

INTEGRASI PENDEKATAN *BAYÂNÎ*, *BURHÂNÎ*, DAN *‘IRFÂNÎ* DALAM IJTIHAD MUHAMMADIYAH

Afifi Fauzi Abbas

Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah
Jl. Menteng Raya No. 62 Jakarta 10340
E-mail: afififauziabbas@gmail.com

Abstract: *Integration Approach of Bayâni, Burhâni, and ‘Irfâni in Muhammadiyah Ijtihâd.* Al-Jâbirî offers three approaches (*bayâni*, *burhâni*, and *‘irfâni*) to Islamic studies. The *Bayâni* approach is the philosophical study of knowledge development system that positions the text (revelation) as an absolute truth. The *Burhâni* approach is structured on the reasoning of *Burhâni* starting from the *ta’aqulî* process of abstraction to reality. In the mean time, the approach of *‘irfâni* is an understanding based on spiritual experience and intuition (*dzawq, qalb, wijdân, bashîrah*). If each is permitted to proceed on their own (parallel), the benefit achieved will be minimal. Thus, if the interrelationship with each other is linear, one of them will arise as superior among the others. Muhammadiyah tries to interweave the three of them, a complementary and functional relationship, so they will have the spiral circular relationship.

Keywords: *bayâni, ‘irfâni, burhâni*, textual, contextual

Abstrak: *Integrasi Pendekatan Bayâni, Burhâni, dan ‘Irfâni dalam Ijtihad Muhammadiyah.* Al-Jâbirî menawarkan tiga pendekatan (*bayâni, burhâni, dan ‘irfâni*) untuk studi keislaman. Pendekatan *bayâni* merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Pendekatan *burhâni* berpola dari nalar *burhâni*, bermula dari proses abstraksi yang bersifat *ta’aqulî* terhadap realitas. Sedangkan pendekatan *‘irfâni* adalah pemahaman yang bertumpu pada pengalaman batin dan intuisi (*dzawq, qalb, wijdân, bashîrah*). Jika masing-masing dibiarkan berjalan sendiri-sendiri (paralel), nilai manfaat yang dapat diraih akan sangat minim. Demikian pula, jika dibiarkan hubungan antara yang satu dengan yang lainnya bersifat linear, maka hanya memunculkan yang satu lebih unggul dari yang lainnya. Muhammadiyah mencoba ketiganya dijalin berkelindan, saling melengkapi, dan fungsional sehingga hubungannya bersifat spiral sirkular.

Kata Kunci: *bayâni, ‘irfâni, burhâni*, tekstual, kontekstual

Pendahuluan

Memahami Islam secara menyeluruh (*kâffah*) adalah penting meskipun tidak secara mendalam. Inilah cara paling minimal yang harus dilakukan untuk memahami Islam secara baik. Banyak metode yang dapat digunakan untuk memahami Islam, setidaknya-tidaknya ada dua aliran yang menonjol. Satu aliran menekankan bahwa cara untuk mendekati Islam itu semestinya *sui generis* dan tidak bisa dihubungkan dengan metode-metode dalam bidang ilmu pengetahuan lain. Aliran lain menyatakan bahwa bagaimana pun juga metode yang sah untuk digunakan adalah metode ilmiah. Istilah ilmiah di sini digunakan dalam arti ganda. Pertama, dalam arti sempit, yakni menunjukkan metode yang digunakan pada Ilmu Pengetahuan Alam (*exacta*). Kedua, dalam arti luas, yakni menunjuk pada suatu prosedur yang bekerja dengan disiplin yang logis dan untuk premis-

premis yang jelas.¹

Akan tetapi pada kedua pendekatan ini terdapat kekurangan, yang menurut Mukti Ali, antara keduanya dapat dimunculkan metode baru, yakni "metode sintesis". Banyak penulis teologi dan filsafat dari abad ini yang telah membuktikan tidak cukupnya pendekatan ilmiah terhadap studi agama (Islam). Banyak pula sarjana terkemuka mempertanyakan keabsahan penerapan metode-metode dan teknik eksperimental kuantitatif dan penelitian kausal terhadap dunia rohani (agama).

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah mencoba merumuskan metode sintesis seperti yang dimaksud oleh Mukti Ali tersebut, yakni dengan mengintegrasikan pendekatan *bayâni, burhâni* dan *‘irfâni* dalam ijtihadnya.

¹ A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1992), h. 74-75.

Urgensi Metode dalam Memahami Islam

Kerangka dasar pemikiran keagamaan Muhammadiyah adalah *al-rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Sunnâh al-Maqbûlâh wa tajdîd al-dîn*.² Kerangka dasar tersebut belumlah sepenuhnya dikembangkan dalam bentuk metodologi dan *manhaj* yang konkret dalam perkembangan pemikiran keagamaan Muhammadiyah.

Problematikanya muncul ketika upaya untuk kembali kepada Alquran dan Sunah tersebut diimplentasikan dalam kehidupan sehari-hari. Banyak cara, metode, dan pendekatan yang dapat dilakukan untuk memahami dan memaknai Alquran dan Sunah. Di antaranya adalah dengan cara *tekstual/longitudinal/tahlîli dan kontekstual/tematik*. Coraknya juga beragam. Pertama, tafsir filologis, yakni menggunakan ilmu-ilmu linguistik, filologi, sintaksis, semiotik, stilistik, dan retorika sebagai perangkat pendukung untuk memaknai Alquran dan Sunah; Kedua, tafsir *ahkâm*, yakni tafsir eksoterik yang mengambil pengetahuan dari teks berupa kualifikasi-kualifikasi hukum; Ketiga, tafsir historis (*tafsîr bi al-riwâyah/bi al-mâ'sûr*); Keempat, tafsir teologis, yakni dilakukan untuk memperkuat opini-opini doktrinal dari aliran-aliran teologi; Kelima, tafsir filosofis, yakni tafsir mistis dengan menggunakan takwil esoteris; Keenam, tafsir mistis (tafsir esoteris); Ketujuh, tafsir 'ilmî (ilmiah); Kedelapan, tafsir estetik (metafor); dan sebagainya.

Di samping itu ada juga beberapa pendekatan yang dapat dilakukan untuk memaknai teks-teks Alquran dan Sunah, yakni pendekatan *bayânî*, *burbânî*, dan *'irfânî*.³

Pemahaman Muhammadiyah yang berorientasi pada kemajuan (*tajdîd fi al-Islamî*), selalu menjadikan Islam yang bersumber pada Alquran dan Sunah sebagai titik tolak pergerakannya dan menjadikannya sebagai tolok ukur untuk melihat perjalanan dari hasil kerjanya. Namun dalam perjalanan sejarah, pola tersebut tidak mudah untuk direalisasikan, karena ada kecenderungan nas-nas Alquran dan Sunah tersebut oleh masyarakat hanya dipahami secara tekstual, sehingga tidak lagi memadai untuk merespons perkembangan peradaban

manusia.

Secara idealis *manhaj*/kaidah yang dirumuskan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah sesungguhnya amat berguna untuk menyamakan prinsip dan pandangan dalam soal pendekatan dan metode kajian. Keperluannya paling tidak ada dua. Pertama, untuk menyatukan pandangan tentang metode analisis (ijtihad), sehingga dapat dijadikan acuan bersama dalam proses kajian. Kedua, menyamakan prinsip dan pandangan dalam soal pendekatan atau metode kajian sehingga jika terdapat perbedaan tidak lagi pada hal-hal yang mendasar, akan tetapi pada ketajaman dan keseksamaan dalam proses analisisnya. Kaidah tersebut secara praktis digunakan sebagai acuan dalam proses kajian dan analisis.

Pendekatan *Bayânî*

*Bayânî*⁴ (Arab) berarti penjelasan (*explanation*), menyingkap, dan menjelaskan sesuatu, yakni menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan *lafzh* yang paling baik (komunikatif). Ahli *ushûl al-fiqh* memberikan pengertian bahwa *bayân* adalah upaya menyingkap makna dari suatu pembicaraan (*kalâm*) serta menjelaskan secara terinci hal-hal yang tersembunyi dari pembicaraan tersebut kepada para *mukallaf*.

Makna *al-bayân* di sini mengandung empat pengertian, yakni *al-fashl wa al- infishâl* dan *al-zhubur wa al-izhhâr*, atau bila harus disusun secara hierarkis atas dasar pemilahan antara metode (*manhaj*) dan visi (*ru'yah*) dalam epistemologi *bayânî*, dapat disebutkan bahwa *al-bayân* sebagai metode berarti *al-fashl wa al-Infishâl*, sementara *al-bayân* sebagai visi berarti *al-zhubur wa al-izhhâr*,⁵ bahkan al-Syâfi'î meletakkan *al-ushûl al-bayânîyyah* sebagai faktor penting dalam aturan penafsiran wacana.⁶

Al-Syâfi'î kemudian menjelaskan hierarki *bayân*, khususnya berkaitan dengan *bayân* terhadap Alquran dalam lima tingkatan Pertama, *bayân* yang tidak memerlukan penjelasan; Kedua, *bayân* yang beberapa bagiannya membutuhkan penjelasan Sunah; Ketiga,

² Selengkapnya cermati tulisan Syamsul Hidayat, *Metodologi Pemikiran Islam Muhammadiyah*, Kajian atas Manhaj Tarjih dan PPI Munas tarjih XXV di Jakarta, yang disampaikan pada Kajian Manhaj Tarjih Muhammadiyah yang diadakan PWM DKI Jakarta, 20 MARET 2002.

³ Tiga epistemologi (atau nalar atau pola pikir) hasil rekonstruksi al-Jâbirî (yang secara beruntun; *bayânî*, *'irfânî*, dan *burbânî*) adalah struktur yang mendasari tradisi Arab Islam sepanjang sejarahnya. Hanya saja, menurut al-Jâbirî penyebutan berurutan ini menunjukkan ranking atau dominasi. Lihat Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Madkhal ilâ Falsafah al-'Ulûm al-Aqlaniyyah al-Mu'ashirah wa Tathawwur al-Fikr al-'Ilmî*, (Bayrût: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994), cet. I, h. 18.

⁴ Al-Jâbirî memaknai *al-bayân* secara etimologis, dengan mengacu kepada kamus *Lisân al-'Arab* karya Ibn al-Manzhûr yang di dalamnya tersedia materi-materi bahasa Arab sejak permulaan masa *tadwîn*, yang masih mempunyai makna asli yang belum tercampuri oleh pengertian lain, karena dari makna asli tersebut akan diketahui watak dan situasi yang mengitarinya. Makna *al-Bayân* di sini mengandung empat pengertian, yakni *al-Fashl wa'l infishâl* dan *al-zhubur wa al- izhhâr*, atau bila harus disusun secara hierarkis atas dasar pemilahan antara metode (*manhaj*) dan visi (*ru'yah*) dalam epistemologi *bayânî*, dapat disebutkan bahwa *al-Bayân* sebagai metode berarti *al-Fashl wa'l Infishâl*, sementara *al-Bayân* sebagai visi berarti *al-zhubur wa'l idzhâr*. Lihat Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Bunya al-'Aql al-'Arabi*, (Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1993), cet. VI, h.15-20.

⁵ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Bunya al-'Aql al-'Arabi*, (Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1993), cet. VI, h. 20.

⁶ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Bunya al-'Aql al-'Arabi*, h. 24.

bayân yang keseluruhannya bersifat umum dan membutuhkan penjelasan Sunah; Keempat, *bayân* yang tidak terdapat di dalam Alquran namun terdapat dalam Sunah; dan kelima, *bayân* yang tidak terdapat baik dalam Alquran maupun Sunah, yang dari sini kemudian memunculkan *qiyâs* sebagai metode ijtihad.

Dari lima derajat *bayân* tersebut al-Syâfi'î kemudian merumuskan empat dasar pokok agama yakni Alquran, Sunah, ijmak, dan *qiyâs*.⁷ Hanya saja, menurut al-Jâhidz, usaha al-Syâfi'î baru sampai pada tingkat memahami teks, belum berorientasi pada bagaimana cara membuat orang paham. *Al-bayân*, menurut dia, adalah sebuah usaha membuat orang jadi paham akan wacana atau bahkan sebagai usaha memenangkan sebuah perdebatan.⁸ Dia melihat *al-bayân* dari sisi pedagogik, sehingga unsur *mukhâthab* harus dilibatkan, bahkan sebagai tujuan.

Dalam hal ini al-Jâhidz memberikan syarat yakni harus ada keharmonisan antara *lafzh* dan makna. Bagi al-Jâhidz, untuk mendapatkan makna yang tepat perlu ditetapkan syarat-syarat dalam pengambilan kesimpulan, yakni: (1) Makna; (2) *Bayân* dengan seleksi huruf dan *lafzh*; (3) *Bayân* dengan makna terbuka. Dalam hal ini makna bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjelas, yakni *lafzh*, isyarat, tulisan, keyakinan, dan keadaan/*nisbah*, dan (4) *Bayân* dengan syarat keindahan.⁹

Perkembangan berikutnya adalah Ibn Wahhâb. Ia menambahkan pemahaman terhadap *bayân* dengan merumuskan dari sisi tingkat kepastian atau penunjukannya. Dalam hal ini, Ibn Wahhâb menyebutkan ada empat tingkat, yakni: (1) Penjelasan sesuatu dengan menunjukkan bentuk materi pernyataannya (*bayân bi al-i'tibâr*); (2) Penjelasan sesuatu dengan pemahaman dalam batin (*bayân bi al-qalb*); (3) Penjelasan sesuatu dengan redaksi lisan (*bayân bi al-'Ibârah*); (4) Penjelasan sesuatu dengan redaksi tulis (*bayân bi al-kitâb*).¹⁰

Sebagai sebuah pendekatan, *bayânî* merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Adapun akal hanya menempati kedudukan sekunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada tataran gramatikal, struktur, maupun nilai sastranya.

Metode analisis *bayânî* bertumpu pada pemahaman makna *lafzh* sebagai bahan perumusan pesan-pesan yang dikemukakan suatu *lafzh*. Secara umum metode

analisis *bayânî* ada empat macam. Pertama, dilihat dari perspektif kedudukan *lafzh* (*al-wadh'*). Metode analisis ini sesuai bentuk dan cakupan maknanya. Berkaitan dengan ini penggunaan analisis *lafzh amr* dan *nahy*, 'âm dan *khâsh*, *muthlaq* dan *muqayyad*, serta *lafzh musytarak* adalah sesuatu yang penting.

Kedua, dilihat dari perspektif penggunaan *lafzh* (*al-isti'mâl*). Metode analisis ini sesuai dengan maksud pembicara dalam menyampaikan pembicaraannya. Berkaitan dengan ini penggunaan kaidah analisis *haqîqî* dan *majâzî*, *sharîh*, dan *kinâyah* harus diperhatikan.

Ketiga, dilihat dari perspektif derajat kejelasan suatu *lafzh* (*darajah al-wudhûh*), penggunaan analisis *wâdhîh* dan *mubham*, *muhkam* dan *mutasyâbih*, *mujmal* dan *mufassar*, *zhâhir*, dan *khâfi* menjadi skala prioritas.

Keempat, dilihat dari perspektif *dalâlah* (kandungan makna) suatu *lafzh* (*tharîqah al-dalâlah*), digunakan analisis dengan melihat konteks, sehingga dapat dibedakan menjadi: *dilâlah al-'ibârah*, *dilâlah al-isyârah*, *dilâlah al-nash*, dan *dilâlah al-iqtidhâ'*.

Bagi Muhammadiyah, pendekatan *bayânî* tetap sangat diperlukan dalam rangka menjaga komitmen proses ijtihadnya yang juga selalu konsisten kepada teks, yakni Alquran dan Sunah, meskipun dalam praktiknya tidak harus berlebihan. Untuk ini diperlukan penguasaan kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan kaidah-kaidah *fiqhiyyah*.

Pendekatan *Burhânî*

Burhân (Arab) berarti argumen (*al-hujjah*) yang jelas (*al-bayyinah/clear*) dan dapat membedakan (*distinc/al-fashl*); *demonstration* (Inggris), yang mempunyai akar bahasa Latin: *demonstratio* (memberi isyarat, sifat, keterangan, dan penjelasan). Dalam perspektif logika (*al-mantiq*), *burhânî* adalah aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran suatu premis melalui metode pengambilan kesimpulan (*al-istintâj*), dengan menghubungkan premis tersebut dengan premis yang lain yang oleh nalar dibenarkan atau telah terbuka kebenarannya. Sedangkan dalam pengertian umum, *burhânî* adalah "aktivitas nalar yang menetapkan kebenaran suatu premis".

Jika dibandingkan dengan *bayânî* dan 'irfânî, di mana *bayânî* menjadikan teks (nas), ijmak, dan ijtihad sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang alam untuk memperkuat akidah agama, yang dalam hal ini Islam. Sedangkan 'irfânî menjadikan *al-kasyf* sebagai satu-satunya jalan dalam memperoleh pengetahuan. Oleh karena itu *burhânî* lebih bersandar pada kekuatan natural manusia berupa indera, pengalaman, dan akal dalam mencapai pengetahuan.

Jadi, pendekatan *burhânî* berpola dari nalar *burhânî*,

⁷ Muḥammad 'Abid al-Jabirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, h. 22-23.

⁸ Muḥammad 'Abid al-Jabirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, h. 25.

⁹ Muḥammad 'Abid al-Jabirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, h. 25.

¹⁰ Muḥammad 'Abid al-Jabirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, h. 26-30.

dan nalar *burhâni* bermula dari proses abstraksi yang bersifat *'ta'qqulî* terhadap realitas sehingga muncul konsepsi, sedangkan konsepsi sendiri butuh aktualisasi sebagai upaya untuk bisa dipahami dan dimengerti, sehingga di sinilah ditempatkan kata-kata. Atau dengan redaksi lain, kata-kata adalah sebagai alat komunikasi dan sarana berpikir di samping sebagai simbol pernyataan konsepsi.¹¹

Secara struktural, proses yang dimaksud terdiri atas tiga hal. Pertama, proses eksperimentasi, yakni pengamatan terhadap realitas. Kedua, proses abstraksi, yakni terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam pikiran. Ketiga, ekspresi yakni mengungkapkan realitas dengan kata-kata.¹²

Berkaitan dengan cara ketiga untuk mendapatkan ilmu *burhâni* di atas, pembahasan tentang silogisme demonstratif atau *qiyâs burhâni* menjadi sangat signifikan. *Qiyâs*, atau tepatnya *qiyâs jamâ'î*, yakni mengumpulkan dua preposisi (*qadhiyyah*) yang disebut premis, kemudian dirumuskan hubungannya dengan bantuan *terminus medius* atau term tengah sehingga diperoleh sebuah konklusi (*natijah*) yang meyakinkan,¹³ menuju sesuatu yang sangat penting.

Selain itu, pendekatan *burhâni* atau pendekatan rasional argumentatif melalui dalil-dalil logika, menjadikan teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam konteks ini metode *ta'lîlî*, yakni pola penafsiran yang bertumpu pada *'illah* yang diyakini berada pada kandungan Ayat atau Hadis yang menjadi tambahan ditetapkannya suatu norma. Artinya, *lafzh* tidak cukup hanya dipahami berdasarkan arti kebakasaannya, tetapi juga dilihat dalam perspektif sosio-historisnya. Analisis pada metode ini dapat dibedakan kepada penalaran *qiyâsî*, *istihâsânî*, maupun *istishlâhî*.

Pendekatan 'Irfânî

*'Irfânî*¹⁴ berasal dari kata *'irfân* (Arab) merupakan bentuk dasar (*mashdar*) dari kata *'arafa*, yang semakna dengan *ma'rifah*.¹⁵ Dalam bahasa Arab, istilah *al-'irfân* berbeda dengan kata *al-'ilm*. *Al-'ilm* menunjukkan pemerolehan obyek pengetahuan (*al-ma'lûmât*) melalui transformasi (*naql*) ataupun rasionalitas (*'aql*), sementara *'irfân* atau *ma'rifah* berhubungan dengan pengalaman atau pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan.

Istilah tersebut digunakan untuk membedakan antara pengetahuan yang diperoleh melalui indera (*sensel-*

hissi) dan akal atau keduanya, dengan pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* (ketersingkapkan), ilham, *'iyân*, atau *isyrâq*. *'Irfân* dimengerti sebagai ketersingkapkan lewat pengalaman intuitif akibat persatuan antara yang mengetahui dengan yang diketahui (*ittihâd al-'ârif wa al-ma'rûf*) yang telah dianggap sebagai pengetahuan tertinggi.

Bagi kalangan *'irfâniyyûn*, pengetahuan tentang Tuhan (hakikat Tuhan) tidak diketahui melalui bukti-bukti empiris rasional, tetapi harus melalui pengalaman langsung (*mubâsyarah*). Untuk dapat berhubungan langsung dengan Tuhan, seseorang harus mampu melepaskan dirinya dari segala ikatan dengan alam yang menghalanginya.

Menurut konsep *'irfânî*, Tuhan dipahami sebagai realitas yang berbeda dengan alam. Sedangkan akal, indera, dan segala yang ada di dunia ini merupakan bagian dari alam, sehingga tidak mungkin mengetahui Tuhan dengan sarana-sarana tersebut. Satu-satunya sarana yang dapat digunakan untuk mengetahui hakikat Tuhan adalah melalui jiwa (*nafs*), sebab ia merupakan bagian dari Tuhan yang terpancar dari alam keabadian dan terpasung ke alam dunia. Ia akan kembali kepada-Nya, jika sudah bersih dan terbebas dari kungkungan alam dunia.

Jika sumber pokok (*origin*) dari ilmu pengetahuan dalam pendekatan *bayânî* adalah teks (wahyu), maka dalam pendekatan *'irfânî*, sumber pokoknya adalah *experience* (pengalaman), yakni pengalaman hidup yang otentik, dan sesungguhnya, yang merupakan pelajaran tak ternilai harganya.

Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa inilah yang disebut *direct experience*, dan disebut ilmu *hudhûrî* dalam tradisi *isyrâqiyyah*. Semua pengalaman otentik tersebut dapat dirasakan secara langsung tanpa harus mengatakannya terlebih dahulu lewat pengungkapan 'bahasa' atau 'logika'.¹⁶

Pendekatan *'irfânî* adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada pengalaman batin dan intuisi (*dzawq, qalb, wijdân, bashîrah*). Pendekatan pengetahuan ini menekankan hubungan antara subjek dan objek berdasarkan pengalaman langsung dari seorang Muslim, tidak melalui medium bahasa atau logika rasional, sehingga obyek menyatu dalam diri subjek. Pengetahuan *'irfânî* sesungguhnya adalah pengetahuan pencerahan (iluminasi).

Dalam kaitan ini pengetahuan *'irfânî* dapat diperoleh melalui tiga tingkatan. Pertama, tahap membersihkan diri dari ketergantungan pada hal-hal yang bersifat

¹¹ Cermati Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Taqwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), cet. VIII, h. 420.

¹² Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Taqwîn al-'Aql al-'Arabî*, h. 420.

¹³ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Taqwîn al-'Aql al-'Arabî*, h. 385.

¹⁴ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Taqwîn al-'Aql al-'Arabî*, h. 251.

¹⁵ Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Taqwîn al-'Aql al-'Arabî*, h. 251

¹⁶ Mohammad Muslih, *Filsafat Islam, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, h. 220

duniawi (profan). Ini dapat dilakukan dengan *tazkiyyah al-nafs* (penyucian jiwa). Kedua, melalui pengalaman-pengalaman eksklusif dalam menghampiri dan merasakan pancaran nur Ilahi. Ketiga, ditandai dengan pengetahuan yang seolah-olah tidak terbatas dan tidak terikat oleh ruang dan waktu.

Meskipun metode *'irfâni* sangat subjektif dan batini, namun semua orang dapat merasakan kehadiran-Nya, artinya, setiap orang melakukan dengan tingkat dan kadarnya sendiri-sendiri. Ketika pengalaman masing-masing tersebut diwacanakan maka ia akan menjadi intersubjektif. Sifat intersubjektif tersebut dapat diformulasikan dalam beberapa tahapan. Pertama, tahapan persiapan diri (*mujâhadah/riyâdhah/wirid*); Kedua, tahapan pencerahan (iluminasi); dan ketiga, tahapan konstruksi (pemaparan secara simbolik), sehingga memberi peluang bagi orang lain untuk mengaksesnya. Implikasinya adalah akan lahir pengalaman keagamaan yang berbeda antara orang seorang dengan yang lain, berbeda ekspresinya, meskipun substansi dan esensinya tetap sama. Inilah yang memperkaya empati dan simpati terhadap orang lain yang setara secara elegan.

Integrasi *Bayâni*, *Burhâni*, dan *'Irfâni* dalam Ijtihad

Seyogianya ketiga pendekatan tersebut tidak dibiarkan berjalan sendiri-sendiri (paralel), karena nilai manfaat yang dapat diraih akan sangat sedikit. Begitu juga tidak dibiarkan hubungan antara yang satu dengan lainnya bersifat linier, karena hanya memunculkan yang satu lebih unggul dari yang lainnya. Akan lebih baik jika ketiganya dijalin berkelindan, saling melengkapi, dan fungsional, ibarat "tali tiga sepilin" sehingga hubungannya bersifat spiral sirkular. Artinya, ketiganya digunakan dengan penuh kesadaran bahwa masing-masing punya kelebihan dan kelemahan.

Untuk memahami Islam secara benar dan integratif setidaknya dapat dilakukan melalui beberapa tahapan. Pertama, Islam harus dipelajari dari sumbernya yang asli yakni Alquran dan Sunah. Untuk ini, pendekatan *bayâni* menjadi sangat signifikan. Kekeliruan memahami Islam dapat terjadi karena orang hanya mengenal Islam dari sebagian ulama yang telah jauh dari bimbingan Alquran dan Sunah. Atau kekeliruan dapat juga terjadi karena orang amat terikat dengan kitab-kitab fikih atau paham tasawuf yang lahir dari pendekatan *'irfâni* yang sebagian telah tercampur dengan *bid'ah* dan *khurafat*. Hal demikian dapat menimbulkan sinkritisme, bercampur-aduknya ibadah dan kepercayaan umat dengan hal-hal yang tidak jelas dasar dan sumbernya dalam Islam. Untuk menghindari hal tersebut maka Islam harus digali dari sumbernya yang asli, yakni Alquran

dan Sunah yang sah.

Kedua, Islam harus dipelajari secara integral tidak secara parsial, tekstual, atau kontekstual, akan tetapi dengan membangun pemahaman yang integratif dari pendekatan *bayâni*, *burhâni*, dan *'irfâni*. Artinya Islam dipelajari secara menyeluruh sebagai suatu kesatuan yang bulat, tidak sepotong-sepotong atau sebagian-sebagian. Apabila Islam dipelajari secara parsial atau sebagian-sebagian, apalagi bukan yang menjadi pokok ajarannya, hal ini biasanya mengundang *khilâfiyyah* dan dapat menimbulkan perpecahan umat. Akibat lain dari pendekatan parsial dapat menimbulkan sikap skeptis (ragu, bimbang) terhadap Islam. Untuk menghindari bahaya pendekatan seperti itu, maka Islam harus dipelajari secara menyeluruh, utuh, bulat, dan integratif, terutama yang pokok-pokok dan prinsip-prinsip dasarnya.

Untuk dapat memahami Islam secara integratif diperlukan kelengkapan yang cukup, antara lain: (1) Sifatnya intelektual, artinya untuk dapat memahami agama atau fenomena agama secara menyeluruh, diperlukan informasi yang cukup; (2) Seseorang yang ingin memahami Islam secara integral harus sudah memiliki kondisi emosional yang cukup matang; (3) Yang bersangkutan memiliki kemauan yang konstruktif; (4) Berdasarkan pengalaman. Maksudnya, adanya kontak positif dengan pelbagai aspek-aspek kehidupan yang ada hubungannya dengan ajaran Islam.¹⁷

Ketiga, wawasan studi Islam dapat dilakukan melalui wacana intelektual Islam yang telah ditulis oleh ulama-ulama dan cendekiawan Islam,¹⁸ yang salah satunya lahir dari pendekatan *burhâni*. Karena manusia menangkap kenyataan dengan cara tertentu, ia juga membicarakannya dengan cara tertentu pula. Dalam bahasa asing disebut *discourse*, yang kadang juga diterjemahkan dengan diskursus, terutama wacana intelektual Islam abad klasik¹⁹ dan modern, yang pendekatannya lahir dari perpaduan ilmu yang mendalam terhadap Alquran dan Sunah Rasul serta praktik dan pengalaman keberagamaan yang sarat tantangan.

Pemahaman Islam melalui wacana intelektual Islam ini, karena ia lahir dari hasil pemikiran, terdapat kemungkinan adanya lebih dari satu pemahaman. Ini adalah sebuah keniscayaan bahwa pendekatan *burhâni* dapat melahirkan pelbagai pandangan, dan hal ini sangat tergantung dari konsep dan teori yang diusung. Coraknya ada yang normatif/dogmatis dan ada pula

¹⁷ A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama*, h. 61-63.

¹⁸ Wacana adalah cara manusia membicarakan suatu kenyataan.

¹⁹ Studi Islam klasik mencakup setidaknya enam cabang ilmu, yakni *'Ulûm al-Qur'ân*, *'Ulûm al-Hadîts*, Ilmu Hukum (Fikih), Ilmu Kalam atau Teologi, Tasawuf dan Falsafat. Lihat Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta, Rake Sarasin, 1990).

yang bercorak rasional ilmiah. Inilah yang melahirkan mazhab dan aliran pemikiran dalam Islam pada masa lalu dan sekarang.

Perbedaan pemahaman bisa terjadi karena beberapa faktor, seperti karena perbedaan wawasan, lingkungan, latar belakang sejarah, cara pandang terhadap nas, dan lain-lain. Perbedaan itu hanya terjadi dalam rincian (*furû*) dan bukan dalam perbedaan prinsipil (*al-ashb*). Perbedaan tersebut menjadikan Islam menjadi luwes dan luas cakupannya.²⁰

Prinsip keluwesan dan keluasan itu memungkinkan pula adanya perbedaan dan variasi dalam suatu masyarakat. Bila didasari oleh semangat obyektivitas dan kesadaran akan kelemahan manusia dalam memahami pesan Allah, maka prinsip ini akan berdampak positif bagi pemikiran Islam. Pandangan yang berbeda dan bervariasi ini akan memperkaya wacana intelektual Islam. Yang perlu dihindari adalah pandangan yang kontroversial dan mengundang konflik.

Pandangan kontroversial dan mengundang konflik bisa terjadi karena beberapa faktor. Pertama, karena pemahaman keagamaan yang bersifat individual untuk kebutuhan praktis, menyangkut sikap/etika tentang bagaimana seseorang harus memperlakukan diri sendiri, keluarga, tetangga, masyarakat, dan peribadatnya kepada Allah. Ini merupakan fitrah manusia, yang ia akan berubah sesuai dengan lingkungan dan pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang. Semakin berkembang manusia baik secara spiritual maupun intelektual, maka akan semakin menyatu pemahamannya tentang Islam.

Kedua, pemahaman resmi yang dianut oleh masyarakat atau negara melalui lembaga-lembaga resminya. Ia lebih bersifat ideologis yang menentukan perjalanan suatu masyarakat dan bangsa. Yang perlu dipahami adalah mana pemahaman resmi untuk kebutuhan praktis dan mana pula pemahaman resmi untuk *status quo* dalam masyarakat.

Ketiga, adalah apa yang disebut sebagai "Islam *harakah*" yang selalu berusaha menggerakkan individu dan masyarakat agar lebih berpegang kepada Islam. Islam *harakah* biasanya tidak pernah puas dengan hasil yang telah dicapai, karenanya ia selalu berusaha menuju kesempurnaan. Namun yang patut disadari adalah bahwa biasanya Islam *harakah* ini sering berhubungan dengan organisasi,

jaringan, pengkaderan, perombakan, bahkan revolusi, sehingga lebih bernuansa politis. Akan tetapi bila ia tumbuh dalam masyarakat yang normal dan terbuka maka kesan politisnya akan berubah menjadi agen perubahan dan pembaruan menuju masyarakat sejahtera yang diridai Allah Swt.²¹

Tiga pendekatan (*bayâni*, *burhâni*, dan *irfâni*) di atas adalah warisan yang tidak ternilai harganya dalam pemikiran Islam. Dan ketiga pendekatan ini hingga kini masih banyak digunakan para pengkaji di kalangan Muslim sendiri, dan sebagian non-Muslim. Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengupayakan adanya proses pemaduan pemahaman. Mereka melihat ada peluang dan kemungkinan-kemungkinan untuk menghubungkan ketiga pendekatan ini untuk memahami Islam. Kemungkinan-kemungkinan itu bisa berupa saling memberi dan menerima antar pendekatan (*al-akhdz wa al-'ithâ' bayn al-manâhij*), kesinambungan (*al-ittishâl*), saling memengaruhi (*al-ihthikâk*), dan bahkan saling bertabrakan atau kontradiksi (*al-i'tidâm*).

Pembaruan dan pengembangan pemikiran Islam dalam Muhammadiyah meliputi persoalan sosial keagamaan, sosial budaya, sosial politik, sosial ekonomi, sains dan teknologi, lingkungan hidup, etika dan rekayasa genetika dan bioteknologi, serta isu-isu yang berkaitan dengan masalah keadilan dalam bidang Hak Asasi Manusia (HAM), demokrasi, hubungan pria dan wanita dalam Islam, *civil society*, agama dan kekerasan sosial, spiritualitas keagamaan, penguatan kesadaran moralitas publik, pemecahan KKN, dialog dan hubungan antar agama, integrasi dan disintegrasi nasional, kepekaan pluralisme keagamaan dalam bidang pendidikan dan pengajaran, dan lain-lain.

Apabila peta wilayah pengembangan pemikiran keislaman kontemporer seperti di atas, lalu bagaimana bentuk sesungguhnya hubungan antara ketiga pendekatan, yakni antara *bayâni*, *burhâni*, dan *irfâni*?

Setelah diperoleh pemahaman kerangka metodologis di atas, langkah penting lain yang tidak kalah nilai strategisnya adalah penentuan bentuk hubungan antara ketiganya. Ketepatan dan kekeliruan penentuan pola hubungan antara ketiganya menentukan hasil yang akan dicapai.

Ada tiga jenis hubungan antara ketiganya, yakni

²⁰ Pembahasan keluwesan dan keluasan syariat Islam ini sebagai sesuatu yang nyata dan tidak mengada-ada dapat disimak dalam tulisan Yûsuf al-Qaradhâwî, *Keluwesan dan Keluasan Syariat Islam*. alih bahasa Rifyal Ka'bah, (Jakarta: Minaret, 1988).

²¹ Rifyal Ka'bah, "Islam Indonesia dan Pusat Pusat Pemikiran Islam di Timur Tengah", makalah Seminar Nasional Strategi Kebudayaan Islam, Proyeksi Model Budaya Islam di Masa Mendaang, (Jakarta: PPIM IAIN Jakarta, 1995), h. 4-5.

paralel, linear, dan spiral. Jika bentuk hubungan antara ketiganya dipilih dalam bentuk paralel, di mana masing-masing ketiga pendekatan berjalan sendiri-sendiri, tanpa ada hubungan antara satu pendekatan dengan pendekatan yang lain, maka nilai manfaat praktis dan kegunaan pengembangan keilmuan yang akan diraih juga akan minim sekali. Bentuk hubungan paralel, mengasumsikan bahwa dalam diri seorang Muslim terdapat tiga jenis metodologi keilmuan agama Islam sekaligus, tetapi masing-masing metodologi berdiri sendiri dan tidak saling berdialog dan berkomunikasi. Tergantung pada situasi dan kondisi. Jika ia berada pada wilayah *bayâni*, ia gunakan pendekatan *bayâni* sepenuhnya dan tidak “berani” memberi masukan dari hasil temuan dari pendekatan metodologi keilmuan keislaman yang lain. Meskipun begitu, setidaknya-tidaknya hasil yang diperoleh dari model hubungan yang bersifat paralel ini, masih jauh lebih baik daripada hanya hasil dari salah satu metodologi dan tidak mengenal jenis metodologi yang lain.

Sedangkan hubungan linear, pada ujung-ujungnya adalah “kebuntuan” karena tidak memberi ruang bagi yang lain. Pola pendekatan linear akan mengasumsikan bahwa salah satu dari ketiga metodologi tersebut akan menjadi primadona. Seorang Muslim akan menepikan masukan yang diberikan/disumbangkan oleh metodologi yang lain, karena ia telah terlanjur menyukai salah satu dari ketiga pendekatan yang ada. Pendekatan yang ia pilih dianggap sebagai suatu pendekatan yang ideal dan final. Jenis pilihan semacam ini pada gilirannya, akan mengantarkan seorang pada “kebuntuan”. Dogma keilmuan di mana tradisi berfikir *bayâni* tidak mengenal tradisi berfikir *burhâni* atau *irfâni* dan begitu sebaliknya.

Keduanya—baik yang paralel maupun yang linear—bukan merupakan pilihan yang baik yang dapat memberikan *guidance* (petunjuk) untuk umat Islam era kontemporer. Pendekatan paralel tidak dapat membuka wawasan dan gagasan-gagasan baru. Masing-masing pendekatan macet, terhenti, dan bertahan pada posisinya sendiri-sendiri, dan itulah apa yang disebut “*truth claim*” (klaim kebenaran, atau monopoli kebenaran). Sedangkan pendekatan linear—yang mengasumsikan adanya finalitas—akan menjebak seseorang atau kelompok pada situasi-situasi eksklusif-polemik. Pendekatan pemikiran keislaman kontemporer, baru dapat mengantarkan seorang Muslim pada pemilihan antara salah satu dari kedua pendekatan keilmuan di atas. Kedua pilihan tersebut, masing-masing kurang kondusif untuk

mengantarkan “kematangan religiusitas” seseorang, apalagi kelompok.

Untuk itu perlu dilengkapi dengan pola hubungan antara ketiga metodologi yang lebih memberi kemungkinan dirumuskan angin segar, khususnya di lingkungan komunitas Muhammadiyah. Hubungan yang baik antara ketiganya adalah hubungan yang bersifat spiral. Dalam arti bahwa masing-masing pendekatan keilmuan yang digunakan dalam pemikiran keislaman sadar dan memahami keterbatasan, kekurangan, dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, dan kesalahan, yang melekat pada masing-masing metodologi dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis pendekatan dari luar dirinya, baik itu masukan dari pendekatan *bayâni*, *burhâni*, maupun *irfâni*. Corak hubungan yang bersifat spiral tidak menunjukkan adanya finalitas dan eksklusivitas, lantaran finalitas—untuk kasus-kasus tertentu—hanya mengantarkan seseorang dan kelompok Muslim pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidakharmonisan hubungan antar sesama Muslim. Lebih-lebih lagi, finalitas tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan baru) yang barangkali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan keislaman kontemporer.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat dimengerti bahwa ijtihad Muhammadiyah dapat dilakukan melalui pelbagai pendekatan, yakni: *bayâni*, *burhâni*, dan *irfâni*. Hubungan yang dibangun antara ketiga pendekatan tersebut adalah bercorak spiral, saling melengkapi, saling menyempurnakan, lebih bercorak fungsional, atau dalam konteks pembahasan penulis menyebutnya bersifat integratif dan komprehensif.

Manhaj pengembangan pemikiran Islam Muhammadiyah ini bersifat toleran dan terbuka. Toleran yang berarti Muhammadiyah tidak menganggap pendapat yang berbeda dengan putusan pemikiran Muhammadiyah sebagai pendapat yang salah. Terbuka, berarti Muhammadiyah menerima kritik konstruktif terhadap hasil rumusan pengembangan pemikirannya asalkan argumentasinya didasarkan pada dalil yang lebih kuat dan argumentasi yang lebih akurat.[]

Pustaka Acuan

- Ali, A. Mukti, "Warga, Pengurus Ranting dan Pimpinan Cabang Muhammadiyah 1978 ke Depan", naskah disampaikan pada Muktamar Muhammadiyah ke 40 di Surabaya, 23-30 Juni 1978.
- Ali, A. Mukti, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.
- Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.
- Fachruddin, H. AR, "Garis-Garis Kemuhammadiyah", bahan yang disampaikan pada Loka Karya Al-Islam dan Kemuhammadiyah PTM, 28-29 Maret 1981.
- Hidayat, Syamsul, "Metodologi Pemikiran Islam Muhammadiyah", Kajian atas Manhaj Tarjih dan PPI Munas tarjih XXV di Jakarta, yang disampaikan pada Kajian Manhaj Tarjih Muhammadiyah yang diadakan PWM DKI Jakarta, 20 Maret 2002.
- Jâbiri, al-, Muḥammad 'Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993.
- , *Madkhal ilâ Falsafah al-'Ulûm al-'Aqlaniyyah al-Mu'âshirah wa Tathawwur al-Fikr al-'Ilm*, Bayrût: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994.
- Jâbirî, al-, Muḥammad 'Abid, *Taqwînu'l 'Aql al-'Arabîy*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, Bayrût, 1991.
- Ka'bah, Rifyal, *Islam Indonesia dan Pusat Pusat Pemikiran Islam di Timur Tengah*, makalah Seminar Nasional Strategi Kebudayaan Islam, Proyeksi Model Budaya Islam di Masa Mendaang, Jakarta: PPIM IAIN Jakarta, 1995.
- Meuleman, "Islam di Indonesia dan Pusat-Pusat Kajian Islam di Negara Barat", Makalah Seminar Nasional "Strategi Kebudayaan Islam" Proyeksi Model Budaya Islam di Masa Mendatang, Jakarta: PPIM IAIN Jakarta, 1995.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990.
- Muslih, Mohammad, *Filsafat Islam, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*.
- Qaradhawi, Yusuf, *Keluwes dan Keluasan Syariat Islam*. alih bahasa Rifyal Ka'bah, Jakarta: Minaret, 1988.