Allah akan melepaskan darinya satu kesusahan di hari Kiamat. Barangsiapa yang memudahkan orang yang sedang kesulitan, Allah akan memudahkannya di dunia dan di akhirat." (HR. Muslim, No. 2699, berderajat Shahih).

Hadis ini memberikan fondasi teologis bagi pelebagaan filantropi. Ketika Majelis Tarjih menetapkan hukum-hukum kontemporer—seperti mengalihkan dana zakat dan kurban untuk pemulihan ekonomi penyintas gempa bumi (Fikih Kebencanaan) atau perlindungan anak dari eksploitasi—keputusan tersebut tidak hanya dirumuskan melalui pembacaan teks syariat (*Bayani*) dan hitungan kerugian material atau analisis sosiologis (*Burhani*). Dimensi *Irfani*-lah yang memberikan ruh keluhuran etis pada putusan tersebut (Anwar, 2018). *Irfani* memastikan bahwa gerakan rasionalitas Muhammadiyah tidak terjebak pada sekularisasi yang berwatak humanitarianisme kosong tanpa transendensi. Kebaikan sosial dilakukan sepenuhnya dalam kerangka *Ihsan*—beribadah seakan-akan melihat Tuhan dalam setiap wajah kaum yang *mustadhafin* (tertindas).

Mitsuo Nakamura (2012), seorang antropolog Jepang, secara meyakinkan menyimpulkan bahwa kunci kelangsungan dan resiliensi Muhammadiyah selama lebih dari satu abad terletak pada kemampuannya menjaga tegangan kreatif ini. Warga Muhammadiyah sangat rasional, kalkulatif, dan organisatoris (*Burhani*) dalam mengelola amal usaha; sangat puritan dan disiplin (*Bayani*) dalam menjaga batas aqidah dan ibadah mahdhal; namun sekaligus sangat dermawan, berjiwa pengabdian, dan tulus (*Irfani*) karena meyakini bahwa menyantuni fakir miskin dan memajukan umat manusia adalah manifestasi spiritualitas tertinggi di hadapan Tuhan.

Dengan mengintegrasikan *Bayani* (Teks), *Burhani* (Akali-Konteks), dan *Irfani* (Nurani-Etika), Muhammadiyah berhasil membuktikan bahwa epistemologi Islam bukanlah warisan masa lalu

yang membantu, melainkan sebuah arsitektur nalar hidup yang mampu merespons laju peradaban modern tanpa kehilangan jangkar ilahiahnya.

DAFTAR PUSTAKA BAB 5

Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.

Anwar, S. (2018). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Suara Muhammadiyah.

Azhari, S. (2015). *Kalender Hijriah Global Tunggal: Epistemologi dan Implementasi*. Suara Muhammadiyah.

Fauzia, A. (2013). *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. Brill.

Nakamura, M. (2012). *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010* (2nd ed.). Institute of Southeast Asian Studies.

Nashir, H. (2010). *Muhammadiyah Abad Kedua*. Suara Muhammadiyah.

Peacock, J. L. (1978). *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Benjamin/Cummings Publishing Company.

Purwanto, A. (2012). *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*. Mizan.

Saleh, F. (2001). *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study*. Brill.

Syamsuddin, M. D. (2017). Tasawuf Fungsional dalam Praksis Muhammadiyah. *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, 14(1), 25-42.

BAB 6: SINERGI DAN INTEGRASI METODOLOGIS (RESOLUSI KONFLIK)

6.1. Titik Tengkar Tiga Epistemologi Sepanjang Sejarah Islam

Membaca narasi sejarah intelektual Islam melalui kaca mata arkeologi pengetahuan Muhammad Abid al-Jabiri berarti membongkar ilusi tentang harmoni akademis di masa lalu. Sejarah pemikiran Islam klasik hingga pertengahan bukanlah sebuah akumulasi pengetahuan yang berjalan secara damai dan akumulatif, melainkan sebuah arena pertempuran epistemologis yang sangat keras, berdarah, dan sarat dengan perebutan hegemoni kekuasaan. Tiga struktur nalar utama—*Bayani*, *Burhani*, dan *Irfani*—tidak pernah hidup berdampingan secara setara, melainkan saling menaklukkan, mengeksklusi, dan mengklaim otoritas kebenaran tunggal (Al-Jabiri, 1990).

Konflik struktural pertama dan yang paling menentukan adalah **benturan antara nalar *Bayani* (Tekstualis-Teolog) dan nalar *Burhani* (Rasionalis-Filosof)**. Embrio benturan ini meledak ke ranah politik-kenegaraan pada peristiwa *Mihnah* (inkuisisi) di era Khalifah Al-Ma'mun (abad ke-3 H), di mana teologi Mu'tazilah (yang banyak mengadopsi kerangka logika *Burhani* awal) memaksakan doktrin "kemakhlukan Al-Qur'an" kepada para ulama *Ahl al-Hadith* (representasi *Bayani* murni) seperti Imam Ahmad bin Hanbal. Tragedi ini meninggalkan trauma psikologis yang mendalam bagi nalar *Bayani*. Pasca-runtuhnya hegemoni Mu'tazilah, ortodoksi *Bayani* (melalui Asy'ariyah dan Hanabilah) melakukan serangan balik yang sistematis untuk menyingkirkan rasionalitas dari wacana publik (Hallaq, 1997).

Puncak dari konfrontasi *Bayani* versus *Burhani* direpresentasikan oleh duel intelektual abadi antara Imam Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Melalui *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof), Al-Ghazali memobilisasi persenjataan *Bayani* (teologi Kalam Asy'ariyah) untuk meluluhlantakkan fondasi *Burhani* peninggalan Ibnu Sina dan Al-Farabi. Al-Ghazali menjatuhkan vonis kafir kepada para filosof atas tiga persoalan metafisis pokok: klaim keabadian alam (*qadim al-'alam*), penolakan bahwa Tuhan mengetahui rincian parsial alam semesta (*al-juz'iyat*), dan penolakan kebangkitan jasmani di hari kiamat (Griffel, 2009). Meskipun Ibnu Rusyd kemudian meruntuhkan argumen Al-Ghazali secara brilian melalui *Tahafut al-Tahafut* dengan membuktikan koherensi hukum kausalitas empiris, vonis teologis Al-Ghazali telah terlanjur membeku menjadi ortodoksi yang mematikan pertumbuhan sains rasional di dunia Islam Timur.

Titik tengkar kedua terjadi dalam **konfrontasi antara nalar *Bayani* (Eksoteris/Fuqaha) dan nalar *Irfani* (Esoteris/Sufi)**. Para ahli fikih (*fuqaha*) memandang nalar *Irfani* sebagai ancaman subversif yang paling berbahaya terhadap syariat. Hal ini dikarenakan *Irfani* mengklaim memiliki akses langsung kepada Tuhan melalui *kasyaf* (ilham), yang secara epistemologis mem-*bypass* (melewati) otoritas teks Al-Qur'an dan monopoli tafsir para ulama (Bowering, 2015). Jika seorang sufi bisa mendapatkan kebenaran langsung dari *Lauh al-Mahfuzh*, maka institusi fikih kehilangan legitimasinya.

Konflik epistemologis ini kerap kali berujung pada eksekusi fisik dan tragedi kemanusiaan yang dilegitimasi oleh fatwa. Sejarah mencatat eksekusi tragis Al-Husain bin Manshur Al-Hallaj (w. 922 M) di Baghdad akibat pernyataan ekstasinya "*Ana al-Haqq*" (Akulah Sang Kebenaran) yang

dinilai oleh nalar *Bayani* sebagai penistaan agama tingkat tinggi dan bid'ah panteistik (Knysh, 2000). Kasus serupa menimpa Syihabuddin Yahya as-Suhrawardi, Bapak Filsafat Iluminasi (*Isyraqiyyah*), yang dieksekusi di Aleppo pada tahun 1191 M atas perintah penguasa yang tunduk pada desakan para ahli fikih, karena kerangka *Irfani*-nya dianggap merusak pilar-pilar tauhid tekstual (Marcotte, 2001).

Titik tengkar ketiga adalah **benturan antara nalar *Burhani* (Empiris-Logis) dan *Irfani* (Intuitif-Mistik)**. Meskipun keduanya sama-sama menjadi korban marjinalisasi oleh hegemoni *Bayani*, nalar *Burhani* dan *Irfani* beroperasi pada frekuensi kognitif yang mustahil disatukan. *Burhani* menuntut objektivitas, pembuktian empiris, dan penalaran silogistik yang dapat diuji silang (*falsifiable*). Sebaliknya, *Irfani* bersandar pada pengalaman subjektif, visional, dan penolakan terhadap hukum kausalitas material. Al-Jabiri (1991) secara tajam mengkritik eksperimen Ibnu Sina yang mencoba mengawinkan *Burhani* dan *Irfani* melalui "Filsafat Timur"-nya. Al-Jabiri menilai sintesis tersebut gagal total dan justru memicu "bunuh diri epistemologis" bagi sains rasional, karena objektivitas logika ditelan mentah-mentah oleh kabut spekulasi iluminasi.

Sengketa dan fragmentasi nalar (*tamazzuq al-'aql al-'Arabi*) yang berlangsung berabad-abad ini telah menguras habis energi peradaban Islam. Fragmentasi ini bertentangan secara diametral dengan peringatan keras Al-Qur'an tentang bahaya perpecahan yang berujung pada kelumpuhan historis:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

“Dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.” (QS. Al-Anfal [8]: 46).

Ayat tersebut (secara *Bayani*) memberikan landasan ontologis bahwa pertengkaran (*tanazu'*)—termasuk pertengkaran epistemologis yang saling menegasikan—niscaya akan berujung pada *fasyal* (kegagalan/kelumpuhan) dan hilangnya *rih* (kekuatan peradaban). Belajar dari tragedi historis ini, proyek kebangkitan pemikiran Islam kontemporer tidak bisa lagi diwujudkan dengan memenangkan salah satu nalar dan membunuh nalar yang lain. Kebangkitan hanya dimungkinkan jika ketiga epistemologi ini diangkat dari medan konflik yang saling mengeksklusi, menuju medan dialog yang saling melengkapi dan mensinergikan.

6.2. Membangun Dialog Integral: Mensinergikan Wahyu, Akal, dan Intuisi

Kegagalan proyek modernisasi di dunia Islam sering kali berakar pada kesalahan metodologis dalam menyelesaikan konflik historis antar-epistemologi. Pendekatan puritan mencoba menghabisi nalar *Burhani* dan *Irfani* demi tegaknya *Bayani*, sementara pendekatan sekuler radikal berusaha menyingkirkan *Bayani* demi memuluskan jalan bagi *Burhani* (sains modern). Muhammad Abid al-Jabiri (1991) menegaskan bahwa patahan epistemologis (*rupture épistémologique*) yang dibutuhkan umat Islam bukanlah pemusnahan salah satu nalar, melainkan perombakan struktur relasi ketiganya: dari relasi hierarkis-hegemonik (di mana satu nalar

menindas yang lain) menuju relasi sirkular-dialogis (di mana ketiga nalar saling mengoreksi dan melengkapi).

Merespons tantangan ini, tradisi keilmuan Islam kontemporer—yang diartikulasikan secara cemerlang oleh pemikir seperti M. Amin Abdullah (2014) melalui paradigma *Integrasi-Interkoneksi*—berupaya membangun sebuah "dialog integral". Dalam paradigma ini, Wahyu (Teks/Bayani), Akal (Sains-Rasio/Burhani), dan Intuisi (Etika-Nurani/Irfani) tidak lagi ditempatkan dalam kotak-kotak disiplin ilmu yang kedap air (*watertight compartments*), melainkan dirajut menjadi sebuah "jaring laba-laba keilmuan" (*spider web of science*) yang saling terhubung.

1. Rekalibrasi Wahyu (Bayani) Dalam dialog integral ini, nalar *Bayani* dikalibrasi ulang posisinya. Wahyu (Al-Qur'an dan As-Sunnah) tidak lagi diperlakukan sebagai ensiklopedia sains empiris atau buku pedoman teknis yang mengatur setiap rincian mikroskopis kehidupan. Jika *Bayani* dipaksakan menjawab persoalan fisika kuantum atau rekayasa genetika melalui mekanisme analogi linguistik murni (*qiyas*), ia akan mengalami reduksi dan jatuh pada anakronisme. Sebaliknya, Wahyu diposisikan sebagai "kompas normatif" dan "sumber nilai universal" (*hudan*). Ia menyediakan batasan-batasan ontologis dan tujuan akhir kemanusiaan (*maqashid al-syari'ah*), namun memberikan kebebasan metodologis kepada akal budi manusia untuk merumuskan teknis operasionalnya di alam material (Hallaq, 1997).

2. Otonomi Akal Objektif (Burhani) Di sisi lain, nalar *Burhani* (rasionalitas dan sains empiris) diakui otonominya dalam membedah hukum-hukum alam dan sosial (kausalitas). Sains modern, sosiologi, ekonomi, dan medis tidak lagi dicurigai sebagai anasir asing (*bid'ah*) yang mengancam aqidah. Dalam dialog integral, *Burhani* berfungsi sebagai "mata dan telinga" bagi *Bayani*. Ketika wahyu berbicara tentang kewajiban mewujudkan keadilan sosial, maka ilmu ekonomi makro dan sosiologi (*Burhani*)-lah yang bertugas merumuskan instrumen perbankan dan kebijakan pajaknya. Akal empiris memfasilitasi "objektifikasi" nilai-nilai wahyu ke dalam ruang publik yang plural, sehingga Islam tidak hanya berbunyi sebagai doktrin teologis eksklusif, melainkan beroperasi sebagai solusi empiris yang dapat diukur manfaatnya oleh seluruh umat manusia (Rahman, 1982).

3. Garansi Etis Intuisi (Irfani) Namun, sejarah modernitas Barat membuktikan bahwa sains (*Burhani*) yang dilepaskan sepenuhnya dari panduan wahyu dan etika dapat berubah menjadi mesin destruktif (seperti bom atom, eksploitasi ekologi, dan krisis bioetika). Di sinilah nalar *Irfani* (dalam bentuk *Ihsan* dan *tazkiyatun nufus*) masuk ke dalam gelanggang dialog sebagai penyeimbang. *Irfani* memberikan dimensi "kedalaman" dan kepekaan nurani (Nasr, 2006). Jika *Burhani* memastikan bahwa sebuah bangunan (misalnya, sistem rumah sakit) didirikan dengan standar teknik sipil dan medis yang benar, maka *Irfani* memastikan bahwa para dokter dan perawat di dalamnya melayani pasien dengan empati, tanpa diskriminasi kelas sosial, dan diniatkan sebagai bentuk pelayanan kepada Tuhan.

Sinergi dan keutuhan Trilogi Epistemologi ini sebenarnya telah direkam secara arketipal dalam Al-Qur'an melalui konsep *Ulul Albab* (manusia berkesadaran integral), sebagaimana difirmankan oleh Allah SWT:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)

“*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (Ulul Albab) (190), (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): ‘Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka’ (191).*” (QS. Ali 'Imran [3]: 190-191).

Ayat di atas adalah manifestasi paling komprehensif dari resolusi konflik epistemologis. Frasa "*mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau berbaring*" (*yadzkurunallah*) adalah representasi dari nalar **Bayani** (merujuk pada wahyu) dan nalar **Irfani** (keterikatan hati dan dzikir yang berkelanjutan). Sementara frasa "*mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi*" (*yatafakkarun*) adalah legitimasi absolut bagi nalar **Burhani** (investigasi sains empiris terhadap kosmologi dan alam semesta). Puncaknya, kesimpulan "*tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia*" merupakan sintesis rasional-spiritual bahwa kerja empiris di alam material memiliki tujuan teleologis-ilahi.

Melalui dialog integral ini, pemikiran Islam dikembalikan pada fitrah kemestakuannya. Kebenaran tidak lagi dicari dengan membenturkan teks melawan sains, atau rasio melawan intuisi. Sebaliknya, kebenaran adalah titik temu (kovergensi) di mana Teks memberikan landasan, Akal memberikan penjelasan kausal, dan Intuisi memberikan makna. Di dalam Muhammadiyah, kerangka kerja konseptual ini tidak dibiarkan menggantung di menara gading filsafat, melainkan dieksekusi secara ketat ke dalam perumusan fatwa dan kebijakan publik melalui kelembagaan Majelis Tarjih, yang akan dibedah secara empiris pada studi kasus di sub-bab berikutnya.

6.3. Studi Kasus: Analisis Putusan Tarjih Berbasis Sinergi Bayani, Burhani, dan Irfani

Untuk membuktikan bahwa sinergi ketiga epistemologi ini bukanlah sekadar wacana filosofis di atas kertas, kita perlu membedah laboratorium pemikiran Muhammadiyah, yakni produk-produk keilmuan Majelis Tarjih dan Tajdid. Salah satu manifestasi paling komprehensif dari operasionalisasi nalar *Bayani*, *Burhani*, dan *Irfani* secara serentak dapat ditelusuri secara empiris dalam perumusan **Fikih Kebencanaan** (*Fiqh al-Kawarits*), sebuah putusan resmi yang diterbitkan oleh Muhammadiyah pada tahun 2015 untuk merespons tingginya kerentanan geologis dan ekologis di Indonesia.

Sebelum adanya putusan ini, respons tradisional umat Islam terhadap bencana alam sering kali didominasi oleh nalar *Bayani* yang parsial dan sangat fatalistik. Bencana (seperti gempa bumi, tsunami, atau letusan gunung berapi) secara reduktif selalu ditafsirkan sebagai *azab* (kutukan/hukuman Tuhan) atas dosa-dosa masyarakat, atau murni sebagai takdir (nasib) yang harus diterima dengan kepasrahan absolut tanpa perlu ikhtiar mitigasi. Pemahaman ahistoris ini melumpuhkan akal dan mematikan empati kemanusiaan. Muhammadiyah melakukan dekonstruksi atas kebuntuan ini melalui tiga lapis pendekatan:

1. Analisis Bayani (Dekonstruksi Teks dan Teologi) Majelis Tarjih memulai ijtihadnya dengan merekonstruksi pemahaman teks melalui nalar *Bayani* yang komprehensif. Melalui penelusuran semantik Al-Qur'an, Muhammadiyah merumuskan tipologi bencana. Teks suci sebenarnya membedakan bencana ke dalam tiga kategori: *azab* (hukuman untuk kaum yang menolak nabi di masa lalu), *ibtala'* (ujian untuk meningkatkan derajat keimanan), dan *sunnatullah* (hukum alam yang bekerja sesuai ketetapan kausalitas mekanis). Dengan kategorisasi *Bayani* ini, Muhammadiyah membongkar teologi fatalisme.

Lebih jauh, nalar *Bayani* Muhammadiyah menetapkan bahwa menjaga nyawa (*hifzh al-nafs*) adalah bagian dari *Maqashid al-Syari'ah* (tujuan utama syariat), yang diwajibkan berdasarkan perintah eksplisit:

وَأَنْفُسُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.” (QS. Al-Baqarah [2]: 195).

Ayat ini dijadikan landasan *Bayani* bahwa mitigasi (menghindari kebinasaan) bukan sekadar anjuran medis, melainkan kewajiban teologis.

2. Analisis Burhani (Intervensi Sains Empiris) Setelah teks memberikan landasan normatif, nalar *Burhani* mengambil alih perumusan teknis operasional. Majelis Tarjih memanggil ahli geofisika, vulkanologi, meteorologi, dan sosiolog ke dalam sidang fatwa (sebuah praktik *Ijtihad Jama'i*). Melalui pendekatan *Burhani*, Muhammadiyah menegaskan bahwa gempa bumi bukanlah "Tuhan yang sedang marah", melainkan peristiwa pelepasan energi akibat pergeseran lempeng tektonik yang tunduk pada hukum fisika (*sunnatullah* empiris). Banjir bandang dijelaskan melalui analisis deforestasi, curah hujan, dan tata ruang wilayah.

Intervensi nalar *Burhani* ini mengubah paradigma fikih dari sekadar *Fikih Kuratif* (bagaimana mengurus jenazah korban dan tata cara shalat saat darurat) menjadi *Fikih Preventif-Mitigatif*. Fatwa yang dihasilkan mewajibkan pemerintah dan masyarakat untuk membangun tata ruang yang tahan gempa, mengembangkan *early warning system* (sistem peringatan dini), dan mengedukasi mitigasi risiko (Muhammadiyah, 2015). Ini adalah contoh sempurna di mana hukum agama diproduksi langsung dari data sains empiris.

3. Analisis Irfani (Dimensi Etis dan Empati Sosial) Jika *Bayani* memberikan legitimasi dan *Burhani* memberikan strategi teknis, maka nalar *Irfani* menyuntikkan ruh spiritualitas dan etika kemanusiaan. Dalam Fikih Kebencanaan, pendekatan *Irfani* beroperasi melalui konsep *Ihsan* (kepekaan nurani). Nalar *Irfani* melarang keras praktik "menyalahkan korban" (*victim-blaming*). Mengatakan kepada penyintas gempa yang kehilangan anak dan hartanya bahwa mereka sedang "diazab oleh Allah" adalah sebuah kekejaman teologis yang bertentangan dengan etika *Irfani*.

Sebaliknya, *Irfani* mewajibkan empati radikal. Spiritualitas diwujudkan dalam bentuk kerja-kerja kemanusiaan melalui Muhammadiyah Disaster Management Center (MDMC). Operasi tanggap darurat, evakuasi, penyediaan logistik, hingga *trauma healing* (pemulihan psikologis) bagi lintas

agama dan etnis, dinilai sebagai manifestasi tertinggi dari pengalaman *kasyaf* kontemporer. Menyeka air mata korban bencana ditempatkan sebagai ibadah yang setara, bahkan dalam kondisi tertentu lebih mendesak, dibandingkan ibadah ritual-individual (Abdullah, 2014).

Sintesis Metodologis Putusan Fikih Kebencanaan ini membuktikan bahwa perseteruan historis antara Teks, Rasio, dan Intuisi (sebagaimana didiagnosis oleh Al-Jabiri) dapat diselesaikan di ruang sidang Majelis Tarjih. Teks (wahyu) memberikan kepastian teologis agar umat tidak kehilangan harapan; Rasio (sains) memberikan presisi dan solusi empiris untuk meminimalisasi kerusakan jasmani; dan Intuisi (akhlak) memberikan kehangatan empati untuk menyembuhkan luka kejiwaan. Sinergi ketiganya tidak sekadar mereproduksi kebenaran masa lalu, tetapi aktif menciptakan peradaban yang berdaya tahan (*resilien*) dalam merespons realitas modern.

DAFTAR PUSTAKA BAB 6

Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.

Al-Jabiri, M. A. (1990). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 2: Bunyat al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 2: Struktur Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Bowering, G. (2015). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari*. Walter de Gruyter.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press.

Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.

Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Brill.

Marcotte, R. D. (2001). Suhrawardi's Realm of the Imaginal. *Islamic Studies*, 40(2), 241-255.

Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah. (2015). *Fikih Kebencanaan*. Suara Muhammadiyah.

Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

BAB 7: KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

7.1. Sintesis Tesis Utama

Buku ini berangkat dari sebuah imperatif intelektual untuk mendiagnosis, mendekonstruksi, dan merumuskan ulang struktur kognitif umat Islam dalam merespons tantangan kemoderenan. Melalui pembacaan yang kritis dan mendalam terhadap proyek *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab) karya Muhammad Abid al-Jabiri, tesis sentral yang dibangun adalah bahwa krisis peradaban Islam bukanlah krisis yang murni bersifat politis atau militeristis, melainkan bersumber dari krisis epistemologis yang mengakar secara struktural. Warisan pemikiran Islam (*turath*) sepanjang sejarahnya telah dibentuk, dikuasai, dan pada akhirnya dilumpuhkan oleh pertarungan hegemonik antara tiga sistem nalar yang beroperasi secara terpisah: *Bayani* (teks dan linguistik), *Burhani* (rasio dan empirisme empiris), dan *Irfani* (intuisi dan pengalaman mistik).

Secara historis, analisis dalam buku ini membuktikan bahwa dominasi absolut nalar *Bayani*, khususnya setelah Era Kodifikasi (*'Asr al-Tadwin*), telah menjebak umat Islam dalam paradigma skripturalistik yang kaku. Realitas dipaksa tunduk pada kaidah tata bahasa masa lalu, sementara ijtihad dikunci dalam sangkar analogi teks (*qiyas*). Di sisi lain, marjinalisasi sistematis terhadap nalar *Burhani* (yang puncaknya direpresentasikan oleh pemikiran Ibnu Rusyd) telah mematikan tradisi sains objektif, melenyapkan pengakuan terhadap hukum kausalitas alam, dan mencabut akar rasionalitas dari wacana publik. Sebagai kompensasi dari kebuntuan tersebut, pelarian menuju nalar *Irfani* justru melahirkan eskapisme (sikap lari dari realitas), fatalisme, dan dogmatisme spiritual yang memanipulasi kesadaran kritis umat. Sengketa epistemologis ini membuktikan bahwa selama ketiga nalar tersebut saling menegasikan, kebangkitan peradaban Islam akan terus menemui jalan buntu (Al-Jabiri, 1991).

Namun, sintesis utama karya ini tidak berhenti pada diagnosis pesimistis Al-Jabiri. Kebaruan (*novelty*) dari kajian ini terletak pada demonstrasi empiris bahwa resolusi dari konflik epistemologis tersebut telah menemukan artikulasi praksisnya yang paling mutakhir dalam gerakan reformasi Islam di Indonesia, khususnya melalui institusi Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Muhammadiyah membuktikan bahwa patahan epistemologis (*rupture épistémologique*) tidak harus berwujud sekularisasi atau pembuangan warisan masa lalu secara total. Sebaliknya, Muhammadiyah melakukan "dialog integral" dengan merombak hierarki ketiga nalar tersebut menjadi sebuah ekosistem pemikiran yang sirkular dan saling mengoreksi (Abdullah, 2014).

Dalam praksis Muhammadiyah, *Bayani* direposisi sebagai jangkar normatif dan batas demarkasi tauhid untuk memastikan otentisitas gerakan (merujuk ketat pada Al-Qur'an dan Sunnah yang sahih). *Burhani* diangkat statusnya sebagai metodologi ijtihad sejajar yang diwajibkan untuk membedah realitas sosial-material melalui sains modern (kedokteran, astronomi, sosiologi, dan ekonomi). Sementara *Irfani* direkonstruksi secara radikal dari mistisisme elitis menjadi *Ihsan* proaktif—sebuah kompas etika kemanusiaan yang mendorong lahirnya filantropi sosial (sekolah, rumah sakit, kebencanaan).

Sinergi metodologis ini secara meyakinkan melahirkan corak ijtihad neo-modernis yang mampu memecahkan persoalan global kontemporer, seperti perumusan Kalender Hijriah Global Tunggal (KHGT) dan Fikih Kebencanaan (Anwar, 2018). Tesis utamanya menjadi terang: integrasi *Bayani*, *Burhani*, dan *Irfani* bukanlah sebuah kompromi sinkretis yang melemahkan agama, melainkan satu-satunya formula epistemologis yang mampu menjadikan Islam kembali berbunyi sebagai rahmat bagi semesta (*rahmatan lil 'alamin*), yang kokoh secara teks, valid secara rasio sains, dan agung secara moralitas nurani.

7.2. Proyeksi Masa Depan Nalar Kritis Umat Islam

Memasuki abad ke-21 yang ditandai oleh era disrupsi teknologi, fenomena *post-truth* (pasca-kebenaran), dan krisis ekologi global (era *post-normal times*), umat Islam dihadapkan pada tantangan eksistensial yang jauh lebih kompleks daripada era kolonialisme fisik di masa lalu. Proyeksi masa depan nalar kritis umat Islam tidak lagi bisa disandarkan pada heroisme masa lalu atau apologetika teologis yang defensif. Bertahan hidup dan memimpin peradaban di masa depan menuntut sebuah "resiliensi epistemologis"—kemampuan untuk menyerap kejutan-kejutan modernitas tanpa kehilangan identitas ontologis Islam. Di sinilah sinergi Tri-Dimensi Epistemologi (*Bayani*, *Burhani*, dan *Irfani*) menemukan urgensi futurologisnya.

Masa depan peradaban global akan didikte oleh lompatan nalar *Burhani* yang termanifestasi dalam wujud Kecerdasan Buatan (Artificial Intelligence), rekayasa genetika (CRISPR/bio-engineering), dan interkoneksi digital (Internet of Things). Jika umat Islam, secara epistemologis, masih bersikukuh mempertahankan nalar *Bayani* yang tertutup dan menolak objektivitas sains, umat ini akan kembali teralienasi menjadi sekadar "konsumen pasif" peradaban, bukan "produsen aktif" (Sardar, 2011). Umat Islam di masa depan wajib mengembalikan elan vital *Burhani* ke pusat kurikulum pendidikannya. Penguasaan terhadap algoritma komputasi, sains data, dan fisika kuantum harus diletakkan sebagai pelaksanaan kewajiban *fardhu kifayah* yang memiliki bobot teologis setara dengan penguasaan ilmu tafsir dan hadis.

Namun, penguasaan sains dan teknologi (*Burhani*) semata tidaklah cukup dan menyimpan potensi destruktif. Tren *transhumanisme* di Barat—yang berupaya melampaui batasan biologis manusia melalui fusi teknologi, sering kali dengan menabrak kodrat kemanusiaan—menunjukkan bahwa sains yang dilepaskan dari jangkar moral akan bermuara pada tirani baru. Di sinilah nalar *Bayani* (sebagai penjaga batas demarkasi syariat) dan nalar *Irfani* (sebagai pengawal etika dan empati nurani) harus tampil ke depan untuk melakukan "tata kelola moral atas modernitas" (Hallaq, 2013). Muhammadiyah, melalui konsep Tasawuf Fungsionalnya, telah memproyeksikan bahwa ilmuwan Muslim masa depan adalah mereka yang meneliti di laboratorium genetika atau mendesain arsitektur AI (*Burhani*) dengan batasan hukum wahyu (*Bayani*), dan mendedikasikan hasil temuannya murni untuk menghapus penderitaan umat manusia, bukan untuk kapitalisme yang eksploitatif (*Irfani*).

Lebih jauh, proyeksi nalar kritis umat Islam harus berpijak pada prinsip *Tajdid* (pembaruan) yang tidak pernah berhenti (*never-ending project*). Kritik nalar Arab-Islam yang digagas oleh Al-Jabiri bukanlah kesimpulan akhir, melainkan titik awal metodologis. Generasi Muslim mendatang harus memiliki keberanian epistemologis untuk terus-menerus mengevaluasi kembali (*re-evaluating*) produk-produk pemikiran masa lalu, sekaligus mengkritik produk pemikiran Barat kontemporer

secara setara. Transformasi nalar ini merupakan imperatif ilahiah yang secara eksplisit mensyaratkan perubahan "struktur kesadaran" (internal) sebelum terjadinya perubahan realitas sosial (eksternal):

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ

“*Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.*” (QS. Ar-Ra'd [13]: 11).

Secara epistemologis, “*ma bi anfusihim*” (apa yang ada pada diri mereka) dalam ayat di atas dapat ditafsirkan sebagai struktur kognitif atau *worldview* (pandangan dunia). Umat Islam tidak akan berubah nasibnya di panggung sejarah global selama mereka masih menggunakan nalar fatalistik, eskapis, dan literalis yang usang.

Keberhasilan Muhammadiyah dalam melembagakan sinergi Bayani, Burhani, dan Irfani ke dalam instrumen Majelis Tarjih dan ratusan Amal Usahnya memberikan secercah proyeksi optimisme. Model "dialog integral" ini sesungguhnya menawarkan cetak biru (*blueprint*) tidak hanya bagi Islam di Indonesia, tetapi juga bagi dunia Islam secara global (*global civil society*). Nalar masa depan umat Islam yang diproyeksikan adalah nalar neo-modernis yang berkarakter "tengahan" (*ummattan wasathan*): ia terlalu rasional untuk terjebak pada mitos dan takhayul, terlalu spiritual untuk menjadi sekuler-materialistis, dan terlalu terikat pada teks wahyu untuk menjadi liberal tanpa arah (Abdullah, 2014). Melalui arsitektur nalar paripurna inilah, umat Islam akan mampu menawarkan jalan keselamatan epistemologis bagi peradaban dunia di masa depan.

7.3. Rekomendasi Lanjutan untuk Peneliti dan Akademisi

Tawaran konseptual mengenai sinergi Tri-Dimensi Epistemologi (Bayani, Burhani, dan Irfani) yang dibangun dari fondasi Kritik Nalar Arab karya Muhammad Abid al-Jabiri dan dipraksiskan melalui Manhaj Tarjih Muhammadiyah, belumlah mencapai titik final. Epistemologi bukanlah sebuah monumen mati, melainkan instrumen kognitif yang harus terus diuji, diasah, dan dikembangkan seiring dengan kompleksitas problem kemanusiaan yang terus bermutasi. Oleh karena itu, buku ini mengajukan sejumlah rekomendasi strategis bagi para peneliti, akademisi, dan cendekiawan Muslim untuk memperluas horizon kajian ini ke dalam riset-riset lanjutan yang lebih spesifik dan empiris.

Pertama, Pengembangan Riset Interdisipliner (Interconnected Science) Akademisi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) maupun universitas umum harus mulai meninggalkan sekat-sekat disiplin ilmu yang kaku (*rigid disciplinary boundaries*). Dibutuhkan lebih banyak riset kolaboratif yang mempertemukan pakar tafsir dan usul fikih (*Bayani*) dengan ilmuwan eksakta, teknolog, dan sosiolog (*Burhani*), serta pakar tasawuf dan etika (*Irfani*). Sebagai contoh, penelitian mengenai *Fiqh al-Bi'ah* (Fikih Lingkungan) kontemporer tidak bisa lagi hanya berkutat pada analisis teks klasik mengenai tata cara bersuci (thaharah), tetapi harus diintegrasikan dengan riset saintifik mengenai *climate change* (perubahan iklim), jejak karbon, dan etika ekologi (ekosofi) (Abdullah, 2014). Sinergi ini akan melahirkan produk epistemologi yang benar-benar membumi dan operasional.

Kedua, Studi Komparatif Lintas Organisasi dan Kawasan Studi empiris dalam buku ini banyak menyoroti Muhammadiyah sebagai laboratorium utama operasionalisasi ketiga nalar tersebut. Peneliti lanjutan direkomendasikan untuk melakukan studi komparatif dengan gerakan-gerakan Islam lainnya, baik di tingkat nasional (seperti Nahdlatul Ulama dengan kerangka *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan *Maqashid as-Syari'ah*-nya) maupun di tingkat transnasional (seperti gerakan reformasi di Maroko, Mesir, atau Turki). Apakah tesis Al-Jabiri tentang *rupture épistémologique* (patahan epistemologis) memiliki resonansi yang sama di negara-negara yang tidak memiliki institusi semacam Majelis Tarjih? Pemetaan komparatif ini akan memperkaya khazanah epistemologi global Islam dan menguji validitas universal dari teori sinergi ini (Hallaq, 2013).

Ketiga, Formulasi "Irfani Kontemporer" yang Terukur Di antara ketiga nalar, *Irfani* adalah dimensi yang paling sulit untuk diukur objektivitasnya secara akademis karena wataknya yang presensial dan esoteris. Akademisi di bidang psikologi Islam dan sosiologi agama menduduki peran penting untuk merumuskan ulang indikator-indikator "Tasawuf Fungsional" atau *Ihsan* dalam bahasa sains modern. Bagaimana mengukur tingkat kepekaan nurani (*Irfani*) sebuah institusi? Bagaimana etika *Irfani* dapat diinkorporasikan secara formal ke dalam standar operasional prosedur (SOP) rumah sakit, perbankan syariah, dan sistem peradilan? Upaya untuk "mengobjektifikasikan" nalar *Irfani* ini sangat krusial agar dimensi spiritual tidak hanya menjadi klaim-klaim elitis yang tidak berdampak sosial.

Keempat, Revitalisasi Kurikulum Pendidikan Islam Tantangan terbesar dari gagasan epistemologis ini adalah transmisi (*transfer of knowledge*) kepada generasi berikutnya. Riset-riset pedagogik sangat dibutuhkan untuk menerjemahkan kerangka integrasi Bayani, Burhani, dan *Irfani* ini ke dalam kurikulum pendidikan Islam, mulai dari pendidikan dasar hingga pendidikan tinggi. Sistem pendidikan tidak boleh lagi melahirkan dikotomi antara "ilmuwan sekuler yang miskin moral" dan "ulama tekstualis yang buta sains". Sebaliknya, kurikulum harus didesain untuk mencetak arsitek peradaban (*Ulu' Albab*) yang menguasai perangkat keilmuan secara utuh.

Hal ini bersandar pada janji ontologis Al-Qur'an bahwa derajat peradaban suatu bangsa mutlak ditentukan oleh perpaduan antara keimanan (komitmen moral-spiritual/Bayani-Irfani) dan kedalaman ilmu pengetahuan (rasionalitas saintifik/Burhani):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَقَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

"Hai orang-orang beriman apabila dikatakan kepadamu: 'Berlapang-lapanglah dalam majlis', maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: 'Berdirilah kamu', maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS. Al-Mujadilah [58]: 11).

Ayat ini merupakan fondasi teologis bagi kaum akademisi dan cendekiawan. Peninggian "derajat" yang dijanjikan oleh Tuhan bukan sekadar derajat eskatologis di akhirat, melainkan juga derajat supremasi peradaban di dunia. Derajat tersebut tidak akan pernah dicapai oleh keimanan yang beku tanpa sains, maupun sains yang canggih tanpa keimanan.

Akhir kata, dekonstruksi terhadap nalar Arab-Islam melalui pembacaan kritis Al-Jabiri dan sintesisnya dalam praksis gerakan tajdid bukanlah upaya untuk menelanjangi kelemahan warisan masa lalu demi kepuasan akademis semata. Ikhtiar ini adalah bentuk pertanggungjawaban teologis kaum intelektual untuk memastikan bahwa risalah Islam senantiasa mampu menjawab denyut nadi zaman, menawarkan oase rasionalitas di tengah absurditas modernitas, dan menghadirkan kelembutan nurani di tengah kerasnya mesin peradaban materialistis.

DAFTAR PUSTAKA BAB 7

Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.

Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi* [Formasi Nalar Arab]. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Anwar, S. (2018). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Suara Muhammadiyah.

Hallaq, W. B. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press.

Sardar, Z. (2011). *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press.

DAFTAR PUSTAKA BUKU

- Abdullah, M. A. (2014). *Epistemologi Keilmuan Muhammadiyah: Menuju Paradigma Praksis yang Mencerahkan*. Suara Muhammadiyah.
- Abu-Rabi', I. M. (2004). *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. Pluto Press.
- Abu Zayd, N. H. (1993). *Maqhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* [Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-ilmu Al-Qur'an]. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Adamson, P. (2007). *Al-Kindi (Great Medieval Thinkers)*. Oxford University Press.
- Adonis. (1990). *An Introduction to Arab Poetics* (Terjemahan bahasa Inggris). Saqi Books.
- Al-Ghazali, A. H. (2000). *Al-Munqidh min al-Dalal* [Penyelamat dari Kesesatan]. (Terj. R. J. McCarthy, *Deliverance from Error*). Fons Vitae.
- Al-Jabiri, M. A. (1984). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 1: Takwin al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 1: Formasi Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. A. (1990). *Naqd al-'Aql al-'Arabi 2: Bunyat al-'Aql al-'Arabi* [Kritik Nalar Arab 2: Struktur Nalar Arab]. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jabiri, M. A. (1991). *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Al-Jabiri, M. A. (2001). *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin.
- Al-Jabiri, M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World* (Terjemahan bahasa Inggris). I.B. Tauris.
- Anwar, S. (2018). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*. Suara Muhammadiyah.
- Azhari, S. (2015). *Kalender Hijriah Global Tunggal: Epistemologi dan Implementasi*. Suara Muhammadiyah.
- Bowering, G. (2015). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari*. Walter de Gruyter.
- Brown, J. A. C. (2007). *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith*. Brill.

- Campanini, M. (2011). *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh University Press.
- Carter, M. G. (2004). *Sibawayhi*. I.B. Tauris.
- Corbin, H. (1993). *History of Islamic Philosophy* (Terjemahan bahasa Inggris). Kegan Paul International.
- Endress, G. (2006). Reading Avicenna in the School of Fakhr al-Din al-Razi. Dalam J. E. Montgomery (Ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One* (hlm. 371-422). Peeters.
- Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy* (3rd ed.). Columbia University Press.
- Fauzia, A. (2013). *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. Brill.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. Routledge.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (2nd ed.). Brill.
- Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press.
- Hashas, M. (2014). Muhammad Abed al-Jabiri's Critique of Arab Reason. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14, 1-25.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
- Kassab, E. S. (2010). *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. Columbia University Press.
- Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Brill.
- Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah. (2015). *Fikih Kebencanaan*. Suara Muhammadiyah.
- Marcotte, R. D. (2001). Suhrawardi's Realm of the Imaginal. *Islamic Studies*, 40(2), 241-255.

Nakamura, M. (2012). *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010* (2nd ed.). Institute of Southeast Asian Studies.

Nashir, H. (2010). *Muhammadiyah Abad Kedua*. Suara Muhammadiyah.

Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press.

Peacock, J. L. (1978). *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Benjamin/Cummings Publishing Company.

Purwanto, A. (2012). *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*. Mizan.

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

Sabra, A. I. (1987). The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement. *History of Science*, 25(3), 223-243.

Saleh, F. (2001). *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study*. Brill.

Sardar, Z. (2011). *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Syamsuddin, M. D. (2017). Tasawuf Fungsional dalam Praksis Muhammadiyah. *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, 14(1), 25-42.

Taylor, R. C. (2009). Averroes (Ibn Rushd) and the Philosophy of the Islamic World. Dalam R. Pasnau (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (hlm. 22-40). Cambridge University Press.

GLOSARIUM BUKU

A

- **Asbab al-Nuzul:** Latar belakang atau konteks historis sosio-kultural turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam nalar *Bayani* kontemporer, instrumen ini digunakan untuk mencegah pemahaman teks yang kaku dan literalis.

B

- **Bayani:** Sistem epistemologi Arab-Islam yang bertumpu pada otoritas teks (wahyu) dan linguistik (tata bahasa). Kebenaran diukur berdasarkan kaidah bahasa dan teks warisan masa lalu.
- **Burhani:** Sistem epistemologi yang bersumber dari tradisi empirisme dan rasionalisme Aristotelian. Kebenaran dicari melalui penalaran logis, silogisme, pembuktian empiris, dan hukum kausalitas alam.

C

- **Corak Ijtihad:** Karakteristik dan pendekatan spesifik dalam menggali dan menetapkan hukum Islam. Muhammadiyah mengembangkan corak ijtihad neo-modernis yang mensinergikan teks, akal, dan konteks.

D

- **Dhawq:** Secara harfiah bermakna "pencicipan". Sebuah mekanisme kognitif dalam nalar *Irfani* berupa pengalaman spiritual langsung, di mana subjek menyatu secara batiniah dengan objek pengetahuannya.

E

- **Eskapisme:** Sikap melarikan diri dari realitas empiris, masalah sosiologis, dan kewajiban sejarah menuju dunia utopia atau isolasi mistis. Sikap ini sering dikritik sebagai dampak negatif dari hegemoni nalar *Irfani*.

F

- **Fana:** Kondisi spiritual tingkat tinggi dalam tasawuf falsafi di mana seorang pesuluk (pejalan spiritual) meleburkan kesadaran egonya dan merasa menyatu secara total dengan Yang Absolut.

G

- **Gnostisisme:** Tradisi esoteris-sinkretis (pra-Islam) yang memisahkan secara diametral antara alam materi (jasmani/kegelapan) dan alam roh (cahaya). Pemahaman dualistik ini banyak menginfiltrasi struktur nalar *Irfani*.

H

- **Hermetisisme:** Tradisi mistis, astrologis, dan esoteris dari era Mesir Kuno dan Helenistik yang dinisbatkan pada Hermes Trismegistus. Menjadi salah satu akar genealogis yang membentuk paradigma pemikiran sufi awal.

I

- **Irfani:** Sistem epistemologi yang bertumpu pada intuisi, pencerahan batin, dan pengalaman presensial. Pengetahuan tidak dicari dengan rasio, melainkan diterima langsung dari Tuhan ke dalam cermin hati yang suci.
- **Ihsan:** Puncak spiritualitas dalam Islam; kondisi beribadah dan beramal sosial dengan kesadaran penuh akan pengawasan dan kehadiran Tuhan, yang direkonstruksi oleh Muhammadiyah sebagai fondasi etika sosial.

J

- **Jam'u al-Adillah:** Metode kompromi dalil; sebuah cara kerja nalar *Bayani* yang mengumpulkan, menelaah, dan mensinergikan seluruh teks (ayat atau hadis) yang setema agar tidak jatuh pada pemahaman yang parsial (atomistik).

K

- **Kasyaf:** Penyingkapan tabir gaib; sebuah momen pencerahan dalam tradisi *Irfani* di mana realitas ilahiah terbuka secara langsung kepada mata hati (*'ayn al-qalb*) sang pejalan spiritual tanpa perantara akal diskursif.
- **Kausalitas (Qanun al-Sababiyyah):** Hukum sebab-akibat universal yang mengatur alam semesta material, yang menjadi pilar utama tegaknya sains dalam nalar *Burhani*.

L

- **Lauh al-Mahfuzh:** "Kitab yang Terpelihara", yakni dimensi realitas ilahi tempat segala ketetapan dan rancangan alam semesta tersimpan, yang diyakini oleh kaum sufi dapat diakses secara langsung melalui intuisi/kasyaf.

M

- **Maqashid al-Syari'ah:** Tujuan-tujuan universal dan moral dari diturunkannya syariat Islam (seperti perlindungan nyawa, akal, harta, agama, dan keturunan) yang menjadi bintang penunjuk bagi ijtihad kontemporer.

N

- **Nalar (Aql):** Struktur kognitif, kerangka berpikir, atau instrumen epistemologis yang digunakan oleh manusia untuk memproduksi pengetahuan dan membaca realitas.

O

- **Ortodoksi:** Ajaran, doktrin, atau pemikiran teologis yang dilembagakan sebagai pandangan yang paling benar secara resmi, yang dalam sejarah Islam sering didominasi oleh pendekatan *Bayani* yang membeku.

P

- **Patahan Epistemologis (*Rupture Épistémologique*):** Lompatan radikal atau pemutusan metodologis secara total dari struktur berpikir tradisional masa lalu untuk membangun paradigma nalar baru yang lebih rasional dan kritis.

Q

- **Qiyas:** Analogi linguistik atau analogi hukum; mekanisme utama nalar *Bayani* klasik untuk menyelesaikan kasus baru dengan mencarikannya persamaan sebab ('*illah*) pada teks atau kasus masa lalu.

R

- **Riyadhah:** Latihan spiritual dan asketisme (seperti puasa, isolasi, dan zikir panjang) yang menjadi prasyarat metodologis dalam tradisi *Irfani* untuk membersihkan hati sebelum datangnya kasyaf.
- **Ru'yatul Hilal:** Praktik pengamatan bulan sabit menggunakan mata fisik; sebuah instrumen *Bayani* murni yang pada era modern digantikan posisinya oleh perhitungan sains presisi astronomi (*Burhani/Hisab*).

S

- **Silogisme (*Mantiq*):** Bentuk penalaran logis-deduktif yang terdiri dari premis mayor, premis minor, dan konklusi. Instrumen ini merupakan fondasi utama akal demonstratif dalam nalar *Burhani*.

T

- **Tajdid:** Paradigma pembaruan yang memiliki watak ganda: memurnikan aqidah dan ibadah dari penyimpangan historis (*purifikasi/Bayani*), sekaligus mendinamisasi pemahaman sosial-duniawi melalui ilmu pengetahuan (*dinamisasi/Burhani*).

U

- **Ulul Albab:** Model manusia ideal paripurna dalam konsepsi Al-Qur'an; mereka yang secara sempurna mensinergikan integrasi rasio-saintifik (*pikir/Burhani*) dengan kesadaran etis-spiritual (*dzikir/Irfani* dan *Bayani*).

V

- **Verifikasi (*Tahqiq*):** Upaya pengujian secara metodologis dan empiris terhadap kesahihan sebuah riwayat, teks, atau data sains. Contohnya adalah kritik sanad hadis sebelum digunakan sebagai pijakan hukum.

W

- **Wahdat al-Wujud:** Doktrin teosofi panteistik-monistik (digagas utamanya oleh Ibnu 'Arabi) tentang Kesatuan Eksistensi, yang meyakini bahwa segala keberadaan material hanyalah bayangan dari wujud tunggal Tuhan.

X

- **Xenofobia Epistemologis:** Gejala psikologis-intelektual di kalangan ulama tradisional (*Bayani* ortodoks) berupa ketakutan, penolakan, dan kecurigaan berlebihan terhadap sains atau filsafat yang dianggap berasal dari peradaban asing (non-Arab).

Y

- **Yaqini:** Tingkatan derajat kebenaran yang mutlak, pasti, dan tidak menyisakan ruang bagi keraguan rasional (100% benar). Pengetahuan *yaqini* merupakan target akhir dari metodologi *Burhani*.

Z

- **Zahir:** Makna harfiah, tekstual, eksoteris, atau yang tampak jelas dari sebuah dalil/ayat; sering dikontraskan secara tajam dengan pencarian makna *Batin* (rahasia/esoteris) oleh para penganut nalar *Irfani*.

PENULIS



KASMUI

- Dosen Kimia, Komputasi, IT, dan AI UNNES, serta Praktisi Ilmu Falak;
- Anggota Majelis Tabligh PDM Kota Semarang dan PWM Jawa Tengah;
- Anggota Tim Pengembang Software KHGT MTT PP Muhammadiyah;
- Website pribadi: <https://hisabmu.com/>, <https://kasmui.cloud/>;
- Minat & Hobi: Computer programming.

Bayani, Burhani dan Irfani

SINOPSIS ISI BUKU

Buku ini merupakan penelusuran mendalam terhadap tiga pilar utama epistemologi Islam. Bayani, yang berakar pada wahyu dan bahasa; Burhani, yang dibangun di atas akal dan logika demonstratif; dan Irfani, yang bersumber dari intuisi dan pencerahan batin.

Kasmui mengulas bagaimana ketiga pendekatan ini berinteraksi, melengkapi, dan menyusun kerangka berpikir yang utuh dalam memahami realitas fisik dan metafisik. Sebuah bacaan esensial bagi pemikir, akademisi, dan pencari kebenaran.

Genre: Filsafat Islam



9 781734 612422

Rp 150.000



Publicatia
Publishing

KASMUI