

EPISTEMOLOGI BAYANI, BURHANI DAN IRFANI DALAM MEMPEROLEH PENGETAHUAN TENTANG MASHLAHAH

Zulpa Makiah

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari, Jl. Jenderal Ahmad Yani Km 4,5 Banjarmasin
E-mail: zulfamakiah@gmail.com

Abstract: *Mashlahab* or concept of the benefits an essential part of Islamic law. Ulama (muslim scholar) have various statements about *mashlahab*. In one statement, *mashlahab* is nash authorities that people have to understand exclusively and strictly. In another, Ulama ensure that intelligence has a role to decisive the benefit. There are three way to gain knowledge about *mashlahab*, namely *bayani*, *burhani*, and *'irfani*. Nash is believed to be esoteric and exoteric, but the meaning of esoteric is more dominant. This paper wants to explore how to gain knowledge about *mashlahab* in *bayani*, *burhani*, and *'irfani* perspective.

Abstrak: *Mashlahab* adalah suatu yang sangat urgen dalam hukum Islam. Para ulama beragam pendapat tentang *mashlahab*. Ada yang memahami secara eksklusif dan ketat dalam pengertian bahwa *mashlahab* adalah otoritas nash. Sedangkan pihak lain memahami secara lebih terbuka bahwa akal memiliki peran dalam menentukan kemaslahatan. Dalam memperoleh pengetahuan tentang *mashlahab* terdapat tiga cara, yaitu *bayani*, *burhani*, dan *'irfani*. Adapun Nash diyakini bersifat esoteris dan eksoteris, tetapi makna esoteris lebih mendominasi suatu ajaran. Tulisan ini ingin mengkaji lebih jauh bagaimana cara memperoleh pengetahuan tentang *mashlahab* dalam perspektif *bayani*, *burhani* dan *'irfani*.

Kata Kunci: *Mashlahab*, *bayani*, *burhani* dan *'irfani*.

Pendahuluan

Epistemologi atau teori pengetahuan (*theory of knowledge*), secara etimologis, berasal dari kata Yunani epistemologi yang berarti pengetahuan (*knowledge*), dan *logos* yang berarti teori tentang atau studi tentang. Jadi secara terminologis, epistemologi merupakan cabang filsafat yang mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode, dan validitas (keabsahan) pengetahuan. Dengan cara mengetahui unsur-unsur itulah kemudian suatu pengetahuan dapat diidentifikasi validitasnya sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Lawan katanya adalah *doxa* yang berarti percaya, yakni percaya begitu saja tanpa menggunakan bukti (*taken for granted*).¹

Beberapa persoalan pokok yang terkandung dalam epistemologi adalah hakekat (esensi),

eksistensi dan ruang lingkup pengetahuan, sumber-sumber pengetahuan, metodologi ilmu tentang cara mengetahui suatu pengetahuan, sarana yang digunakan dalam rangka kerja metodologis tersebut dan uji validitas pengetahuan.²

Mashlahab adalah setiap sesuatu yang menjadi dasar pemeliharaan tujuan syara' didunia dan akhirat. *Mashlahab* menekankan pada pertimbangan bagi agenda kemanusiaan dalam hukum, yakni pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Namun Demikian dalam implementasi *Istinbath* hukum, *mashlahab*

¹ William James Earle, *Introduction to Philosophy*, (New York-Toronto : Mc. Grawhill, Inc, 1992), hlm.21.

² Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2002), cet.2, hlm.32. Lihat Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London : Macmilan Publishing Co., Inc, dan the Free Press, 1990), hlm.9.

sering dipahami secara paradoks, sebagian golongan memperketat *mashlahab*, sebagian lagi memahaminya secara moderat dan eksklusif. Perbedaan penggunaan *mashlahab* tersebut terkait dengan penekanan pada salah satu dari tiga teknik atau metode penalaahannya, yaitu metode *bayani*, *burhani* dan *'irfani*.

Episteme Bayani

Secara etimologis, term *bayani* mengandung beragam arti yaitu: kesinambungan (*al-washu*): keterpilahan (*al-fashlu*): jelas dan terang (*al-zhubur wa al-wudllub*): dan kemampuan membuat terang dan generik. Sebagai sebuah episteme, keterpilahan dan kejelasan tadi mewujud dalam *al-bayan al-'ibarat* “perpektif” dan “metode” yang sangat menentukan pola pemikiran tidak hanya dalam lingkup “*estetik-susastra*”, melainkan juga dalam lingkup “*logic-diskursif*”. Dengan kata lain *bayan* berubah menjadi sebuah terminologi yang disamping mencakup arti segala sesuatu yang melengkapi tindakan mamahami.³

Epistemologi *bayani* muncul bukan sebagai hal yang *sui generis*, akan tetapi ia memiliki akar historisnya dalam sejarah budaya dan tradisi pemikiran Arab. Sebagiman dimaklumi, bahasa Arab diyakin sebagai bahasa wahyu Tuhan. Oleh karena itu, cukup berdasar bila dikatakan bahwa determinan historis awal-mula peradaban Islam adalah sinergi bahasa dan agama. Awal mula aktivitas ilmiah yang mewarnai budaya Arab Islam berupa penghimpunan bahasa Arab dan peletakan dasar-dasar tata kebahasaannya seiring dengan upaya mamahami ajaran agama dan memproduksi wacana keagamaan yang membangun “Rasionalitas – keagamaan Arab” dengan produk intelektualnya, yaitu ilmu kebahasaan dan ilmu agama.⁴

Nuansa iklim intelektual-kultural semacam itu melahirkan komunitas agamawan-intelektual yang menempati posisi otoritatif dalam ranah keagamaan dan keilmuan. Mereka adalah kalangan ulama *bayani*, meminjam istilah al-Jabiri,

yang secara kolegal berperan dalam menetapkan ilmu-ilmu Arab Islam yaitu nahu, balagah, fikih dan kalam.

Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (nas), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali melalui *inferensi* (*istidlal*). Secara langsung artinya mamahami tes sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran. Secara tidak langsung berarti mamahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa babas menentukan makna dan maksudnya, tetapi harus bersandar pada teks. Dalam bayani, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik bayani adalah aspek esoterik (syari'at).⁵

Aktifitas Intelektual yang bercirikan *hawla al-nash* (seputar teks) semacam itu menghasilkan pola pemikiran yang berorientasi pada reproduksi teks dengan alquran sebagai teks intinya, dan mendudukan rasio dalam posisi *al-musharra'ulah* (penentu hukum yang terbatas). Dalam kerangka inilah, sangat bisa dipahami sekiranya peradaban Arab Islam sampai disinyalir sebagai peradaban teks, karena begitu besar dan berpengaruhnya teks dalam membentuk proses dan produk intelektual kultural yang berkembang. Bahkan lebih jauh, asumsi dasar yang malandasi segenap aktifitas-intelektual pun adalah *al-asblu fi an-nash la fi al-waqi'* (acuan pokok ada pada teks bukan ada pada kenyataan riil). Oleh karena itu, problematika utama yang mendominasi dan menjadi salah satu episteme bayani adalah relasi kata dan makna.⁶

Problem destruktif tersebut mewarnai beragam keilmuan bayani, problematiak *al-i'rab* ada pada ilmu nahu, problematika *al-awzan al-*

³ Mahmud Arif, “Pertautan Epistemologi Bayani dan pendidikan Islam”, *Al-Jami'ab*, Vol.40, No.1, (January-June 2002), hlm.13.

⁴ M.Abid al-Jabiri, *Takwin*...,op.cit, hlm. 75.

⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyab al-'Aql al-'Arabi*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al- Arabi, 1991), hlm. 38, Lihat A. Khodari Sholeh (ed.), “M.Abed al-Jabiri : Model Epistemologi Hukum Islam”, dalam “*Pemikiran Islam Kontemporer*”, (Yogyakarta : Jendela, 2003), hlm.233.

⁶ Al-Jabiri, *Bunyat*...,op.cit., hlm. 103.

sarfīyyah ada pada ilmu sarf, problematika *ad-dilalah* dalam hubungannya dengan fenomena keluasan maknabahasa Arab pada ilmu fikih, problematika *mubkam-mutasyabih*, batasan takwil, *I'jaz qur'ani* dan semisalnya ada pada ilmu kalam, dan rahasia sastra ada pada ilmu balaghah. Kenyataan ini pada gilirannya mendorong pembentukan nalar *bayani* yang tertumpu pada pemeliharaan teks (nas) dan refleksi dalam dan tentang tes, dengan alur operasionalnya yang berada diatas “ sistem wacana” bukan diatas “ sistem nalar”.⁷

Implikasi lain, teks (nas) kemudian terposisikan sebagai al-ashl (acuan *apriori*) bagi aktivitas intelektual dalam nalar bayani. Maka, aktifitas intelektual nalar bayani tidak bisa keluar dari lingkup tiga ranah: aktivitas intelektual yang bertitik tolak dari *al-ashl*, sering disebut dengan al-istinbath (penggalan pengetahuan dari teks; aktifitas intelektual yang bermuara pada *al-ashl*, sering disebut dengan *al-qiyas*; aktifitas intelektual dengan pengarahannya dari *al-ashl*.⁸

Dengan demikian, sumber pengetahuan bayani adalah teks (nas). Dalam usul fikih yang dimaksud nas sebagai sumber pengetahuan bayani adalah al-quran dan hadis. Karena itu, epistemologi bayani menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi. Ini penting bagi bayani, karena benar tidaknya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisi teks bisa dipertanggungjawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika transmisinya diragukan, kebenaran teks tidak bisa dijadikan landasan hukum.⁹

Selanjutnya tentang nash alquran, meski sebagai sumber utama, tetapi ia tidak selalu memberikan ketentuan pasti. Dari segi penunjukan hukumnya (dalalah al-hukm), nas Alquran bisa dibagi dua bagian, *qath'i* dan *zhanni*. Nas yang *qath'i ad-dilalah* menunjukkan adanya

makna yang dapat dipahami dengan pemahaman tertentu, atau nas yang tidak mungkin menerima tafsir dan takwil, atau sebuah teks yang tidak mungkin mempunyai arti lain selain yang satu itu. Dalam konsep Syafi'i, ini yang disebut bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut. Nas yang *zhanni ad-dilalah* adalah nas-nas yang menunjukkan atas makna yang masih memungkinkan adanya takwil, atau diubah dari makna asalnya menjadi makna yang lain.

Kenyataan tersebut juga terjadi ada sunnah, bahkan lebih luas. Jika dalam Alquran konsep *qath'i* dan *zhanni* berkaitan dengan *dilalah*, dalam sunnah hal itu berlaku pada riwayat dan *dilalahnya*. Dari segi riwayat berarti teks hadis tersebut diyakini benar-benar dari Nabi atau tidak, atau bahwa aspek ini akan menentukan sah tidaknya proses transmisi teks hadis, yang dari sana kemudian lahir pelbagai macam kualitas hadis, seperti *mutawatir*, *abad*, *shabih*, *hasan*, *gharib*, *marfu*, dan *maqthu* dan seterusnya. Dari segi dilalah berarti bahwa makna teks tersebut telah memberikan makna yang pasti atau masih bisa ditakwil.¹⁰

Tentang Ushul dan Furu'

Berdasarkan kenyataan bahwa bayani berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan realitas, maka persoalan pokok yang ada didalamnya adalah sekitar masalah lafal-makna dan *ushul-furu'*. Menurut al-Jabiri, persoalan lafal makna mengandung dua aspek yaitu teoritis dan praktis. Dari sisi teori muncul tiga persoalan tentang makna mengandung dua aspek yaitu teoritis dan praktis. Dari sisi teori muncul tiga persoalan tentang makna suatu kata, apakah disarankan atas konteksnya atau makna aslinya; tentang analogi bahasa dan; soal pemaknaan *al-asma al-syar'iyah*, seperti kata salat, puasa, zakat dan lainnya.¹¹

Pada masalah pertama, pemberian makna atas sebuah kata, muncul akibat adanya perbedaan antara kaum rasionalis dengan ahli hadis, antara mu'tazilah dengan ahlu sunah.

⁷ *Ibid*, hlm. 107.

⁸ Mahmud Arif, op.cit., hlm.133.

⁹ Achmad Khodori Soleh, “M. Abid al-Jabiri : Model Epistemologi Islam”, dalam dalam “*Pemikiran Islam Kontemporer*”, (Yogyakarta : Jendela, 2003), hlm.223.

¹⁰ *Ibid*, hlm.234-235.

¹¹ *Ibid*, hlm.235.

Menurut mu'tazilah yang rasionalis, suatu kata harus diberi makna berdasarkan konteks dan istilahnya, sementara bagi ahli sunnah, suatu kata harus dimaknai sesuai dengan makna asalnya. Sebab menurut ahli sunnah, bahasa atau kata pada awalnya berasal dari Tuhan yang diberikan kepada rasul-Nya untuk disebarkan kepada umatnya, sedangkan bagi mu'tazilah, suatu lafaz pada dasarnya bersifat mutlak. Karena itu bagi ahli sunnah, kata perkata dari sebuah teks harus tetap dijaga seperti aslinya, sebab perubahan redaksi teks berarti perubahan makna.¹²

Ini sesuai dengan asumsi dasar pengetahuan Arab bahwa makna dan sistem berfikir lahir dari kata (teks), bukan teks yang lahir dari makna dan sistem berfikir. Ilmu nahu (gramatika Arab) yang lahir dari asumsi ini bertugas menjaga teks dari kemungkinan terjadinya penyimpangan makna. Pada perkembangan selanjutnya, diskursus nahu bukan lagi sekedar berisi kaidah-kaidah bahasa yang mengatur ucapan dan tulisan secara benar tetapi sekaligus juga berisi aturan-aturan berfikir, yang kemudian melahirkan pengetahuan *bayani*.¹³

Masalah kedua, tentang analogi bahasa seperti kata *nabiẓ* (perasan gandum) dengan *Khamar* (perasan anggur), atau kata *sariq* (pencuri benda) dan *nabasy* (pencuri mayat dikuburan). Disini ulama sepakat bahwa menggunakan analogi diperbolehkan, tapi hanya dari sisi logika bahasa, bukan pada lafal atau redaksinya. Sebab masing-masing bahasa mempunyai istilah sendiri yang mempunyai kedalaman makna yang berbeda, sehingga jika dianalogikan akan bisa merusak bahasa yang ada didalamnya.¹⁴

Masalah ketiga, permaknaan terhadap asma as-syar'iyah. Menurut al-Baqilani, karena alquran diturunkan dalam tradisi dan bahasa Arab, mak ia harus dimaknai sesuai dengan kebudayaan Arab, tidak bisa didekati dengan budaya dan bahasa lain. Sebaliknya menurut mu'tazilah, pada beberapa hal tertentu, ia bisa dimaknai dengan pengertian lain sebab Alquran sendiri tidak

jarang menggunakan istilah Arab tetapi dengan makna berbeda dengan makna asalnya.¹⁵

Adapun tentang hubungan kata dan makna dalam tatanan praktis, ia berkaitan dengan penafsiran atas wacana (*kitab*) *syara'*. Ulama fikih banyak mengembangkan masalah ini, baik dari aspek kedudukan sebuah kata, penggunaan, tingkat kejelasan maupun metodenya.

Selanjutnya, soal *ushul-furu'*. Menurut al-Jabiri, *ushul* disini tidak menunjuk pada dasar-dasar hukum fiqih, seperti Alquran, sunnah, ijmak, dan qiyas, tetapi pada pengertian umum bahwa ia pangkal (asas) dari proses penggalian pengetahuan. *Ushul* adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik dengan *furu'*. Dari sini, al-Jabiri kemudian melihat tiga macam posisi dan peran *ushul* dalam hubungannya dengan *furu'*. Pertama, *ushul* sebagai sumber pengetahuan yang cara mendapatkannya dengan *istinbath*. Berbeda dengan *istintaj* (deduksi) yang dilakukan berdasarkan proposisi yang sah, *istintaj* menggali untuk mendapatkan yang sama sekali baru, sehingga nas berkedudukan sebagai sumber pengetahuan. Kedua, *ushul* sebagai sandaran bagi pengetahuan lain, yang cara penggunaannya dengan qiyas. Ketiga, *ushul* sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan, yang caranya dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqh*.¹⁶

Bayan menurut Imam Syafi'i adalah ungkapan yang mencakup berbagai macam makna yang mempunyai prinsip-prinsip yang sama namun cabangnya berbeda-beda. Sedangkan tujuan Syafi'i dalam menetapkannya yaitu membatasi hubungan kontruksi dan makna yang ada didalamnya dengan berangkat dari titik tolak bahwa *bayan* adalah *ushul* dan *furu'* dan bahwa hubungan *ushul* dan *furu'* ditentukan oleh pengetahuan terhadap bahasa Arab. Selanjutnya Syafi'i mengklafikasi dan menetapkan aspek-aspek *bayan* dalam wacana Alquran membaginya menjadi lima, *pertama*: titah uyang dijelaskan oleh Allah untuk makhluknya secara tekstual yang tidak membutuhkan ta'wil atau penjelasan karena

¹² Al-Jabiri, Bunyah..., *op.cit.*, hlm.42

¹³ Al-Jabairi, *Takwin*..., *op.cit.*, hlm.90-91

¹⁴ Achmad Khudori Soleh, *op.cit.*, hlm.236

¹⁵ Al-Jabiri, Bunyah..., *op.cit.*, hlm.58

¹⁶ Al-Jabiri, Bunyah..., *op.cit.*, hlm.113-116

telah jelas dengan sendirinya. *Kedua*, titah yang dijelaskan oleh Allah secara tekstual namun membutuhkan penyempurnaan dan penjelasan, dan fungsi ini dipenuhi oleh sunnah Nabi. *Ketiga*, titah yang ditetapkan Allah dalam kitabNya dan titah ini dijelaskan oleh nabi-Nya. *Keempat*, sesuatu yang tidak disebutkan Alquran namun dijelaskan oleh Nabi sehingga memiliki kekuatan sebagaimana titah sebelumnya sebab dalam kitab-Nya Allah memerintahkan agar mentaati rasul-Nya. *Kelima*, apa yang Allah mewajibkan hambanya untuk berijtihad, dan cara untuk sampai kesana adalah dengan memahami bahasa Arab dan statatika ungkapan dan membangun pemikiran berdasarkan qiyas, menganalogikan suatu kasus yang tidak ada ketentuannya dalam teks atau pun khabar suatu keputusan hukum yang telah ada yang didasarkan pada teks, khabar dan ijmak. Dari sini ditetapkan aturan umum yang membingkai pikiran dan membatasi wilayah gerakannya. Dalam hal ini syafi'i berkata " tidak seorang pun berhak mengatakan tentang halal dan haramnya sesuatu kecuali informasi dari kitab dan sunnah, ijmak dan qiyas".¹⁷

Demikian Imam Syafi'i menetapkan usul fikih atau *tasyri* kedalam empat hal di mana disana ia mempertemukan anatar *ushul al-hadis* dan *ushul al-ra'yu*, berdasarkan pemisahan terhadap dua masalah metodik : membatasi ra'yu dan menetapkan syarat-syarat (qiyas) disatu sisi lain, dan menghubungkan kata dan makna dalam *bayan* alquran disisi lain.¹⁸

Ra'yu tidak boleh berjalan kecuali berdasar qiyas. Qiyas adalah proses penalaran yang didasarkan kepada adanya persesuaian dengan informasi yang telah ada sebelumnya dalam kitab dan sunnah, persesuaian (antarafuru' dan *ashal*)

baik antara keduanya memiliki kesamaan makna atau keserupaan.¹⁹

Demikianlah, ijtihad pada dasarnya adalah ijtihad dalam memahami teks keagamaan didalam wilayah sirkulasinya sendiri. Pemecahannya harus dicari didalam dan melalui teks, dan qiyas sama sekali bukan ra'yu tetapi suatu proses yang dilakukan berdasarkan dalil sesuai dengan informasi yang telah ada dalam kitab dan sunnah. Dengan demikian agar qiyas bisa berlangsung, harus ada khabar (yakni teks) dalam kitab atau sunah yang dijadikan sumber dalil, dan harus ada persesuaian, baik persesuaian makna atau kemiripan, antara furu' dengan sumbernya. Ijtihad dan qiyas adalah mekanisme berfikir yang berlangsung dengan menghubungkan antara satu sisi dengan sisi lainnya dan tidak membangun dunia pemikiran dengan bertolak dari prinsip-prinsip.²⁰ Sedangkan wilayah kehidupan dan mekanisme pemikiran ini adalah teks. Dari sini cakupan pemikiran menjadi terbatas atau sekedar menarik kesimpulan dari teks.dalam istilah ushuliyun menarik hukum dari kata (*istismar al-ahkam min al-lafaz*). Dalam sini kajian dalam ushul fikih bertolak dari premis-premis kebahasaan yang dicari dalam kata, jenis-jenis, signifikasi dan keragamannya.

Cara Memperoleh Pengetahuan

Untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, metode *bayani* menempuh dua jalan. *Pertama*, berpegang pada redaksi (lafal) teks, dengan menggunakan bahasa Arab, seperti nahu dan saraf sebagai alat analitis. *Kedua*, berpegang pada makna teks dengan logika, penalaran atau rasio sebagai sarana analisis.

Penggunaan logika dilakukan dengan empat cara atau tahapan. *Pertama*, berpegang pada tujuan pokok (*al-maqashid al-dharuriyyah*) diturunkan teks, yang mencakup lima kepentingan vital (*dharurat al-kebamsal*), yakni bahwa ajaran pokok teks adalah demi menjaga keselamatan agama, jiwa, akal, keturunan dan

¹⁷ Muhammad Abed al-Jabiri, "Takwin al-*Aql al-Arabi*", diterjemahkan oleh Imam Khoiri, "*Formasi Nalar Arab, Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*", (Yogyakarta : IRCISOD, 2003), hlm.169-170. Hubungan ushul dan furu' harus ditentukan oleh pengetahuan Bahasa Arab, contoh mengetahui hukum minuman bir, whisky dll (furu') dengan memahami hukum yang ada pada ushul yaitu khamar. Untuk memahami hukumnya harus memahami khamar dalam Bahasa Arab.

¹⁸ *Ibid.*, hlm.170.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, hlm.172.

harta. Caranya dengan menggunakan induksi tematis dan disitulah tempat penalaran rasional.²¹

Kedua, berpegang pada *'illah* teks. *'illah* adalah sifat atau keadaan yang melekat pada teks sebagai dasar pijakan dari penetapan sebuah hukum. Untuk menemukan dan mengetahui adanya *'illah* suatu teks ini digunakan sebuah sarana yang memerlukan penalaran yang disebut *masalik al-illah* (jalan *'illah*). Jalan *'illah* yang populer ada tiga yaitu: pertama nas, yaitu: *'illah* yang telah ditetapkan oleh nas. Kedua ijmak, yakni *'illah* yang telah disepakati oleh para mujtahid, misalnya *'illah* menguasai harta anak kecil adalah karena kecilnya. Ketiga as-sibr wa taqsim, dengan cara merangkum sifat-sifat baik untuk dijadikan *'illah* pada *ashal* (nas) kemudian *'illah* tersebut dikembalikan kepada sifat-sifat tersebut.²²

Cara kedua ini memunculkan metode yang terkenal yaitu qiyas dan *istihsan*. Qiyas adalah menyamakan hukum suatu masalah dengan masalah lain yang ada kepastiannya dalam teks, karena adanya *'illah* yang sama. Dalam kajian ushul fikih, ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas yaitu: 1. Adanya *al-ashl*, yakni nas suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran. 2. *al-Far'u*, sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam nas 3. Hukum *al-ashl*, ketetapan hukum yang diberikan *ashl*. 4. *'illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *ashl*.²³

Istihsan adalah berpaling dari sesuatu yang jelas yang masih samar, karena adanya alasan yang kuat untuk pengalihan tersebut. *Istihsan* ini bisa dilakukan berdasarkan nas atau *mashlahah*. Berdasarkan nas berarti ada dalil-dalil yang membenarkan atau menghendaki tidak berlakunya dalil yang pertama, sedangkan berdasarkan kemaslahatan berarti ada tujuan-tujuan pokok yang bisa ditinggalkan.²⁴

Ketiga berpegang pada tujuan sekunder teks. Tujuan sekunder adalah tujuan yang mendukung terlaksananya tujuan pokok. Sarana yang digunakan untuk menemukan tujuan sekunder teks adalah *Istidlal*, yakni mencari dalil dari luar teks, berbeda dengan *istinbath* yang mencari dalil pada teks. Karena perlunya *istidlal* tersebut lahirlah teori-teori baru dalam usul fikih, antara lain *mashlahah mursalah*, *urf*, dan *sad al-dzari'ah*.

Keempat, berpegang pada diamnya *Syari'* (Allah) dan Rasul. Hal ini untuk masalah-masalah yang sama sekali tidak ada ketetapan dalam teks dan tidak bisa dilakukan dengan cara qiyas. Caranya dengan kembali kepada hukum pokok (*ashal*) yang telah diketahui. Misalnya hukum *ashal* masalah muamalah adalah boleh. Metode ini melahirkan teori baru yang disebut *istishbah*.

Menurut Marshal G.S Hodgson, masa al-Makmun memerintah adalah masa puncak perkembangan pemikiran hukum Islam (Fikih) dan kematangan susastra kebahasaan, sehingga lahir lembaga ulama dan adib yang memotori gerakan, meminjam istilah George Makdisi, *scholasticism dan humanism*. Gerakan pertama merupakan perwujudan dari gerakan keagamaan tradisonal-konservatif dan budaya intelektual; gerakan ini adalah bentuk interrelasi antara agama dan budaya, yang mengarah pada ortodoksi keagamaan, sedangkan gerakan kedua adalah gerakan yang dilatari oleh kepedulian yang tinggi terhadap kemurnian dan keunggulan bahasa Arab sebagai bahasa resmi dan bahasa kitab suci; gerakan ini mengarah pada ortodoksi telah memunculkan kejayaan bagi epistemologi *bayani*, sehingga ia disinyalir sebagai mainstream tradisi pemikiran Arab Islam.²⁵

Cara Memperoleh Pengetahuan tentang *Mashlahah* dalam Konstruksi Bayani

Dalam *epistemi bayani* ini nas dipandang telah merekam dan memberi informasi tentang *mashlahah* secara holistik. Tidak ada cara lain mengetahui *mashlahah* kecuali mencermati dengan *istidlal* yang dilakukan pada wilayah

²¹ As-Syatibi, al-Muwafaqat Fi Ushul al-Ahkam, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), III, hlm.62-64.

²² Abdul Wahhab Khallaf, "Ilmu Ushul Fiqh", diterjemahkan oleh Masdar Helmi, "Ilmu Usul Fikih", (Bandung : Gema Risalah Press, 196), hlm.127-135.

²³ *Ibid.*, hlm.106.

²⁴ Fathur Rahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta : Logos, 1997), hlm.139-141.

²⁵ Mahmud Arif, *op.cit.*, hlm.137.

kecuali pada wilayah nas. Penganut aliran ini diklasifikasi menjadi dua golongan, yaitu skriptualisme ekstrim dan skriptualisme moderat.

Aliran skriptualisme ekstrim dimotori oleh mazhab al-Zuhairi yang berpendapat bahwa *mashlahah* adalah sesuatu yang abstrak dan tidak dapat diketahui, kecuali melalui petunjuk *Syar'i* melalui *dzahir* lafal. Secara ekstrim mereka mengatakan tidak perlu melakukan penelitian terhadap nas-dengan rasio yang pada gilirannya berakhir pada suatu pertentangan dan jauh dari kehendak bahasa (zahir nas). Pengetahuan manusia mengenai *mashlahah* tidak dapat dijangkau dengan nalar dan aturan-aturan rasio. Pernyataan mereka dipertegas lagi: “ tidak ada *mashlahah* kecuali apa yang dibawa oleh nas dan tidak dapat dicari atau diketahui diluar nas”.

Ada keterkaitan pola pikir mereka dengan *istinbath* hukum. Setiap dalil dan produk hukum diyakini telah membawa *mashlahah*. Dengan kata lain aturan hukum (legal text) hadir ditengah-tengah masyarakat bersama-sama secara eksplisit dan implisit. Disini tampak dengan jelas bahwa teks atau nash telah memainkan peran yang sangat besar dan mutlak terhadap terciptanya pengetahuan dan pemahaman terhadap *mashlahah*. Teks cukup dipahami dengan mantuqnya, tidak perlu melalui *mafhumnya*.²⁶

Namun jika teks tidak menginformasikan *mashlahah* secara eksplisit, maka mereka menempuh tiga cara:

Pertama, berpegang pada al-ibahah al-ashliyah dengan metode istishhab. Penggunaan istishhab ini dimaksudkan sebagai suatu prinsip pembuktian terhadap pengukuhan status peristiwa yang dianggap telah memiliki asal usul yang sah dari nas dan eksistensinya diakui sehingga hal yang berlawanan terlihat. Pola pikir didasarkan pada surat al-Baqarah : 2. Berdasarkan ayat tersebut di bangun kaidah : “asal dari segala sesuatu itu boleh”. Ibadah menunjukkan kepada suatu yang bermanfaat. Artinya, asal setiap sesuatu

menginformasikan *mashlahah* dari segi esensi dan fungsi. Penggunaan istishhab sebagai metode dimaksudkan untuk mempertahankan nas sebagai sumber mengetahui *mashlahah*.²⁷

Kedua, melihat hubungan bayan antar teks. Jika terjadi pertentangan antara teks dengan zahir, maka dianggap telah terjadi takhsis atau istishna, seperti keharaman mengawini mushrikah kemudian diperbolehkan mengawini wanita kitabiyah.²⁸

Menggunakan metode ad-dalil untuk memahami *mashlahah* dari suatu nas dengan mengembangkan dalalah (implikasi/petunjuknya) secara langsung tanpa dilakukan ta'lil nas. Pendekatan ini antara lain berbentuk natijah.

Mencermati karakter dan kecenderungan aliran ini tampak sekali mengalami keterpakuan tekstual sedemikian rupa. Keterpakuan ini diformulasikan dengan ungkapan “tidak ada *mashlahah* dan mafsadah kecuali dengan ketentuan nas. Implikasi dan epistema diatas tidak ada peran primer yang diperkenankan bagi akal dalam menentukan *mashlahah*. Aliran ini menempatkan ruang gerak yang sempit bagi rasio dan nalar dalam mengetahui *mashlahah*. Di samping itu jika cara mengetahui *mashlahah* sebatas informasi internal teks, maka akan kehilangan esensi pemahaman *mashlahah* yang terkait dengan komunikasi kontekstualnya. Namun demikian metode yang digunakan aliran ini-khususnya ad-dalil-mengindikasikan penolakan qiyas secara teoritis, sedang secara praktis menerimanya, dengan diberi nama lain.

Aliran skriptualisme moderat melihat nas sebagai suatu yang dapat dipahami makna literal dan makna substantif. Artinya *mashlahah* dapat dipahami dari petunjuk teks dan konteks.

Epistemologi Burhani

Burhan secara bahasa adalah argumentasi yang kuat dan jelas. Dalam istilah logika, al-burhan adalah aktifitas intelektual untuk membuktikan kebenaran suatu proposisi melalui

²⁶ M. Faishal Munif, “Maslahah Sebagai Dasar Istinbath Hukum Islam”, *Jurnal Paramedia*, Vol.4 No,3., (Juli 2003), hlm.20.

²⁷ Ibn Haz, *al-Ihkam fi Ushul al-Abkam*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), Juz.V.,hlm.3.

²⁸ *Ibid.*, Juz.IV., hlm.434.

pendekatan deduksi dengan cara menghubungkan proposisi yang satu yang telah terbukti secara aksiomatik. Dengan demikian, burhan merupakan aktifitas intelektual untuk menetapkan suatu proposisi tertentu.²⁹

Untuk mendapatkan pengetahuan, epistemologi burhani menggunakan aturan silogisme. Dalam bahasa Arab, silogisme diterjemahkan dengan al-qiyas al-jam'i yang mengacu pada makna ashal, mengumpulkan. Secara istilah silogisme adalah suatu bentuk argumen di mana dua proposisi yang disebut premis, dirujuk bersama sedemikian rupa, sehingga sebuah keputusan (konklusi) pasti menyertai. Namun karena pengetahuan burhani tidak murni bersumber pada rasio, tetapi didasarkan juga atas rasio objek-objek eksternal, maka ia melalui tahapan-tahapan sebelum dilakukan silogisme yaitu tahap pengertian (ma'qulat) ; tahap penyertaan (ibarat), dan tahap penalaran (tahlili). Tahap pengertian adalah proses abstraksi atas objek-objek eksternal yang masuk ke dalam pikiran. Menurut al-Jabiri penarikan kesimpulan dengan silogisme harus memenuhi beberapa syarat yaitu: mengetahui latar belakang dari penyusunan premis; adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan; kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.³⁰

Nalar burhani berpegang pada kekuatan natural manusia yang berupa indera dan otoritas akal dalam memperoleh pengetahuan. Dari pengertian tersebut nalar burhani identik dengan filsafat, yang masuk ke dunia Islam dan Yunani. Namun demikian dalam konteks keilmuan klasik, penyebutan nalar burhani hanya ditujukan pada pemikiran Aristoteles.

Kerangka teoritik pemikiran Aristoteles sesungguhnya adalah logika. Istilah logika sendiri diberikan oleh Alexander Aphrodisias, salah seorang komentator terbesar Aristoteles yang hidup abad 2-3 M. Sementara Aristoteles menyebutnya analitika, yang maksudnya adalah

menganalisis ilmu sampai pada prinsip-prinsip dan dasar-dasarnya yang terdalam. Logika pada dasarnya bertujuan mencapai ilmu-ilmu burhani, tetap untuk sampai kesana terlebih dahulu memahami silogisme (salah satu cara mencapai dan salah satu macam ilmu burhani).³¹

Silogisme pada dasarnya terdiri dari beberapa proposisi yang disebut dengan premis mayor, premis minor dan konklusi. Ini berarti bahwa penyimpulan yang bersifat konklusif tidak bisa terjadi apabila hanya terdiri dari satu premis. Di samping itu dua premis tersebut harus mengandung satu term yang sama, yang disebut term tengah (middle term). Misalnya setiap manusia mati (premis mayor). Socrates adalah manusia (premis minor), maka dengan term tengah kata manusia, konklusinya adalah Socrates akan mati.³²

Dengan demikian, dalam silogisme harus terpenuhi tiga hal, yaitu pertama, silogisme harus memiliki dua premis, dan premis kedua merupakan bagian dan tidak mungkin keluar dari cakupan premis pertama, serta konklusinya tidak mungkin melebihi cakupan yang ada pada premis pertama tersebut. Kedua, silogisme terbentuk dari dua premis yang mengandung tiga term, yaitu term tengah yang ada kedua premis, term mayor yang ada pada premis mayor, dan term minor yang ada pada premis minor. Ketiga, silogisme pasti mengandung term tengah yang ada pada kedua premis, yang fungsinya menjadi sebab yang melegitimasi predikat dapat bersandar pada subyeknya dalam konklusi. Dari sini Aristoteles berkata bahwa ilmu adalah upaya menemukan sebab.³³

Silogisme dapat menjadi ilmu burhani apabila berupa silogisme atau analogi ilmiah, yang harus memenuhi tiga syarat, yaitu: pertama, mengetahui term tengah yang menjadi 'illah atau sebab adanya konklusi. Kedua, hubungan yang konsisten antara sebab dan akibat (antara term

²⁹ Al-Jabiri, *Bunyat...*, *op.cit.*, 46.

³⁰ Achmad Khodari Soleh, *op.cit.*, hlm.250.

³¹ Muhammad Agus Najib, "Nalar Burhani Dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)", *Hermenia : Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.2. No.2 (Juli-Desember 2003), hlm.224.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, hlm.225.

tengah dan konklusi), dan ketiga, konklusi harus bersifat pasti, sehingga sesuatu yang lain tidak tercakup dalam konklusi tersebut. Untuk memenuhi syarat ketiga ini menurut Aristoteles premis-premis yang dikemukakan dalam silogisme tersebut harus merupakan aksioma-aksioma yang kebenarannya tidak bisa dibantah dan tidak memerlukan pembuktian lagi. Aksioma-aksioma ini biasanya mengandung prinsip-prinsip antara lain “sesuatu yang bertentangan tidak mungkin untuk disatukan”, tidak ada jalan tengah bagi dua hal yang bertentangan, dan tidak ada suatu peristiwa kecuali mempunyai sebab.³⁴

Prinsip-prinsip dan premis-premis di atas sebenarnya, menurut Aristoteles, didapat dengan cara induktif dari realitas empiris yang ada, melalui proses abstraksi. Benda-benda dan peristiwa-peristiwa parsial dan empiris pada dasarnya masing-masing memiliki kandungan yang universal, yang dapat disatukan antara satu dengan yang lainnya yang sejenis. Proses abstraksi ini tidak lain merupakan hasil dari penalaran akal. Dengan demikian ilmu hanya bisa didapat dengan jalan *burhan*, dan *burhan* dibentuk oleh prinsip-prinsip, serta prinsip-prinsip hasil penalaran akal. Karena kekuatan akal adalah prinsip ilmu pengetahuan dan prinsip atau landasan bagi prinsip ilmu itu sendiri, hubungan ilmu pengetahuan dan peristiwa yang ada di alam sama halnya dengan hubungan akal dan prinsip ilmu pengetahuan.³⁵

Menurut Amin Abdullah, sumber pengetahuan *burhani* adalah realitas atau *al-waqi'*, baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhani* disebut sebagai *al-ilm al-bushuli*, yakni ilmu yang dikonsepsi, disusun, dan disistematisasikan melalui premis-premis logika, dan bukannya lewat otoritas teks, otoritas salaf ataupun intuisi. Premis-premis logika keilmuan tersebut disusun melalui kerjasama antara proses abstraksi dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan

menambah kekuatan indera seperti alat-alat laboratorium, proses penelitian lapangan dan penelitian literer yang mendalam. Peran akal disini sangat menentukan, karena fungsinya selalu diarahkan mencari sebab akibat. Sementara tolak ukur validitas keilmuannya ditekankan pada korespondensi, yaitu kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum alam. Selain itu ditekankan pula aspek koherensi, yakni keruntutan dan keteraturan berfikir logis, serta upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh akal manusia.³⁶

Dengan demikian Agus Najib mengatakan dalam *burhan*, akal memiliki peran dan fungsi yang paling utama. Karena itu dengan menggunakan premis-premis logika yang konsisten, akal berusaha menemukan pengetahuan dari realitas yang ada (*al-waqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan.

Nalar *burhani* tumbuh dan berkembang serta dipraktekkan secara konsisten di wilayah Andalusia, khususnya di Cordova. Di Andalusia dasar-dasar *burhani* mulai menemukan eksistensi dan karakteristiknya pada periode akhir kekuasaan Umayyah. Corak pemikiran ini tetap eksis sampai dinasti *al-Murabbitin*, sebelum akhirnya muncul kembali masa pemerintahan *al-muwahhidiyah*, yang beberapa penguasa dari dinasti ini mengembangkan aliran pemikiran tersebut serta merumuskannya sebagai ideologi resmi negara. Proyek ini belum menampakkan wujud dan karakteristiknya kecuali setelah berlalunya satu abad dan kemunculan Ibnu Hazm.

Episteme Burhani Dalam Hukum Islam

Nalar *burhani* menolak prinsip *infisal* (keterputusan, ketidaksaling berhubungan), *tajwiz* (keserbabolehan, keserbamungkinan) dan qiyas

³⁴ *Ibid.*

³⁵ M. Abid al-Jabiri, *Bunyab ...*, *op.cit.*, hlm. 392-396.

³⁶ M. Amin Abdullah, “At-Ta’wil al-’Ilmi : Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, *Al-Jami’ah Journal of Islamic Studies*. Vol. 39, No. 2, (Juli-Desember, 2001), hlm. 378-380.

(analogi yang didasarkan pada keserupaan).³⁷ Ibnu Hazm menyatakan bahwa tidak ada jalan untuk mencapai dan memperoleh suatu pengetahuan kecuali melalui dua cara, yaitu pertama, melalui postulat-postulat aksiomatik yang diberikan akal dan persepsi indrawi, kedua melalui prinsip-prinsip penalaran yang berasal dari aksioma akal dan persepsi indrawi. Namun demikian, menurutnya, dalam syariah perlu dibedakan antara apa yang dijangkau oleh akal dan apa yang tidak bisadijangkau olehnya. Akal semata, misalnya tidak bisa menetapkan Babi itu haram atau halal, salat zuhur ada empat rakaat, dan salat magrib ada tiga rakaat. Dalam konteks ini akal tidak punya peran, baik dalam mengukuhkan maupun dalam menolaknya. Namun hal ini tidak berarti bahwa akal tidak punya tempat dalam syari'ah. Hukum-hukum syari'ah mirip dengan hukum-hukum alam.

Menyangkut hukum alam, harus bertitik tolak dari pengamatan secara induktif atas beberapa fenomena yang terdapat di alam ini sebelum akhirnya sampai pada satu kesimpulan umum mencakup segenap fenomena partikulasi lainnya yang tidak dijangkau oleh pengamatan induktif. Sementara dalam masalah syari'ah, juga ditemukan hal serupa. Nas-nas yang jelas, seperti halnya fenomena-fenomena alam yang jelas, dinyatakan sebagai data dari sekian data-data agama yang tidak bisa diubah atau diganti, baik dengan qiyas, ijmak, maupun yang lain. Bila tidak ada nas, kewajiban seseorang muslim adalah mencari dan merumuskan suatu dalil atau pembuktian rasional, yakni dengan cara meneliti secara induktif teks-teks agama, lalu dijadikan premis-premis yang kemudian digunakan untuk menarik satu keputusan hukum.³⁸

Ibnu Rusd memandang bahwa prinsip-prinsip dalam syari'ah serupa dengan prinsip-prinsip dalam filsafat, bahkan ia menyatakan bahwa filsafat kawan akrab syariah dan saudara sesusuaannya. Prinsip dasar dalam disiplin syari'ah

serupa dengan prinsip dasar yang berlaku dalam disiplin filsafat, yaitu prinsip kausalitas. Prinsip dasar syari'ah dimaksud adalah *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan dasar syari'ah), karena prinsip ini termasuk dalam katagore *as-sabab al-ga'iy* (sebab akhir, *fanal cause*) dalam ungkapan para ahli filsafat. Jadi apabila dimensi rasionalitas disiplin ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu metafisika dibangun atas dasar prinsip *maqashid al-syari'ah*. Karena itu, untuk membangun rumusan penalaran dalam syari'ah termasuk formulasi rasionalismenya, harus berdasar pada prinsip-prinsip doktrinal, yang secara gamblang menjadi tujuan dan maksud syari'ah, yang akan diterapkan bagi manusia.³⁹

Rasionalitas syari'ah dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan sang pembuat syari'ah, dan akhirnya bermuara pada upaya membawa manusia kepada nilai-nilai kebijakan. Bisa dikatakan kemudian bahwa gagasan *maqashid al-syari'ah* sebanding dengan gagasan hukum kausalitas dialam ini dalam disiplin filsafat. Rasionalitas filsafat dibangun atas landasan keteraturan dan keajegan alam ini, dan juga paada landasan prinsip kausalitas.⁴⁰

Pandangan yang berpegang pada *maqashid al-syari'ah* sebagai acuan membangun rasionalisme menjadi karakteristik dari pemikiran islam Andalusia. Hal ini diawali oleh Ibn Hazm yang kemudian dimatangkan oleh Ibn Rusyd, kemudian dilanjutkan as-syatibi.

As-Syatibi menyatakan membangun dimensi rasionalisme dalam disiplin syari'ah atas dasar prinsip *qath'i* dengan mengacu pada metode rasionalisme atau *burhani*, sehingga disiplin ushul fiqh pun didasarkan pada prinsip *kulliyah as-syariah* (ajaran-ajaran universal dari syari'ah) dan pada prinsip maqasid syariah. Prinsip *kulliyah as-syariah* berposisi sebagaimana halnya dengan posisi *al-kulliyah al-'aqliyyah* (prinsip-prinsip universal) dalam filsafat. Sementara *maqashid as-syariah* serupa dengan posisi *al-sabab al-ga'iy*

³⁷ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, diterjemahkan oleh, Ahmad Baso, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 120.

³⁸ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, op cit., h 126-128.

³⁹ M. Agus Najib, *op.cit.*, hlm. 229.

⁴⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post...*, *op.cit.*, h 163-164, 166.

(sebab akhir) yang berpungsi sebagai unsur-unsur pembentuk penalaran rasional.⁴¹

Walaupun masalah agama adalah masalah perintah dan larangan yang terkait dengan kasus-kasus sfesifik dan pertikular, namun menurut al-Syatibi *kulliyah as-syariah* tersebut dapat dicapai, yaitu dengan metode yang berlaku dalam *kulliyah al-'ilmiyyah* atau universalitas ilmu-ilmu alam dan filsafat. Yakni metode induksi yang berfungsi untuk meneliti sejumlah kasus-kasus spesifik atau *juz'iyah* dan dari sana ditarik beberapa prinsip universalitas. Implikasinya *kulliyah* ini bersifat sebagai *kulliyah 'adadiyyah* atau universalitas kuantitatif karena sifatnya yang induktif tersebut. Namun demikian, ia tetap mengandung arti pasti dan yakin (*qath'i*).⁴²

Menurut as-syatibi sebagaimana dikutip al-jabiri, universalitas syari'ah mengandung arti pasti dan yakin (*qath'i*). *Pertama*: prinsip keumuman dan kejangkauan. Hukum-hukum syari'ah bersifat umum, meluas dan menjangkau semuanya. Hukum-hukum syari'ah mencakup semua objek taklif. Dan tidak berlaku secara sfesifik intuk masa waktu dan tempat tertentu saja. *Kedua*, prinsip ketidak pastian dan keberubahan. Hukum-hukum syari'ah demikian pula halnya. Yang wajib tetap wajib dan yang haram tetap haran dan seterusnya. Apa yang menjadi sebab, tetatp akan menjadi sebab, demikain pula dengan syarat, iya akan tetap menjadi syarat. Ketiga prinsip legalitas. Yaitu posisi disiplin keilmuan itu sebagai penentu bukan malah didikte dan ditentukan dari luar dirinya.⁴³

Dalam rumusan al-Syatibi, *maqhasid al-syari'ah* terdiri dari empat unsur pokok ; *pertama*, sesungguhnya syari'ah diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan manusia. *Kedua*, syari'ah diberlakukan untuk memahami dan dihayati oleh

ummat manusia. Karena iya diturunkan dalam bahasa Arab dalam lingkungan sosial masyarakat arab, maka untuk memahaminya kita memerlukan merujuk kepada apa yang dikenal oleh bangsa arab dalam bahasa maupun realitas kehidupan mereka. *Ketiga* adalah taklif, yakni pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Rumusannya adalah setiap hukum yang tidak kuasa dilakukan oleh sang mukallaf, maka hukum tersebut secara syar'i tidak bisa dibebankan kepadanya, meskipun dimungkinkan oleh akal. Pertimbangannya, karena Allah tidak akan membebani seseorang diluar kemampuan dan kesanggupannya. *Keempat* melepaskan sang mukallaf dari belenggu dorongan hawa nafsunya, sehingga menjadi hamba Allah secara kodrati. Empat unsur dari *maqhasid al-syari'ah* ini diwajib dipertimbangkan dalam setiap pengambilan keputusan hukum.⁴⁴

Ibn Hazm memegangi *ad-dalil* sebagai sebuah metode penetapan hukum dengan cara meneliti secara induktif teks-teks syari'ah, lalu menarik satu keputusan hukum darinya untuk kemudian dipakai sebagaisatu dari dua premis dalil tersebut. Sementara premis kedua jika bukan merupakan teks syari'ah, maka ia merupakan rumusan akal yang bersifat apriori. Dengan demikian, dalam pandangan Ibn Hazm, premis-premis penalaran itu merupakan premis-premis *burhani* dalam syari'ah.

Ad-dalil memuat dua premis, yang terdiri dari empat macam, pertama, dua premis tersebut merupakan teks syariah, seperti sabda Nabi setiap yang memabukkan adalah khamar, dan setiap khamar adalah haram. Maka disini dapat disimpulkan bahwa setiap yang memabukkan adalah haram. Kedua, dua premis yang salah satunya adalah teks syari'ah dan yang lainnya adalah postulat logika apriori misalnya firman Allah "...dan (apabila) kedua orang tuanya yang mewarisi, maka bagi ibu sepertiga". Maka teks syari'ah ini menjadi minor, sementara premis mayornya adalah ketetapan logika bahwa bilangan bilangan menjadi bulat dan utuh menjadi satu bagian apabila sepertiga itu

⁴¹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyablm...,op-cit*, 540-542.

⁴² M. Agus Najid, *Nalar Burhani...*, op.cit., h 231.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 230. Hukum taklifi adalah apa-apa yang mengandung tuntutan terhadap mukallaf untuk berbuat atau tidak berbuat atau memilih antara malakukan atau tidak perbuatan.

⁴⁴ Abu Ishaq as-Syatibi, *op,cit*, juz II, hlm.5.

ditambah dengan dua pertiga. Maka dengan demikian, apabila ibu mendapat sepertiga, sementara ahli warisnya hanya ibu dan bapak, maka bapak menurut logika yang pasti mendapat dua pertiga. Ketiga, dua premis yang salah satunya merupakan hasil ijmak dan lainnya adalah perintah syari'ah untuk mentaati hasil ijmak tersebut, maka konklusinya adalah ketetapan ijmak tersebut dan tidak boleh menyelisihinya. Misalnya ijmak umat Islam bahwa darahnya si Zaid terjaga karena dia Islam, maka dengan perintah syari'ah mentaati ijmak tersebut, dapat disimpulkan bahwa ijmak yang menyatakan darah si Zaid terjaga harus ditaati dan tidak boleh menyelisihinya. Keempat, dua premis yang salah satunya merupakan ketetapan syari'ah yang menyatakan bahwa tergugat harus disumpah (pembuktian bagi penggugat dan sumpah bagi tergugat yang menjadi premis mayor), kemudian Zaid menggugat Umar dalam masalah utang piutang (sebagai premis minor), maka konklusinya adalah Umar harus memberikan sumpahnya bila menyangkal gugatan itu. Karena itulah Ibn Hazm menyatakan bahwa tidak ada cara-cara mengetahui hukum-hukum syari'ah –yang tidak ada nasnya secara ekspelitis- kecuali dengan salah satu cara dari empat cara diatas, dan semuanya itu kembali kepada nas, dan nas dapat diketahui dan dipahami maknanya dengan akal sebagaimana langkah-langkah yang digambarkan diatas. Dengan demikian *ad-dalil* pada dasarnya diambil dari nas dan ijmak, tidak ada *ra'yu* ataupun *qiyas*, sementara ijmak sendiri berasal dari nas syari'ah, dengan demikian semua hukum agama kembali kepada nas.⁴⁵

Dengan demikian Ibn Hazm menggunakan metode induksi dan silogisme dalam penetapan hukum Islam. Ia berusaha membangun disiplin hukum Islam yang merupakan ilmu bayan di atas landasan *burhan* (filsafat aristoteles).

Selain Ibn Hazm, ilmuwan hukum Andalusia lainnya adalah as-Syatibi. Pemikiran metodologi hukum Islamnya terletak pada dua macam

metode, yaitu penyimpulan dengan silogisme atau *al-qiyas al-jam'i*, dan metode induksi, yang keduanya mengacu pada *maqbasid al-syariah*. Pemikiran as-Syatibi mengenai silogisme intinya adalah bahwa semua dalil *syari* dibangun dan disimpulkan dari dua premis, salah satunya berupa teori yang ditetapkan berdasarkan penetapan akal atau persepsi indrawi, yang menjadi premis minor, sementara yang lainnya adalah dalil naqli yang datang dari *syari* yang menjadi premis mayor. Premis mayor yang merupakan hukum *syari* itu sendiri dipandang sebagai postulat aksiomatik, sebagaimana postulat logika aksiomatik yang kebenarannya sudah pasti. Sementara premis minor merupakan realisasi kausa hukum yang ada pada hukum syara' tersebut pada peristiwa-peristiwa persial yang terjadi secara empiris. As-Syatibi juga mengembangkan pemikiran induksi dalam hukum Islam. Iya memandang bahwa teks-teks syari'ah apabila dilihat secara induktif ayat per ayat, maka terdapat nilai-nilai universal dan syari'ah. Kemudian puncak pemikiran As-Syatibi terletak pada pemikirannya tentang *maqbasid al-syari'ah*. Menurutnya, *maqbasid al-syari'ah* merupakan landasan yang paling mendasar dari ilmu syari'ah. Semua penetapan hukum harus merujuk pada maksud dan tujuan terakhir yang hendak dicapai oleh ketetapan dan aturan syari'ah tersebut.⁴⁶

Namun menurut Moh. Agustus Najib apa yang dilakukan as-Syatibi pada dasarnya adalah berusaha secara konsisten untuk menjadikan nalar *burhani* sebagai landasan metodologi hukum Islam.

Epistema *Mashlahah* dalam Konstruksi *Burhani*

Seperti lazimnya episteme, maka *burhan* memunculkan persoalan sumber pengetahuan. Ada statemen yang diajukan Toshihiko Izutsu, bahwa ada dua ragam tanda (*sign/ayat*). Pertama, tanda-tanda (ayat-ayat) yang bercorak linguistik/verbal yang menggunakan bahasa

⁴⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, op.cit., hlm. 128-129.

⁴⁶ Muhammad Abid al-jabiri, *Bunyab al-aql al-Arabi*, op.cit., hlm. 539-540.

insani (bahasa Al-Qur'an). Kedua, tanda-tanda (ayat-ayat) yang bercorak non verbal berupa gejala-gejala alam atau *maujudat*. Dua bentuk ayat itu sama-sama bersumber dari Allah. Oleh karena itu, tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya-walau dapat dibedakan. Keduanya sama-sama mengandung kebenaran dari Allah. Ini antara lain dibuktikan dari sekian ayat-ayat Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat *kauniyah*. Dengan demikian, *mashlahab* dapat diketahui dari ayat-ayat *qur'aniyyah* dan ayat-ayat *kauniyah* yang terpampang di alam semesta.⁴⁷

Maujudud sebagai sumber pengetahuan (*mashlahab*) bersifat universal dan adil. Bahkan Muhammad Iqbal mengatakan alam semesta sebagai sumber ilmu (pengetahuan *mashlahab*) mengandung aspek kebenaran dan dapat mengantar manusia memperoleh kebenaran hakiki.

Penetapan *maujudad* sebagai informasi *mashlahab* membawa konsekuensi penggunaan akal secara dominan. Secara tegas al-Tufi menyatakan akal sebagai sarana yang mandiri untuk mengetahui *mashlahab* dan *mafsadah* (dalam muamalah dan adat), tanpa menunggu penjelasan nas. Kata Ibn Abd as-Salam, bahwa sebagian besar *mashlahab* dunia dapat diketahui dengan akal, karena *mashlahab* tidak samar bagi setiap orang yang berakal sebelum datangnya *syara'*. Bahkan, ia menegaskan bahwa jika seseorang ingin mengetahui *mashlahab*, maka ia secara sederhana dapat menemukannya secara rasional dengan menganggap *Syari'* tidak memberi indikasi. Hasil penemuan ini dapat dijadikan dasar membangun ketentuan hukum. Ia mengakui peranan penting akal mengetahui *mashlahab*, tapi ia mengakui pulatingkat kemampuannya. Baginya, pengetahuan *mashlahab* berbeda levelnya tergantung pada level pendekatan yang dilakukan masyarakat. Level pengetahuan *mashlahab* yang paling rendah adalah pengetahuan untuk seluruh manusia. Lebih tinggi lagi adalah level pengetahuan *mashlahab* melalui pemahaman *azkiya*. Level paling tinggi adalah pertautan *mashlahab* melalui pemahaman atau

renungan *awliya* Allah. Ia menempatkan otoritas akal pada level kedua karena ia lebih condong pada pendekatan sufistik.⁴⁸

Penggunaan dan peran akal diatas dalam sejarah pemikiran agama Islam telah dilakukan mu'tazilah yang hampir melampaui wewenang wahyu. Pemikiran yang berkembang dikalangan mereka adalah bahwa Tuhan tidak menghendaki kecuali hal-hal yang bermanfaat bagi manusia. Dari sini timbul doktrin *al-shalah wa al-aslah*, yakni Tuhan wajib menciptakan yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia. Ini berarti bahwa ciptaan Allah mengandung *mashlahab*. Sesuatu yang dapat diketahui dengan akal melalui pengalaman, indra, penelitian, dari percobaan. Dari sini kebenaran pengetahuan *mashlahab* dilakukan berulang-ulang dari tahap ke tahap, sehingga terjadi hubungan secara logis dan konsisiten.⁴⁹

Epistemologi 'Irfani

Irfan adalah pengetahuan yang diperoleh dengan olah ruhani dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Dari situ kemudian dikonsepsikan atau masuk ke dalam pikiran sebelum dikemukakan kepada orang lain. Dengan demikian, secara metodologi, pengetahuan ruhani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan yaitu persiapan, penerimaan dan pengungkapan, baik dengan lisan maupun dengan tulisan.

Tahap pertama, persiapan.⁵⁰ Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan, seseorang biasanya harus menyelesaikan jenjang-jenjang kehidupan spiritual. Para tokoh berbeda pendapat tentang jumlah jenjang yang harus dilalui ini. Namun, setidaknya, ada tujuh tahapan yang harus dijalani, semuanya berangkat dari tingkatan yang paling dasar menuju tingkatan

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 27-28.

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 28.

⁵⁰ A. Khudori Soleh, *op.cit.*, hlm. 241-242. Al-Qusairi mencatat ada empat puluh sembilan tahapan yang harus dilalui, sedang at-Thabthabai mencatat dua puluh empat jenjang, lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 1977), hlm. 49-72.

⁴⁷ M. Faisal Munif, *op.cit.*, hlm.27.

puncak dimana saat itu *qalb* (hati) telah menjadi netral dan jernih, sehingga siap menerima limpahan pengetahuan.

1. *Tobat*, meninggalkan segala perbuatan yang kurang baik disertai penyesalan yang mendalam untuk kemudian menggantinya dengan perbuatan-perbuatan baru yang terpuji. Perilaku tobat sendiri terdiri dari beberapa tingkatan. Pertama-tama, tobat dari perbuatan-perbuatan dosa dan makanan haram, kemudian tobat dari lalai mengingat Tuhan, dan puncaknya adalah tobat dari klaim bahwa dirinya telah melakukan tobat. Menurut al-Qusyairi tobat adalah landasan dan tahapan pertama bagi perjalanan spiritual berikutnya. Jika seseorang tidak berhasil membersihkan dirinya pada tahapan ini, ia akan sulit untuk naik pada jenjang berikutnya.
2. *Wara'*, menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak jelas statusnya (*subhat*). Dalam tasawuf, *Wara'* ini terdiri atas dua tingkatan, lahir dan batin. *Wara'* lahir berarti tidak melakukan sesuatu kecuali untuk beribadah kepada Tuhan, sedangkan *Wara'* batin adalah tidak memasukkan sesuatu apapun dalam hati kecuali Tuhan.
3. *Zuhud*, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia. Ini lebih serius dan lebih tinggi dibandingkan tingkat sebelumnya, karena disini tidak hanya menjaga dari yang *subhat*, bahkan juga yang *halal*. Namun demikian, *zuhud* merupakan bukan berarti meninggalkan harta sama sekali. Menurut as-Syibli, seseorang tidak dianggap *zuhud* jika hal itu terjadi lantaran ia memang tidak mempunyai harta. *Zuhud* adalah bahwa hati tidak tersibukkan oleh sesuatu apapun kecuali Tuhan. Semuanya tidak berarti dihatinya dan tidak memberi pengaruh dalam hubungannya dengan Tuhan.
4. *Fakir*, mengosongkan seluruh pikiran dan harapan dari kehidupan masa kini dan masa akan datang, dan tidak menghendaki sesuatu apapun kecuali Tuhan, sehingga ia tidak terikat dengan apapun dan hati tidak

menginginkan sesuatupun. Pada tingkat *fakir*, merupakan realisasi dari upaya pensucian hati secara keseluruhan dari segala yang selain Tuhan.

5. *Sabar*, yakni menerima segala bencana dengan laku sopan dan rela.
6. *Tawakkal*, percaya atas apa yang ditentukan Tuhan. Tahap awal dari *tawakkal* adalah menyerahkan diri pada Tuhan laksana mayat dihadapan orang yang memandikan. Namun menurut Qusyairi, hal ini bukan berarti fatalisme, karena *tawakkal* adalah kondisi dalam hati dan itu tidak menghalangi seseorang untuk bekerja mencari nafkah demi kelangsungan hidupnya. Begitupula sebaliknya, apa yang dikerjakan tidak menafikan *tawakkal* dalam hatinya, sehingga jika mengalami kesulitan ia akan menyadari bahwa itu berarti takdir-Nya dan jika berhasil berarti atas kemudahan-Nya.
7. *Rida*, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan suka cita. Ini adalah puncak dari *tawakkal*.

Kedua, tahap penerimaan.⁵¹ Jika telah mencapai tingkat tertentu dalam sufisme, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif. Pada tahap ini seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak, sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri sebagai objek yang diketahui. Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, karena bukan objek eksternal, keduanya bukan sesuatu yang berbeda tetapi merupakan eksistensi yang sama, sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri, begitu diperoleh melalui representasi atau data-data indera apa pun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum pengetahuan ini. Pengetahuan ini justru terbentuk melalui unifikasi eksistensial.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 243-244.

Ketiga, pengungkapan.⁵² Ini merupakan tahap terakhir dari proses pencapaian pengetahuan *'irfani*, dimana pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada oranglain lewat ucapan atau tulisan. Namun, karena pengatehuan *'irfan* bukan masuk tatanan konsepsi kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, sehingga tidak bisa dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini dapat diungkapkan. Beberapa pengkaji masalah *'irfan* atau mistik membagi pengetahuan ini dalam beberapa tingkat :

1. Pengetahuan tak terkatakan.
2. Pengetahuan *'irfan* atau mistisisme.
3. Pengetahuan metasisme yang terbagi dalam dua bagian yaitu:
 - a. Oleh orang ketiga tetapi masih dalam satu tradisi dengan yang bersangkutan (orang Islam menjelaskan pengalaman mistik orang Islam yang lain).
 - b. Oleh orang ketiga dan dari tradisi yang berbeda (orang Islam menjadi pengalaman mistik dari tokoh mistik non-muslim)

Sesuai dengan sasaran bidik *'irfan* yang esoterik, isu sentral *'irfan* adalah zahir dan batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan tetapi sebagai pasangan. Menurut Muhasibi, al-Ghazali, Ibn Arabi, juga para sufi yang lain, teks keagamaan (Alquran dan hadis) tidak hanya mengandung apa yang tersurat (zahir) tetapi juga apa yang tersirat (batin). Zahir teks adalah bacaannya, sedangkan batinnya adalah takwilnya. Jika dianalogikan dengan *bayani*, konsep zahir-batin tidak berbeda dengan lafaz dan makna. Bedanya, dalam epistemologi *bayani*, seseorang berangkat dari lafaz menuju makna, sedangkan dalam *irfani*, seseorang justru berangkat dari makna menuju lafaz, dari batin menuju zahir, atau dalam bahasa al-Ghazali, makna sebagai *ashl*, sedangkan lafaz mengikuti makna (sebagai *furū*).⁵³

Bagaimana makna atau dimensi batin yang diperoleh dari *kashf* tersebut diungkapkan. Menurut al-Jabiri, makna batin ini, pertama, diungkapkan dengan cara apa yang disebut sebagai *i'tibar* atau qiyas *irfani* yaitu analogi makna batin yang ditangkap dalam *kashf* kepada makna zahir yang ada dalam teks. Sebagai contoh, qiyas yang dilakukan kaum syi'ah yang meyakini keunggulan keluarga Imam Ali atas QS. Ar-Rahman, 19-22 "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu, diantara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan. Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbahkan pada dua lautan, Muhammad saw dinisbahkan pada *barzakh*, sedangkan Hasan dan Husein dinisbahkan pada mutiara dan marjan.⁵⁴

Barzah = Muhammad

Dua lautan = Ali/Fatimah

Dua laut Ali/Fatimah

Mutiara & Marjan Hasan/Husein

Dengan demikian, qiyas *'irfani* ini tidak sama dengan qiyas *bayani* atau silogisme. Qiyas *'irfani* di sini berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* dengan teks, qiyas *al-ghaib 'ala al-syabid*. Dengan kata lain, seperti dikatakan al-Ghazali di atas, zahir teks dijadikan *furū*' (cabang) sedangkan konsep atau pengetahuan *kashf* sebagai *ashl* (pokok). Karena itu, qiyas *'irfani* atau *i'tibar* tidak memerlukan persyaratan *'illah* atau pertalian antara lafal dan makna, sebagaimana yang ada dalam qiyas *bayani*, tetapi hanya berpedoman pada isyarat (petunjuk batin).⁵⁵

Kedua, pengetahuan *kashf* diungkapkan lewat apa yang disebut dengan *syatahat*. Namun, berbeda dengan qiyas *'irfani* yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *syatahat* ini sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. *Syatahat* lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan seperti ungkapan "Maha Besar Aku" dari Abu Yazid Bustami atau

⁵² *Ibid.*, hlm. 244.

⁵³ Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Kairo : Dar al-Qaumiyyah, 1964), hlm. 65.

⁵⁴ A. Khudori Soleh, *op.cit.*, hlm. 246.

⁵⁵ M. Abid al-Jabiri, *Bunyab ...*, *op.cit.*, hlm. 274.

“*ana al-haqq*” (aku adalah Tuhan) dari al-Hallaj. Ungkapan-ungkapan tersebut keluar dari seseorang saat mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam, sehingga sering tidak sesuai dengan kaidah teologis maupun epistemologis tertentu, sehingga ia sering dihujat dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam yang baku. Meski demikian, secara umum *syatabat* sebenarnya diterima dikalangan sufisme suni yang membatasi diri pada aturan syariat, dengan syarat *syatabat* harus ditakwilkan, yakni ungkapannya terlebih dahulu harus dikembalikan pada makna zahir teks.⁵⁶

Hakikat qiyas ‘*irfani*, takwil, dan *syatabat* menurut al-Jabiri terletak pada makna umumnya atau universalitasnya melainkan pada makna temporal dan subjektivitasnya. Sebab takwil atau *syatabat* tidak lain adalah pemaknaan atau pemahaman atas realitas yang ditangkap saat *kashf*, dan hal tersebut pasti berbeda diantara masing-masing orang, sesuai dengan kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.⁵⁷

‘*irfan* sebagai metode perolehan pengetahuan melalui penampakan langsung kepada subjek-dalam tasawuf- dinamakan *ma’rifah*. Sarana mencapai *ma’rifah* adalah kalbu, bukan indera bukan akal budi. Kalbu yang dimaksud bukan bagian tubuh secara fisik, akan tetapi merupakan percikan ruhiyah ketuhanan yang merupakan hakekat realitas manusia. Terkadang ia terkait dengan segumpal hati manusia. Namun sejauh ini daya nalar manusia belum mampu memahami keterkaitan antara keduanya.⁵⁸

Epistema *Mashlahah* Dalam Konstruksi ‘*Irfani*

Dalam pemikiran ‘*irfani*, nas diyakini berdimensi *eksoteris* (zahir) dan *esoteris* (batin). Namun demikian, kawasan *esoteris* lebih mendominasi makna suatu ajaran. Sumber kebahasaan dinilai tidak mampu memfasilitasi makna yang tidak dapat diganti dengan teks.

Untuk samapai pada kawasan batin harus melalui pendekatan intuitif. Pengetahuan-kebenaran-*mashlahah* suatu ajaran dapat diperoleh melalui kajian aspek *esoteris* dari makna ayat-ayat Alquran dan hadis, karena *mashlahah* diyakini berada dibalik tabir teks bukan pada zahir lafal dan maknanya. Suatu perbuatan yang didasarkan pada pemahaman dua dimensi (*eksoteris dan esoteris*) akan memperoleh ilmu yang dapat mengungkap hikmah (*mashlahah*) yang dikandung Alquran dan sunnah.

Seorang ‘*irfani*-dengan kemampuan proses kejiwaannya- sampai pada tahap *tajalli* (jawaban batin terhadap persoalan yang dihadapi) tentang pengetahuan *mashlahah* yang harus melalui tahapan *riyadhab* (latihan ritus). Pengetahuan *mashlahah* yang diperoleh melalui pendekatan intuitif hanya dapat dilakukan oleh orang tertentu (*awliya*) karena mereka sangat konsisten terhadap hukum-hukum Allah, sehingga penyelidikan dan ijtihad mereka sangat sempurna. Dari sinilah pengetahuan *mashlahah* dimungkinkan dapat diperoleh melalui iliminasi (menampakkan langsung) kepada subjek, bahkan pengetahuan seorang ‘*irfani* mampu mencapai *mashlahah* yang ada pada tingkat *haqq al-yaqin*. *Mashlahah* diperoleh melalui tingkat *takballi* (pengosongan diri dari perbuatan tercela) dan proses pada tingkat *taballi* (memperbanyak amal saleh yang dihiasi dengan *akblaqal-karimah*), yang kemudian sampai pada tingkat *tajalli*. *Mashlahah* yang ditangkap dirasakan pada tingkat *tajalli* tidak dapat ditukar dengan *mashlahah* pada tingkat rukhsah syari’ah karena rukhsah berada pada level bawah. Pandangan dan sikap di atas memiliki implikasi serius terhadap kemaslahatan manusia, karena dinilai mengabaikan kemaslahatan itu sendiri. Pada dasarnya penerimaan dalam rukhsah berarti merealisasi sebagian kemaslahatan karena kewajiban dalam ‘*azimah* dirasakan sulit, bahkan nyaris tidak dapat dilaksanakan.⁵⁹

Sesuai dengan tradisi ‘*irfaniyyun*, pengetahuan atau perolehan *mashlahah* terasa sulit bagi orang lain. Sebagai contoh, kemaslahatan/manfaat

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 290.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 281.

⁵⁸ M. Faishal Munif, *op.cit.*, hlm. 30.

⁵⁹ M. Faishal Munif, *op.cit.*, hlm. 30-31.

dalam ibadah seperti salat yang berfungsi mencegah pelakunya dari (perbuatan) keji dan munkar sebagaimana dalam surat al-‘Ankabut (29): 45. Berdasarkan pernyataan di atas Muhy ad-Din bin ‘Arabi mengklasifikasi salat menjadi tujuh macam tingkat. Tingkat paling rendah salat *al-badaniyyah* (raga) dan tingkat tertinggi salat *al-khifa*’ (dengan jiwa yang berdialog mesra) yang dapat mengantarkan seseorang pada maqam *fana*’ (penghancuran diri untuk lebur dengan Allah) dalam *‘ain al-wahdah* (esensi kesatuan manusia dengan Allah). Apabila salat tidak dapat menghantarkan seseorang pada tingkat *fana*’ berarti ia telah memberikan kemaslahatan kepada pelakunya secara maksimal. Sedemikian rupa dari tujuh macam tingkat salat di atas disederhanakan menjadi dua macam. Pertama, salat syari’ah, yakni gerakan-gerakan raga seperti berdiri, membaca, ruku, sujud dan sebagainya. Kedua, salat *thariqah*, yakni salat hati yang dilaksanakan selama hidup tanpa putus yang merupakan bentuk kerinduan hati kepada Allah. Pelaksana ibadah (salat) bagi *irfaniyyun* tidak sekedar gerakan raga lahiriyah, tetapi mengandung gerakan ruhaniyyah. Gerakan jasmaniyah-memungkinkan pada saat tertentu- ditinggalkan dibanding gerakan ruhaniyyah. Pada saat seseorang tidak dapat melaksanakan salat lahiriyah ia tetap diwajibkan melaksanakan salat batiniyyah, walau dengan niat saja.⁶⁰

Potret Keterpisahan Epistemologi Dalam Sejarah

Antara Ahlu *al-Ra’yi* dan Ahlu *al-Hadits*

Persoalan mengenai sumber pengetahuan (*mashlahah*) sejak awal Islam sudah memperlihatkan bentuk-bentuk tipologi pemikiran. Sebultah misalnya Ibnu Abbas dan Ibnu Umar. Kedua tokoh ini berbeda dalam melihat nas. Ibnu Abbas lebih menggunakan pendekatan konteks, sedangkan Ibnu Umar berpegang pada makna teks.

Pada masa tabi’in (masa awal dinasti Umayyah) terlihat ulama fikih terpilih ke dalam dua mazhab utama. Muncul aliran-aliran dalam

memahami hukum-hukum syari’at serta dalam merespon persoalan-persoalan baru yang muncul sebagai akibat semakin luasnya wilayah Islam. Yaitu *ahlu al-hadits* dan *ahlu al-ra’yi*. Aliran pertama yang berpusat di Hijaz (Mekah-Madinah), banyak menggunakan hadis dan pendapat-pendapat sahabat, serta memahaminya secara harfiah. Adapun aliran kedua, berpusat di Irak, banyak menggunakan rasio dalam merespon persoalan baru yang muncul. Salah satu contoh kasus perbedaan ini, pada suatu ketika seseorang dari kelompok *ahlu al-hadits* ditanya tentang dua orang anak bayi yang menyusu air susu seekor domba, apakah hal itu menjadi hubungan susuan atau tidak. Jawabannya, ya, karena berdasarkan hadis dua anak bayi yang menyusu pada satu air susu yang sama menjadikan keduanya haram menikah. Meskipun jawaban ini sesuai dengan teks hadis, tetapi tidak sejalan dengan rasio, karena maksud hadis hanya sejalan dengan air susu ibu, bukan pada domba atau hewan lain. Meskipun demikian, pada masa dinasti Umayyah dan awal Abbasiyah, ulama dan muridnya bebas dan sering bertukar guru atau mengubah pendapat.⁶¹

Munculnya kedua aliran tersebut terutama disebabkan oleh dua faktor. Pertama : pengaruh geografis dan kondisi sosial di Madinah pada masa dinasti Umayyah tidak banyak berbeda dengan kondisi pada masa Nabi SAW dan *khulafa al-rasyidin*, karena Irak sudah menjadi kota metropolitan waktu itu, sehingga persoalan-persoalan lebih kompleks dari pada Madinah. Dalam menghadapi persoalan-persoalan baru itu dibutuhkan ijtihad, sementara hadis yang beredar di Irak tidak sebanyak hadis yang beredar di Madinah yang merupakan tempat turunnya wahyu. Maka para ahli ijtihad mengeluarkan fatwa yang banyak berdasarkan rasio.

Kedua : Pengaruh sahabat-sahabat dalam memberikan fatwa. Umar bin Khattab dan Ibnu Mas’ud, misalnya dalam memberikan fatwa banyak menggunakan rasio dengan berusaha

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 30-31.

⁶¹ Masykuri Abdillah, “Ilmu Agama”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 247.

mencari *'illat(reason)* dan jiwa syari'at. Sedangkan Abdullah bin Umar, sangat berhati-hati dalam memberikan fatwa dan hanya mempergunakan nas Alquran dan hadis. Di antara ahli fatwa dikalangan tabi'in adalah Sa'id bin Mutsayyab, Ibrahim an-Nakhai, dan Hasan al-Basri.

Sejak awal para ulama tidak muncul dan berkembang menjadi kelompok yang homogen. Keberagaman dalam bentuk rumusan ulama telah tampak, yang belakangan kondisi ini mengarah pada terbentuknya mazhab-mazhab di kalangan ulama khususnya dan umat Islam pada Umumnya. Ulama di wilayah awal perkembangan Islam (Hijaz), cenderung berpegang pada panduan Nabi Muhammad SAW yang memang lebih banyak diingat dan lestari dikalangan mereka. Kelompok ini sering disebut *ahlu al-hadis* (kelompok tradisional), dan mereka sering dibedakan dengan ulama di wilayah baru Islam, terutama Irak, yang biasanya disebut *ahlu al-ra'yi* (kelompok rasionalis). Penamaan di atas bukan suatu pemilahan, akan tetapi lebih bersifat preperensi, karena kelompok ahli hadis bukan berarti tidak menggunakan pendekatan rasional, dan kelompok *ahlu al-ra'yi* bukan berarti meninggalkan hadis yang sah.⁶²

Pada periode tabi'it tabi'in abad 2 H, dengan munculnya para mujtahid di berbagai kota, serta terbukanya pembahasan dan perdebatan tentang hukum-hukum syari'at. Munculnya ulama-ulama mujtahidin ini dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu *pertama*: perkembangan Islam ke berbagai wilayah dengan latar belakang nilai-nilai dan kebiasaan masing-masing yang beraneka ragam mengharuskan adanya pedoman yang bersandarkan pada hukum-hukum syari'at. *Kedua*: kemudahan untuk merujuk kepada sumber-sumber dasar syari'at. *Ketiga*: semangat kaum muslimin untuk berpegang pada ajaran-ajaran agama. *Keempat*: adanya iklim yang menunjang, bersamaan dengan berkembangnya filsafat Islam dan ilmu-ilmu lainnya. *Kelima*: perhatian para khalifah terhadap fikih dan para ahli fikih

(fukaha), dan Keenam: adanya kebebasan berpendapat di bidang ilmiah tanpa adanya keharusan untuk mengikuti pendapat atau mazhab tertentu, meskipun tetap dibatasi, selama tidak melawan atau mengkritik penguasa.⁶³

Pada periode ini, di Irak muncul seorang mujtahid besar bernama Nu'man bin Tsabit atau yang lebih dikenal dengan Abu Hanifah (80 H/699 M-150 H/767 M). Ia merupakan orang pertama memformulasikan ilmu fikih. Ia lahir di Kufah, putera seorang pedagang sutra dari keturunan Persia yang masuk Islam masa pemerintahan khulafaur rasyidin. Ia mempelajari banyak bidang ilmu terutama dari gurunya Hammad bin Zaid. Pada periode Umayyah, ia sudah menjadi ulama yang berpengaruh, sehingga pernah ditawarkan untuk menjadi hakim di Kufah, tetapi ia menolak. Karena sikapnya itu ia dibenci dan dihukum oleh gubernur Kufah, Yazid bin Umar. Hal yang sama juga dialaminya ketika ia menolak tawaran Dinasti Abbasiyah. Ia akhirnya dipenjarakan oleh khalifah Abdullah bin Muhammad al-Mansur, sampai ia meninggal tahun 767. Meskipun demikian ia memiliki banyak murid yang menyebabkan mazhabnya banyak diikuti. Diantaranya adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim dan Muhammad bin Hassan as-Syaibani. Di antara mazhab sunni, mazhab Hanafi inilah yang dianggap paling rasional dalam metodologi dan pendapatnya.⁶⁴

Sementara itu, di Madinah muncul juga seorang mujtahid besar bernama Malik bin Anas atau Imam Malik (716-796). Ia belajar antara lain kepada Rabi'ah bin Farukh dan Yahya bin Sa'id, dua ahli hadis yang terkenal pada zaman itu. Selain pergi ke Mekah untuk menunaikan haji, Imam Malik tidak pernah meninggalkan Madinah selama hidupnya. Ia memformulasikan ilmu fikih dan membukukan kumpulan hadis berjudul *al-Muwatta* yang terutama berisi hukum-hukum syariat. Pembukuan kitab ini dilakukan atas permintaan khalifah Abu Ja'far al-Mansur dengan maksud sebagai pedoman bagi kaum muslim

⁶² Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar Keemasan Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta : Pt. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 279.

⁶³ Masykuri Abdillah, *op.cit.*, hlm. 246.

⁶⁴ *Ibid.*

dalam menjalani kehidupan mereka. Khalifah Harun ar-Rasyid pernah berusaha untuk menjadikan kitab ini sebagai hukum yang berlaku untuk umum, tetapi tidak disetujui oleh Malik bin Anas. Kitab ini kemudian menjadi dasar bagi paham fikih dikalangan umat Islam di Hijaz (aliran *ahlu al-hadits*). Mazhab Maliki mengutamakan hadis dan memberi kedudukan khusus bagi praktek (*amal*) penduduk Madinah. Meskipun demikian ia menerima pertimbangan hukum atas dasar kemaslahatan (*istislah*).⁶⁵

Adapun yang menjadi pedoman bagi paham fikih di kalangan umat Islam di Irak (aliran *ahlu al-ra'yi*) adalah buku-buku yang ditulis oleh murid-murid Abu Hanifah. Terutama Muhammad bin Hasan asy-Syaibani (131-189 H) dengan bukunya antara lain al-Jami' al-Kabir dan al-Jami as-Saghir dan Abu Yusuf dengan hukumnya al-Kharaj. Baik Abu Hanifah maupun Malik bin Anas masing-masing dijadikan sebagai pendiri Mazhab Hanafi dan Maliki.

Sejak periode tabi'in, sering terjadi perdebatan antara kedua aliran tersebut. Sementara kalangan *ahlu al-hadits* mencela kelompok *ahlu al-ra'yi* dengan tuduhan bahwa *ahlu al-ra'yi* meninggalkan sebagian hadis, maka *ahlu al-ra'yi* pun menjawab dengan mengemukakan argumentasi tentang *'illah- 'illah* hukum (*legal reasons*) dan maksud-maksud syari'at. Pada umumnya *ahlu ar-ra'yi* dengan kemampuan debatnya dapat mengalahkan argumentasi ahli hadis. Namun masing-masing dari kedua aliran ini tidak memiliki metodologi yang sistematis dan konsisten, sehingga menimbulkan semakin beranekanya dan meruncing perdebatan pendapat, yang diantaranya bahkan mengarah pada pemahaman menurut keinginannya sendiri, terutama dikalangan *ahlu al-ra'yi*.⁶⁶

Salah seorang murid Imam Malik yang cerdas adalah Muhammad Idris as-Syafi'i atau yang dikenal dengan Imam Syafi'i (769-820), terpanggil untuk menertibkan perbedaan pemahaman tersebut dengan memperkenalkan sebuah metodologi yang sistematis dan konsisten

serta menempatkan kedua aliran tersebut secara proporsional. Hal ini didukung oleh latar belakang Imam Syafi'i yang pernah belajar dengan Imam Malik (*ahlu al-hadits*) dan as-Syaibani (*ahlu al-ra'yi*). Munculnya Imam Syafi'i yang di satu segi menguasai banyak hadis dan dilain segi memiliki kemampuan dalam menggali dasar-dasar dan tujuan-tujuan hukum, dapat menghilangkan supremasi *ahlu al-ra'yi* terhadap *ahlu al-hadits* dalam perdebatan. Karena jasanya membela hadis, maka ia dijuluki sebagai *nashir al-sunnah* (pembela sunnah). Pembelaan ini tidak hanya ditujukan kepada kalangan *ahlu al-ra'yi* yang banyak mendahulukan rasio daripada hadis, tetapi juga kepada kalangan *ahlu al-hadits* yang dalam beberapa hal menggunakan hadis lemah atau mendahulukan praktek penduduk Madinah daripada hadis. Pemikiran-pemikiran Imam Syafi'i ini memang tidak terlepas dari latar belakangnya yang pernah belajar di lingkungan kedua aliran tersebut.

Imam Syafi'i menjumpai iklim ketika kontroversi juristik terjadi merata antara para ahli hukum Madinah dan ahli hukum Irak. Dan akhirnya di antara faktor yang mendorong Imam Syafi'i ke dalam penggalian teori hukum usul fikih adalah gelombang besar orang-orang non Arab ke wilayah-wilayah Islam dan pengaruh memalukan yang menimpa tradisi-tradisi hukum dan budaya Islam. Syafi'i mengkhawatirkan tercemarnya kemurnian syari'ah dan bahasa Alquran. Di dalam kitab *ar-Risalah*nya, Syafi'i merumuskan pedoman ijtihad dan menguraikan kaidah-kaidah yang mengatur masalah *'amm*, *khass*, *nasikh* dan *mansukh*, dan menyusun prinsip-prinsip ijmak dan qiyas. Al-Syafi'i menyangkal validitas *istislah* dan menganggapnya tidak lebih dari perbuatan hukum secara serampangan. Beliaulah yang telah berjasa menghimpun usul fikih menjadi sebuah disiplin ilmu yang sistematis dan koheren.⁶⁷

⁶⁵ Nur Ahmad Fadhil Lubis, *op.cit.*, hlm. 280.

⁶⁶ Masykuri Abdillah, *op.cit.*, hlm. 246.

⁶⁷ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)*, diterjemahkan oleh Norhaidi, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Usbul Fiqh)*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5.

Dengan upaya ini, Imam Syafi'i dikenal dengan orang yang telah memadukan kedua aliran (*ablu al-ra'yi* dan *ablu al-hadits*). Di satu sisi ia telah merumuskan logika hukum dibalik teks-teks Alquran dan hadis, dan disisi lain ia telah menempatkan posisi hadis sahih secara proporsional, yaitu sebagai sumber hukum kedua setelah Alquran. Ciri mazhab Syafi'i adalah kombinasi dari kalangan tradisional dan rasional dalam suatu metodologi yang lebih sistematis.

Sama dengan gurunya as-Syafi'i, salah seorang muridnya Ahmad bin Hanbal (780-855) kemudian mengembangkan aspek ajaran gurunya yang menekankan posisi dan signifikansi sunnah dalam hukum Islam. Pentingnya kedudukan sunnah bagi Imam Ahmad tampak dari ketekunannya mengkompilasi hadis dalam kitab *al-Musnad* yang berisikan lebih dari 30.000 hadis. Kuatnya ia berpegang pada hadis juga terkait erat dengan keyakinannya dalam bidang akidah, ia menolak pendekatan rasional dan spekulatif yang dipengaruhi pola pemikiran filosofis, terutama yang dikembangkan kaum mu'tazilah. Sikapnya yang tegas ini menyeretnya harus berhadapan dengan banyak pihak terutama para penguasa. Khalifah Abdullah al-Ma'mun menjebloskannya ke dalam penjara karena terkait dengan penentangan pendapat mengenai kemakhlukan Alquran. Baru setelah al-Mutawakkil naik tahta ia dapat menyebarluaskan paham yang diyakininya. Di samping ahli fikih ia dikenal sebagai ahli hadis. Walaupun ia pernah belajar kepada Imam Syafi'i dan Abu Yusuf, tetapi ia memiliki pemikiran yang berbeda dari keduanya, dan berbeda pula dengan pemikiran fikih Malik, sehingga para pengikutnya menjadikannya sebagai pendiri mazhab Hanbali. Keempat mazhab inilah belakangan disebut dengan *ablussunnah wal jamaah*.⁶⁸

Selain empat mazhab tersebut, masih ada mazhab lain. Mazhab Zahiri didirikan oleh Dawud bin Ali (815-883) yang lahir di Kufah. Gelar al-Zahiri karena mereka berpegang pada rujukan tekstual (*zahir*) ayat Alquran dan hadis dan menentang penggunaan penalaran bebas dan

interpretasi alegoris terhadap sumber-sumber hukum Islam. Ibnu Hazm al-Andalusi menghidupkan kembali mazhab ini pada abad ke-11 hingga berkembang kembali di Spanyol. Meskipun demikian jatuhnya kerajaan Islam Spanyol turut pula mengakhiri keberadaan mazhab di sana.⁶⁹

Yang lain adalah mazhab al-Auza'i (708-774). Ia terkenal sebagai salah seorang ahli hadis abad ke-8 dan penentang penggunaan berlebihan metodologi qiyas dan bentuk-bentuk penalaran rasional lain. Di Andalusia pengaruh mazhab ini berkurang ketika posisi hakim Agung di Damaskus dijabat oleh Abu Zar'ah bin Usman yang menganut mazhab Syafi'i.⁷⁰

Pada abad ke-8 masih terdapat beberapa mazhab lain yang dianut umat Islam. Diantaranya adalah mazhab al-Laits dan mazhab al-Sauri. Yang pertama dikaitkan kepada al-Laits bin Sa'ad (716-791), keturunan Persia dan berdomisili di Mesir. Penyebab memudarnya mazhab ini adalah kedatangan Imam as-Syafi'i ke Mesir hingga pengikut al-Laits banyak yang beralih, karena ajaran mereka tidak berbeda jauh. Adapun mazhab al-Sauri didirikan oleh Sufyan al-Sauri (715-778), yang terkenal karena pengetahuannya yang luas mengenai ilmu-ilmu keIslaman, terutama hadis dan fikih. Ia hidup semasa dengan Imam Hanafi, tetapi berbeda pendapat tentang penggunaan qiyas dan penyimpangan dari kaidah umum yang didasarkan atas pertimbangan rasional. Pendapat-pendapat al-Sauri sulit berkembang karena pendapat-pendapatnya yang keras dan sering berposisi dengan pemerintah. Ia pernah menolak tawaran khalifah menjadi hakim.⁷¹

Meskipun awalnya kelompok syi'ah terbentuk karena persoalan politik, perkembangan selanjutnya memperlihatkan bahwa ulamanya merumuskan metodologi, kriteria, dan produk ketentuan akidah dan aturan hukum sendiri. Merekapun akhirnya terpecah menjadi beberapa mazhab. Sebagian kaum

⁶⁸ Nur Ahmad Fadhil Lubis, *op.cit.*, hlm. 280-281.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

muslim syi'ah menganut mazhab Ja'fari. Mazhab ini dinisbahkan kepada Imam Ja'far bin Muhammad al-Baqir (699-765), cicit dari Ali bin Abi Thalib. Mazhab Ja'fari khususnya, dan kaum syi'ah umumnya hanya menerima hadis yang diriwayatkan ahlul bait dan menundukkan perkataan para imam syiah (*aqwal al-a'immah*) sebagai sumber hukum setelah Alquran. Mereka langsung menetapkan rasio sebagai salah satu sumber hukum bagi kasus-kasus yang tidak diatur oleh sumber-sumber hukum yang lebih tinggi.⁷²

Pengelompokan umat Islam terutama pada aspek fikih mengental pada era dinasti Abbasiyah. Ada beberapa faktor pendorong fenomena ini. Pertama, perkembangan ilmu-ilmu keagamaan telah sampai pada tingkat terbentuknya pendekatan dan metodologi yang lebih mapan pada masing-masing kelompok. Ini ditambah dengan telah berkembangnya lembaga-lembaga pendidikan keagamaan yang terpusat pada ulama-ulama terkenal. Kedua, Dinasti Abbasiyah memang lebih memberikan kesempatan dan dukungan terhadap kiprah ulama dalam kehidupan umum. Ketiga, diskusi, perdebatan, dan polemik di kalangan ulama semakin terbuka.

Ketika periode akhir dinasti Abbasiyah, friksi antar mazhab semakin menguat karena adanya campur tangan dan dukungan penguasa terhadap mazhab tertentu. Pada masa ini fikih mengalami sistematisasi dan formalisasi.

Kemampuan suatu mazhab untuk bertahan disebabkan gabungan banyak faktor. Di antara yang utama adalah tingginya kualitas pemikiran orang alim, adanya sekelompok murid yang tekun mengembangkan, adanya dukungan penguasa, serta diangkatnya tokoh mazhab tersebut sebagai petinggi pemerintahan biasanya hakim. Di samping itu, terdapat kondisi saling mempengaruhi antara aturan mazhab tertentu dan kondisi sosio-kultural dari tempat hadis tersebut berkembang. Kehidupan kosmopolitan kota Baghdad banyak mempengaruhi metodologi dan rumusan hukum mazhab Hanafi, sementara

kehidupan homogen dan banyaknya sahabat di Madinah membekas jelas pada mazhab Maliki. Bagi mazhab Hanafi, seorang wanita dewasa, diperbolehkan melakukan akal sendiri, yang mustahil diterima dikalangan masyarakat Arab yang kuat memegang tradisi *patrilineal*.⁷³

Meskipun demikian, perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa semua mazhab yang berkembang menerima Alquran dan sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Namun dikalangan syi'ah, rumusan sunnah yang diterima berbeda dari penganut sunni. Kalangan syi'ah hanya menerima sunnah yang diriwayatkan oleh keturunan langsung Rasulullah SAW (*ahlul bait*). Dikalangan sunni terdapat perbedaan kriteria. Mazhab Hanafi mensyaratkan hadis yang boleh diterima paling tidak dikenal baik (*masyhur*). Sementara itu hadis yang bertentangan dengan konsensus tradisi penduduk Madinah tidak diterima oleh mazhab Maliki.

Mazhab sunni sepakat menerima konsensus ijmak dan qiyas sebagai sumber utama berikutnya. Mazhab Hanafi menerima penetapan hukum berdasarkan *istihsan*, sesuatu yang ditolah oleh Mazhab Syafi'i dan Hanbali. Mazhab Maliki berprinsip bahwa perumusan hukum atas pertimbangan kepentingan umum (*istishlah*) dapat diterima. Disamping itu dalam kadar yang lebih rendah semua mazhab menerima adat istiadat dan aturan hukum agama monoteis pra-Islam (*syar'u man qablana*) sebagai sumber hukum.

Pada fase kemunduran, hubungan umat Islam secara internal tidak harmonis. Rasa saling menghormati yang berkembang sebelumnya digantikan dengan kebiasaan saling menghina. Sikap saling menghormati di kalangan ulama dapat dilihat dari pujian satu imam kepada imam lainnya. Imam Syafi'i pernah berkata : "Dalam bidang fikih manusia berutang budi kepada Abu Hanifah". Imam Malik pernah memuji Abu Hanifah : "Aku tidak pernah melihat ulama yang lebih pandai dari Abu Hanifah". Imam Syafi'i pernah memuji Imam Malik dan Sufyan bin Uyainah : "Kalau saja tidak ada Imam Malik dan

⁷² *Ibid.*, hlm. 281.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 281.

Imam Sufyan, ilmu Hijaz pasti hilang”.⁷⁴ Saling menghormati seperti tercermin dalam pujian Imam Syafi’i kepada Abu Hanifah, pujian Imam Malik, diganti oleh kegiatan saling mencaci atau menghina. Para pengikut Abu Hanifah menjelaskan riwayat kepandaian Abu Hanifah. Untuk mempertinggi derajat Abu Hanifah, mereka berkata : “Imam Syafi’i bukan keturunan Quraisy, tetapi keturunan budak-budak Quraisy”. Para pengikut Imam Malik berkata : “Imam Syafi’i adalah pembantu Imam Malik”. Para pengikut Imam Syafi’i berkata : “Ahmad bin Hanbal adalah pembantu Imam Syafi’i.”⁷⁵

Dalam rangka mempertinggi derajat Imam mazhab yang dianutnya, pengikut mazhab tidak segan-segan membuat hadis *maudhu’*. Para pengikut Abu Hanifah meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda : “Suatu waktu akan ada diantara yang bernama Nu’man, dia adalah pelita umatku. Dan akan ada pula diantara umatku yang bernama Muhammad bin Idris, dia lebih menyulitkan umatku dari pada iblis”.⁷⁶

Para pengikut Ahmad Ibn Hanbal meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda : “Akan ada di antara umatku yang bernama Ahmad bin Hanbal, ia akan menjalankan sunnahku seperti para Nabi”.⁷⁷

Hal lain yang menandai ketidakharmonisan di kalangan umat Islam adalah berkembangnya sikap saling menyalahkan pendapat ulama lain. Ditambah lagi superioritas mazhab tertentu atas mazhab yang lain, menumbuhkan iklim tidak sehat bagi perkembangan hukum Islam.

Antara *Zhahiriyyat*, *Batiniyyat* dan Pemikiran Kontekstual

Pola fikir *zhahiriyyat* yang dibidani oleh Dawud bin Ali Khalaf al-Asbahani al-Zhahiri. Ia lahir di Kufah tahun 202 H dan wafat di Baghdad tahun 207 H, dalam usia 68 tahun.

Menurut pola fikir kaum tekstualis, maksud syara (*mashlahah*) hanya dapat diketahui dari lafal teks sebagaimana apa adanya yang tersurat. Jika disodori ayat : “Pencuri laki-laki atau perempuan maka potonglah tangan-tangannya sebagai balasan apa yang diperbuat”. Mereka akan segera menjawab hukuman untuk pencuri adalah potongan tangan, tidak lain dari itu.⁷⁸ Alasan mengapa mereka menempuh pemahaman tekstual adalah : “Sesungguhnya, maksud *Syari’* adalah misterius bagi kami sebelum ia menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firman yang jelas mengandung makna-makna lain”.⁷⁹ Berhubung kaum *zhahiriyyah* hanya berpegang pada lahirnya nas, maka dalam menentukan hukum tidak perlu memerlukan bantuan di luar nas. Sebagai konsekuensinya mereka menolak *mashlahah mursalah*, *istihsan*, maupun qiyas dalam menentukan hukum. Namun kaum *zhahiri* menerima ta’wil manakala ada nas lain yang mengeluarkannya dari makna lahirnya (*zhahir*). Nas lain itupun harus lahir (*zhahir*) pula, baik nas berasal dari Alquran maupun dari hadis Nabi. Ringkasnya, zahir-nya suatu nas hanya dapat dita’wil dengan nas lain yang berjenis lafal zahir pula. Jadi penerapan ta’wil dikalangan mereka tetap tidak dapat menggeser posisinya sebagai kaum *zhahiri*.

Meskipun mereka berdiri sendiri secara kokoh dalam tekstualitasnya. Setiap lafal diberlakukan secara *‘amm* (secara literal berarti umum), kecuali nas zahir lain yang mengeluarkannya dari arti yang umum. Lafal khamar dalam surah al-Maidah ayat 90 umpamanya, diartikan *kulluma takhammara* (apa saja yang seperti khamar) dalam arti keji dan termasuk perbuatan setan. Atas dasar pengertian khamar yang demikian itu, maka bila secara mudah menghukumi haram terhadap ekstasi, wiski atau jenis minuman keras lainnya karena itu semua masuk dalam cakupan *kullu ma*

⁷⁴ Mengenai hal kondisi fikih dapat dibaca Mun’im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, (Jakarta : Risalah Gusti, 1996), hlm. 128-150.

⁷⁵ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung : Rosda Karya, 2000), hlm. 142.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 142.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 143.

⁷⁸ Danusiri, Epistemologi Syara’, dalam *Epistemologi Syara’, Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 49.

⁷⁹ As-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, (Beirut : Dar al-Ma’rifah, t.th), JI. II, hlm. 39.

takhammara, ada indikasi perbuatan keji dan perbuatan setan.

Sedangkan kaum *batiniyyah* adalah bentuk kegiatan berfikir yang dalam *istimbath* hukum tidak berpegang pada lafal sebagaimana kaum *zhabiri*, bukan pula atas dasar pemahaman makna yang terkandung dalam lafal (maknawi, kontekstual). Jadi, pola pikir ini amat liberal sifatnya dan tidak menggunakan kaidah umum sebagaimana yang terdapat dalam kajian ilmu usul fikih.

Al-Syatibi mengatakan, pola pikir *batiniyyat* didukung oleh sekte syi'ah *batiniyyat*. Mereka hanya mempercayai imamnya yang maksum. Apa kata imam, itulah kebenaran. Jadi kaidah apapun yang disusun oleh para fukaha yang terbingkai dalam ushul fiqh, *qawaid al-fiqhiyyah* sebagai atribut untuk *istimbath* hukum sama sekali tidak dipertimbangkannya. Mereka menolak *maslahah mursalah*, *istisnas*, qiyas, dan ijmak.⁸⁰

Syi'ah *batiniyyah* berawal dari gerakan bawah tanah dan membentuk semacam hirarki da'i. Oleh sebab itu golongan tersebut dinamakan *ta'limiyyat* (pengajaran). Gerakan ini dipimpin oleh seorang yang muncul di Kufah dan berasal dari Kuhestan, Iran Selatan. Ia tidak dikenal identitasnya dan mempropagandakan pahamnya. Orang ini kemudian diganti dengan Ahmad yang dikenal dengan gerakan Qaramitha.⁸¹ Itulah sebabnya gerakan ini dikenal sebagai gerakan Qaramitha.

Dalam penafsiran Alquran begitu liberal. Tidak ada aturan apapun kecuali kehendak mereka. Kata *kafirun* mereka artikan orang yang ingkar kepada Ali bin Abi Thalib. *Jinabat* berarti secara bersungguh-sungguh tidak membuka rahasia selain rahasia kepada yang benar-benar golongannya. Mandi besar berarti memperbaharui janji. *Thabarab* berarti mengambil sesuatu yang diizinkan oleh imam. Puasa berarti tidak membuka rahasia. Karena corak penafsiran Alquran Alquran kaum *batiniyyah* yang begitu

liberal, tanpa menggunakan kaidah apapun sebagaimana layaknya para *mufassirin*, takwilannya merusak Alquran. Al- Zahabi mengatakan kaum *batiniyyat* sebagai kaum majusi, penyembah matahari, bulan dan api.⁸²

Pola pemikiran kontekstual dalam memahami maksud *syara'* mempunyai kandungan yang amat luas. Mujtahid bisa melakukan pendekatan apa saja dalam memahami *syara'* dengan misi kemaslahatan umum. Ia mengaitkannya dengan latar belakang kondisi sosial, politik, adat istiadat dimana ia tinggal, mengaitkannya dengan masalah-masalah global dan kontemporer, dan kaitan-kaitan lainnya adalah termasuk dalam cakupan kontekstual adalah kaum *al-muta'ammiqin fi al-qiyas* (kelompok yang amat gemar melakukan qiyas atau analogi). Kelompok ini lebih memprioritaskan makna lafal daripada lafal itu sendiri.⁸³

Doktrin yang mereka ajukan di dalam memahami maksud nas adalah mencari makna diseborang teks selagi hasil yang diperoleh tidak bertentangan dengan teks-teks tersebut, kecuali teks tersebut bersifat mutlak. Lafal mutlak adalah lafal yang menunjukkan makna kesatuan yang utuh. Contoh orang Mesir, *rajulun*, *thairun*. Ketiga lafal tersebut mempunyai pengertian secara utuh dan tidak dibatasi ruang dan waktu. Suatu lafal dikatakan mutlak manakala berkaitan dengan lafal lain dan keduanya menimbulkan kesatuan hukum. Contoh : "Diharamkan atas kamu sekalian bangkai dan darah...". potongan ayat ini dapat dipahami darah hukumnya haram. Kemudian ada lafal *dam* pada ayat lain yaitu : Katakanlah : "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi seorang yang hendak memakannya, kecuali bangkai atau darah yang mengalir". Dari ayat tersebut lafal *dam* bukanlah lafal yang mutlak karena ada *qayyidnya* yaitu *masfuba* (yang tertumpah dari tubuh). Jadi darah yang haram dalam ayat ini adalah darah yang tertumpah, jika kedua ayat ini dipadukan

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago : London university Press, 1979), hlm. 170.

⁸¹ Muhammad Husein Thabathaba'i, *Sbi'ite Islam*, diterjemahkan oleh Djohan Effendi dengan judul *Islam Syi'ah*, (Jakarta : Grafiti, 1993), hlm. 85.

⁸² Danusiri, Epistemologi Syara', *Ibid.*, hlm. 54.

⁸³ *Ibid.*

mengandung pengertian darah haram untuk dikonsumsi.⁸⁴

Jika terjadi pertentangan antara nas atau tekstual dan makna teks atas dasar penalaran (*nazhariyyat*), kelompok kontekstualis akan mengutamakan makna hasil penalaran dengan alasan demi tegaknya kemaslahatan, atau mencari makna baru. Dengan kata lain berusaha menemukan makna kontekstualnya. Contoh pemahaman mengenai ayat al-Maidah : 38 ; “Pencuri laki-laki dan perempuan, maka potonglah tangan keduanya... ”. Mereka memahami tindakan preventif untuk mencegah munculnya pencurian bukan hanya menghukum potong tangan bagi pencuri, melainkan bisa ditempuh dengan cara memenjarakannya atau menciptakan kondisi sosial yang mencegah timbulnya berbagai kesenjangan, khususnya kesenjangan ekonomi.

Episteme Bayani, Burhani, ‘Irfani dan Pembaharuan Serta Pengembangan Hukum Islam

Dalam tradisi Islam, hukum Islam dapat diterangkan sebagai hukum ciptaan Tuhan yang tertuang dalam wahyu, sehingga bersifat idealistik, dapat juga dipahami sebagai hukum ciptaan pemikir Islam atas jerih payahnya memahami hukum Tuhan yang lazim disebut fikih. Hukum yang diterapkan oleh pemerintah Islam dapat juga disebut hukum Islam. Bahkan perbuatan hukum tentang kebijakan yang dilaksanakan oleh pemeluk Islam dapat juga disebut hukum Islam. Dengan demikian lahan hukum Islam menjadi luas. Yang menjadi bahasan disini adalah hukum Islam dalam pengertian fikih.⁸⁵

Persoalan yang mengusik para pemikir hukum Islam, utamanya dewasa ini adalah adanya pandangan bahwa hukum Islam yang ditulis oleh para ahli hukum Islam dimasa lalu adalah ketinggalan zaman. Kendati hukum Islam itu berasal dari Allah, tetapi tampaknya peran

akal manusia sangat penting dalam membumikan pesan-Nya yang tertuang dalam wahyu. Karena itu perlu dilihat otoritas akal dalam perumusan dan aktualisasi hukum Islam.

Arti Pembaharuan dan Pengembangan Hukum Islam

Hukum Islam, menurut Hasbi al-Shiddieqy, ialah koleksi daya upaya para fukaha dalam menerapkan syari’at Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Sejalan dengan kajian usul fikih, hukum Islam terbagi menjadi dua. Pertama hukum Islam katagore syariat dan hukum Islam katagore fikih. Syariat, menurut Satria effendi M. Zein adalah *al-nushush al-muqaddasab* (nas-nas yang suci) dalam Alquran dan *al-sunnatal-mutawatirah* (hadis yang mutawatir). Syariat adalah ajaran Islam yang sama sekali tidak dicampuri oleh daya nalar manusia. Syari’at adalah wahyu Allah secara murni, yang justru ia tetap, tidak bisa berubah dan tidak boleh berubah. Adapun fikih dalam istilah ushul fikih adalah pemahaman atau apa yang dipahami dari *al-nushush al-muqaddasab* itu. Fikih apabila diartikan sebagai pemahaman berarti merupakan proses terbentuknya hukum melalui daya nalar, baik secara langsung dari wahyu yang memerlukan pemahaman maupun secara tidak langsung.⁸⁶

Sedangkan pembaharuan hukum Islam berarti gerakan ijtihad untuk menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, baik menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa sekarang. Yang dimaksud ketentuan hukum Islam disini adalah ketentuan hukum katagore fikih.⁸⁷

⁸⁴ Abd Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo : t.tp. 1978), hlm. 192-193.

⁸⁵ Muhammad Zuhri, *op.cit.*, hlm. 3.

⁸⁶ Iskandar Usman, *Istisban dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta : Rajawali Pres, 1994), hlm. 103-104.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 113.

Pembaharuan itu dapat terjadi dalam tiga bentuk atau tiga kondisi.⁸⁸ Pertama apabila hasil ijtihad lama itu adalah salah satu dari sekian kemungkinan yang dikandung oleh suatu teks Alquran dan hadis. Dalam keadaan demikian, pembaharuan dilakukan dengan mengangkat pula kemungkinan lain yang terkandung dalam ayat atau hadis tersebut. Contoh ulama telah menetapkan tujuh macam kekayaan yang wajib zakat, yaitu emas dan perak, tanam-tanaman, buah-buahan, barang-barang dagangan, binatang ternak, barang tambang dan barang peninggalan orang terdahulu yang ditemukan waktu digali. Ketujuh macam kekayaan yang ditetapkan wajib zakat itu berkisar dalam ruang lingkup kebolehan jadian arti (sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untuk kamu). Pendapat yang menetapkan penghasilan yang datang dari jasa dikenakan zakat, sebagaimana yang telah dijelaskan, juga tetap berkisar dalam ruang lingkup kemungkinan arti teks Alquran. Kedua, bila hasil ijtihad lama didasarkan atas *'urf* setempat, dan bila *'urf* itu sudah berubah, maka hasil ijtihad lama itu pun dapat diubah dengan menetapkan hasil ijtihad baru yang didasarkan pada *'urf* setempat yang telah berubah itu. Ketiga, apabila hasil ijtihad lama ditetapkan dengan qiyas, maka pembaharuan dapat dilakukan dengan meninjau kembali hasil-hasil ijtihad atau ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan dengan qiyas.

Karena pembaharuan hukum Islam mengandung arti gerakan ijtihad menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru maka pembaharuan itu dilakukan dengan kembali kepada Alquran dan hadis dan tidak terikat dengan ketentuan-ketentuan hukum hasil ijtihad lama yang merupakan hukum Islam katagore fikih. Karena bisa jadi rumusan ulama terdahulu tersebut dipengaruhi oleh *'urf* setempat. Dan ketentuan tersebut belum tentu mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru, artinya belum tentu mampu merealisasi

kemaslahatan umat masa kini yang keadaannya berbeda dengan keadaan masa itu.⁸⁹

Hubungan antara teori hukum dan perubahan sosial merupakan salah satu masalah pokok dalam filsafat hukum. Hukum yang diasumsikan tidak mengalami perubahan, namun menghadapi suatu tantangan berupa transformasi sosial, yang menuntut adaptabilitas hukum. Seringkali, dampak perubahan sosial itu begitu hebat sehingga menimbulkan alienasi dalam hukum yang mampu merespon perubahan sosial.⁹⁰

Masalah perubahan sosial sangat urgen dalam filsafat hukum Islam. Hal ini disebabkan hukum Islam dipandang sebagai suatu yang sakral dan internal. Dengan pandangan seperti ini, hukum Islam menjadi baku dan tidak berubah. Pandangan sakralitas hukum menjadikan perubahan sosial harus disesuaikan dengan hukum Islam, bukan sebaliknya, perubahan sosial mempengaruhi penetapan hukum.⁹¹

Dalam menyikapi sakralitas dan keabadian hukum Islam, langkah pertama yang harus dilakukan adalah menanggukkan terlebih dahulu sifat hubungan yang seolah-olah transenden, antara Islam dengan formulasi hukum Islam yang dikenal dengan syari'ah. Bagi an-Na'im, syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri hanya interpretasi terhadap nas yang pada dasarnya dipahami dalam konteks historis tertentu.⁹²

Munawir Syadzali menekankan perlunya reinterpretasi terhadap ayat Alquran seperti surat an-Nisa ayat 34, 176. Al-Baqarah ayat 228 dan 282, an-Nur ayat 4 dan al-Maidah ayat 5. Berdasarkan ayat-ayat tersebut dapat digambarkan : bahwa menurut Islam :

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 115.

⁹⁰ Masnun Thahir, "Dasar-dasar Pembaharuan Liberalisme Hukum Islam di Indonesia", *Istinbath*, No. 1 Vol. 3, (Desember 2005), hlm. 77. Adaptabilitas maksudnya kemampuan hukum untuk beradaptasi terhadap perkembangan masyarakat dengan tetap menjaga hal-hal yang bersifat fundamental dan sakral.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, hlm. 78.

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 113-114.

- a. Laki-laki lebih tinggi derajatnya dari perempuan, sebab kepemimpinan dalam kehidupan keluarga dan masyarakat ada ditangan pria.
- b. Perempuan tidak diterima kesaksiannya dalam perkara pidana. Kesaksian mereka dalam perkara perdata diterima namun dua wanita nilainya sama dengan kesaksian satu orang laki-laki.
- c. Dalam pembagian warisan, anak laki-laki mendapatkan bagian dua kali lebih banyak dari anak perempuan.⁹³

Doktrin perempuan ini merupakan ajaran yang sangat maju untuk ukuran empat belas abad yang lalu, oleh karena posisi mereka yang sangat rendah dalam struktur kebudayaan Arab pra Islam.⁹⁴

Sedangkan Sahal mengatakan bahwa Islam bukan sesuatu yang statis dan ajaran Islam bukan sesuatu yang sekali jadi sehingga tidak butuh reformulasi maupun reaplikasi. Dengan kata lain, watak hukum Islam itu selalu perlu diterjemahkan secara kontekstual.⁹⁵

Dasar pemikiran pembaharuan hukum Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan keadilan. Hal ini lebih menekankan dari segi substansi tetapi bukan berarti segi formal dan tekstual dari ketentuan hukum harus diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang syah, bagaimanapun, harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin terjadi anarkhi. Tetap pada saat yang sama, parameter legal-formal dan tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita kemaslahatan, keadilan teraktualisasi dalam realitas kehidupan.⁹⁶

Sedangkan pengembangan dalam hal ini berarti usaha membuat sesuatu menjadi berkembang dengan arti menjadi semakin luas, semakin besar atau semakin banyak. Bila kata pengembangan itu dihubungkan dengan hukum

Islam berarti usaha menjadikan hukum Islam itu berkembang dalam arti meluas penggunaannya dan pemberlakuannya. Kalau tadinya hanya berlaku untuk maksud tertentu, menjadi berlaku untuk maksud lain-lainnya.⁹⁷

Hal ini disebabkan karena hukum *syara'* itu adalah titah Allah yang bernilai hukum dan jumlahnya sangat sedikit bila dibandingkan dengan keseluruhan titah Allah yang terdapat dalam Alquran. Jika titah Allah bernilai hukum itu hanya untuk mengatur apa yang tersebut sebagaimana dalam teks suci maka sangat sedikit yang terjangkau oleh aturan titah Allah, padahal yang harus tunduk pada aturan Allah sangat kompleks permasalahannya. Oleh karena itu diperlukan usaha pengembangan hukum Islam dengan arti titah Allah bernilai hukum, dapat diperlakukan untuk maksud yang lebih banyak.⁹⁸

Titah Allah yang bernilai hukum ditinjau sebagai titah Allah yang bersifat *qadim*, tidak mungkin mengalami perkembangan. Namun bila ditinjau sebagai aturan dasar yang memerlukan pemahaman dalam pelaksanaannya, maka pemahaman terhadap titah Allah tersebut dapat mengalami perubahan dan pengembangan. Pengembangan hukum Islam dapat diartikan sebagai pertentangan atau perluasan maksud Allah dalam titahnya itu kepada maksud lain, sehingga penggunaannya menjadi semakin meluas. Pengembangan dalam arti pertentangan ini mengandung dua cara. Pertama pertentangan lafaz dengan semata menggunakan pemahaman *lughawi*. Umpanya titah Allah melarang seseorang mengucapkan kata kasar kepada orang tua diperluas dengan larangan memukul orang tua. Perluasan seperti itu disebut *majbuh*. Kedua, perluasan lafaz kepada sasaran lain tidak semata menggunakan pemahaman *lughawi*, tapi dengan cara memahami *'illah* dan alasan Allah dalam menetapkan hukumnya. Umpamanya titah Allah melarang orang meminum khamar, nama sejenis minuman keras direntangkan kepada minum wiski, bir, tuak, karena pada jenis ini terdapat

⁹³ *Ibid.*, hlm. 98.

⁹⁴ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Farid Wajedi, (Yogyakarta : LSPPA, 2000), hlm. 29-31.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 81.

⁹⁷ Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, (Jakarta : Ciputat Press, 2005), hlm. 13.

⁹⁸ *Ibid.*

kesamaan *'illah* hukum yang memabukkan. Cara ini disebut *qiyas*.⁹⁹

Pemahaman atas titah Allah yang mungkin mengalami pengembangan dan perubahan adalah terhadap titah Allah yang penunjukannya terhadap hukum bersifat *z'hanni* atau tidak mengandung kepastian lain. Hukum Islam dalam bentuk ini akan dapat mengalami perubahan dan pengembangan untuk mengakomodasi kehidupan dunia yang selalu mengalami perubahan ini.

Oleh karena itu pentingnya epistemologi Integrasi. Bagaimana memperoleh pengetahuan dalam pandangan Islam. Alquran telah banyak memberikan informasi, disamping sebagai petunjuk kepada manusia cara memperoleh pengetahuan. Ini dapat dipahami secara *lafz'hi* dari beberapa ayat yang mengisyaratkan agar Alquran dijadikan sebagai sumber ilmu. Ayat-ayat tersebut, selalu memakai kata-kata antara lain : *ya'qilun, yudabbirun*. Begitu pula ketika Alquran mengisyaratkan untuk menjadikan alam, diri manusia, maupun sejarah, dengan menggunakan kata-kata *yandburu, yafqahu, yatazakkaru*.

Kesimpulan

Ada tiga cara memperoleh pengetahuan tentang *mashlahab, yaitubayani, burhani dan 'irfani*. *Bayani* menekankan otoritas teks (nas) secara langsung atau tidak langsung dan dijustifikasi oleh aturan kebahasaan. Secara langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Perlakuan terhadap teks sangat dominan, tanpa teks pengetahuan tentang *mashlahab* tidak didapat. *Burbani* adalah argumentasi yang kuat dan meyakinkan. Posisi akal sangat dominan dalam menyingkap pengetahuan *mashlahab*. *Irfani* adalah sarana memperoleh pengetahuan *mashlahab* dengan ulah

rohani dan kesucian hati. Nas diyakini bersifat esoteris dan eksoteris, tetapi makna esoteris lebih mendominasi makna suatu ajaran.

Dalam memahami ajaran Islam dan dalam menyingkap pengetahuan tentang *mashlahab*, perlu epistemologi integratif, yaitu epistemologi yang memperhatikan aspek *bayani, burhani dan 'irfani*. Ketika hukum-hukum Tuhan dipahami dengan pemahaman parsial, maka yang akan terjadi justru akan merusak kemaslahatan manusia. Jika *epistemebayani* dijadikan satu-satunya cara dalam memahami teks, maka hukum kehilangan daya akomodatifnya. Respon terhadap perkembangan baru akan terhalangi. Sebab teks (nas) *limited* (terbatas), hanya mengatur hal-hal fundamental dan mendasar dalam kehidupan. Ketika *epistemeburbani* dipakai sebagai satu-satunya epistemologi, maka hukum Tuhan menjadi tidak dipatuhi, teks (nas) diabaikan. Sedangkan penekanan pada aspek *'irfanisaja*, akan menghilangkan unsur rasionalitas dan membawa pada praktek keberagamaan yang menyimpang dari syari'at. Dengan demikian integrasi menjadi suatu hal yang urgen dalam menyingkap dan memahami unsur kemaslahatan dalam hukum. Dengan berpijak pada tiga epistemologi ini pembaharuan dan pengembangan hukum Islam harus berjalan, agar hukum Islam selalu mampu merealisasi tujuan syariat semaksimal mungkin, yaitu kemaslahatan hidup manusia di dunia dan di akhirat.

Daftar Rujukan

- Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Kairo : Dar al-Qaumiyyah, 1964).
- Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Farid Wajedi, (Yogyakarta : LSPPA, 2000).
- Abu Ishaq as-Syatibi, *op.cit*, juz II.
- Abd Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo : t.tp. 1978).
- As-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut : Dar al-Ma'rifah, t.th), JI. II.
- Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, (Jakarta : Ciputat Press, 2005).

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 100.

- Danusiri, Epistemologi Syara', dalam *Epistemologi Syara', Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000).
- Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago : London university Press, 1979).
- Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung : Rosda Karya, 2000).
- Khodari Sholeh (ed.), "M.abed al-Jabiri : Model Epistemologi Hukum Islam", dalam "pemikiran Islam Kontemporer", (Yogyakarta : Jendela, 2003).
- Iskandar Usman, *Istibsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta : Rajawali Pres, 1994).
- Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)*, diterjemahkan oleh Norhaidi, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Ushul Fiqh)*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996).
- Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi Bayani dan pendidikan Islam". *Al-Jami'ah* , Vol.40, No.1, (January-June 2002).
- Muhammad Abed al-jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut, al-Markaz al-'Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. Vol. 39, No. 2, (Juli-Desember, 2001).
- Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, diterjemahkan oleh, Ahmad Baso, (Yogyakarta: LkiS, 2000).
- Masykuri Abdillah, "Ilmu Agama", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).
- Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, (Jakarta : Risalah Gusti, 1996).
- Muhammad Husein Thabathaba'i, *Shi'ite Islam*, diterjemahkan oleh Djohan Effendi dengan judul *Islam Syi'ah*, (Jakarta : Grafiti, 1993).
- Masnun Thahir, "Dasar-dasar Pembaharuan Liberalisme Hukum Islam di Indonesia", *Istinbath*, No. 1 Vol. 3, (Desember 2005).
- M. Faisal Munif, "Mashlahah Sebagai Dasar Istinbath Hukum Islam", *Jurnal Paramedia*, Vol.4, No.3. Juli 2003.
- Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar Keemasan Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta : Pt. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).
- Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London : Macmilan Publishing Co., Inc, dan the Free Press, 1990).
- Simuh, *Tasawufdan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 1977).
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2002), cet.2.
- Wiliam James Earle, *Introduction to Philosophy*, (New York-Toronto : Mc. Grawhill, Inc, 1992).